

SPINOZA Y LA PSICOLOGÍA: DIÁLOGOS ENTRE SALUD, POLÍTICA Y UNIVERSIDAD

Facultad de Psicología

Diego Tatián
Gabriela Etcheverry
Daniel Camparo Avila

UNIDAD CENTRAL DE EDUCACIÓN PERMANENTE



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

ÁREA CIENCIAS
DE LA SALUD

SD

SPINOZA Y LA PSICOLOGÍA: DIÁLOGOS ENTRE SALUD, POLÍTICA Y UNIVERSIDAD

Facultad de Psicología

Diego Tatián
Gabriela Etcheverry
Daniel Camparo Avila



Rector de la Universidad de la República: licenciado Rodrigo Arim

Prorectora de Enseñanza: doctora Estela Castillo

Comisión Sectorial de Enseñanza y Educación Permanente (CSEEP)

doctora Beatriz Brena (Presidente) / magíster ingeniero agrónomo Mario Jaso (director de la Unidad Central de Educación Permanente, UCEP) / doctora María Cristina Cabrera (Área Tecnologías y Ciencias de la Naturaleza y el Hábitat) / magíster licenciada Gabby Recto (Área Salud) / licenciado (PhD) Javier Taks (Área Social y Artística) / magíster Mario Piaggio (Orden Egresados) / magíster en ciencias Sylvia Corte (Orden Docente) / arquitecta Helena Heinzen (Centros Universitarios del Interior) / arquitecto Roberto Langwagen (Secretaría)

Director del servicio al que pertenece la publicación: magíster Enrico Irrazábal

Encargada de Educación Permanente del servicio: Comisión Cogobernada de Formación Permanente y Especializaciones

Responsable académico de la publicación: doctor Daniel Camparo

Autores de la publicación: Diego Tatián / Gabriela Etcheverry / Daniel Camparo Avila

Evaluadores externos de la publicación: Jorge Chávez / Carmen de los Santos

Diseño gráfico original:

Claudia Espinosa / arquitecto Alejandro Folga / arquitecta Rosario Rodríguez Prati

Apoyo en producción editorial del equipo de Ediciones Universitarias:

licenciada Andrea Duré (diagramación de interior)

Ángela Díaz y Nairí Aharonián Paraskevaidis (revisión de textos)

Fecha de publicación: Julio de 2025

Cantidad de ejemplares: 150

ISBN: 978-9974-0-2280-5

ESTA PUBLICACIÓN FUE FINANCIADA POR LA
COMISIÓN SECTORIAL DE ENSEÑANZA y EDUCACIÓN PERMANENTE

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1. Conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza <i>Diego Tatián</i>	9
CAPÍTULO 2. Spinoza y la religión <i>Diego Tatián</i>	25
CAPÍTULO 3. La cuestión política en Spinoza <i>Diego Tatián</i>	41
CAPÍTULO 4. Spinoza y el miedo <i>Daniel Camparo</i>	65
CAPÍTULO 5. La psicología y Spinoza <i>Daniel Camparo</i>	83
CAPÍTULO 6. Spinoza y la clínica <i>Gabriela Etcheverry</i>	99
CAPÍTULO 7. Un grupo (clínico) como un grado de potencia <i>Gabriela Etcheverry</i>	115
CAPÍTULO 8. Encuentro final <i>Diego Tatián, Daniel Camparo y Gabriela Etcheverry</i>	129
BIBLIOGRAFÍA	147
SOBRE EL PROGRAMA DE EDUCACIÓN PERMANENTE	151

INTRODUCCIÓN

En su curso sobre Benedictus Spinoza, Gilles Deleuze (2008) llama la atención a un detalle mínimo, pero con grandes consecuencias para nuestra comprensión de la obra del filósofo holandés: «Una vez, solo una vez, Spinoza emplea una palabra latina que es muy extraña, pero muy importante, se trata de *occursus*. Literalmente, es el encuentro» (p. 87). Este libro es la consecuencia de un encuentro entre los tres autores y los estudiantes del curso «Spinoza y la psicología: diálogos entre salud, política y universidad», organizado por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República en 2021. Entre agosto y setiembre, y «bajo una peste», nos encontramos «para leer, estudiar y comentar la potencia filosófica de un pensador marginal», dijo Diego Tatián al inicio del curso. El propósito principal de ese encuentro fue pensar la psicología con Spinoza y cultivar una comunidad de pensamiento filosófico en nuestra casa de estudios. Para ello recibimos la generosa contribución de Diego, filósofo reconocido en el campo de los estudios spinozianos, por lo que estamos eternamente agradecidos con él.

En los primeros tres capítulos, Diego presenta algunos conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza: parte de su perspectiva de la vida, se enfoca en su abordaje del problema de la religión y concluye con una reflexión sobre la cuestión política en este filósofo. En los siguientes capítulos se presentan resultados de investigaciones de Gabriela Etcheverry y Daniel Camparo, quienes han trabajado en sus tesis de doctorado y maestría en psicología desde la filosofía de Spinoza. En el capítulo 4, Daniel expone el abordaje político que Spinoza hace del afecto del miedo y en el siguiente presenta aspectos de un programa de estudio de las relaciones entre la psicología y Spinoza. En los capítulos 6 y 7, Gabriela introduce aspectos de la filosofía de Spinoza en relación con la clínica psicológica —en particular, la grupal—, la política y la producción de lo común. El cierre del libro es una discusión entre los tres autores y demás participantes sobre los distintos temas y problemas abordados.

Las transcripciones de cada clase fueron revisadas y editadas para un mejor acompañamiento de sus contenidos. Se mantuvo el carácter oral de la mayor parte de las intervenciones y se incluyó, dentro de lo posible, las preguntas e intervenciones de los estudiantes.

Esta publicación se presentó a la convocatoria 2023 a edición y publicación de contenidos originados en cursos de educación permanente y de aportes en educación permanente de la Comisión Sectorial de Educación Permanente de la Universidad de la República.



Conceptos fundamentales de la filosofía de Spinoza

Diego Tatián¹

Hay algo misterioso en estar reunidos en pleno siglo **xxi** bajo una peste en el extremo occidente para leer, estudiar y comentar la potencia filosófica de un pensador marginal en su momento, que vivió en un país relativamente marginal de Europa y cuyas lenguas maternas también eran marginales; que escribió una obra que no es muy voluminosa si la comparamos con las de otros filósofos del siglo **xvii**, como, por ejemplo, Gottfried Leibniz, René Descartes o incluso Thomas Hobbes.

Sin embargo, como dijo Deleuze (2004), hay un poder de afección de esa obra que es técnica en algunos de sus libros —como la *Ética* (Spinoza, 1980)—, pero que inspira, irriga, impulsa, alienta y alimenta ideas que no lo son. Ideas y acciones, no solo ideas. Es decir: la filosofía de Spinoza no tenía un recorrido solo académico (que también lo tiene y que es muy importante y muy intenso desde hace al menos cincuenta o sesenta años, en lo que tiene que ver, sobre todo, en la recepción política), sino que también ha tenido una circulación de otro orden. Deleuze la llama «una circulación analfabeta». *Analfabeta* no en el sentido peyorativo, por supuesto, sino que remite a personas que no tienen a la filosofía como su ocupación principal, que no son filósofos profesionales, que dedican su vida a otras cosas, por ejemplo: a la militancia política, al arte; a formas de vida insólitas —podríamos decirlo así—. Encuentran, hacen y tienen una apropiación salvaje de ideas que son ideas complicadas en sí mismas. Me parece de sumo interés esa circulación y que se puede rastrear casi hasta la vida misma de Spinoza. ¿Por qué la gente simple —en realidad, todos

¹ Profesor de la Universidad Nacional de San Martín (Argentina).

somos simples—, la gente que se dedica a otras cosas —o todos somos complejos, podríamos decir— encuentra en Spinoza un tipo particular de inspiración? Esa pregunta me interesa mucho.

Hay un hecho fundamental que no es irrelevante para la filosofía propiamente dicha de Spinoza; un hecho biográfico que se produjo cuando Spinoza aún no había escrito nada: tenía veinticuatro años y fue excomulgado, puesto fuera de su comunidad de pertenencia. Él provenía de una familia judeo-sefaradí. Sus ascendientes habían nacido en España y cuando vino la llamada reconquista tuvieron que emigrar de manera forzosa. Algunos judíos se convirtieron al cristianismo; cuando se los designaba con amabilidad se los llamaba *cristianos nuevos*, cuando se los designaba de manera peyorativa se los llamaba *marranos*, que significa ‘cerdos’. Pero no fue posible sostenerse mucho tiempo en esa condición de «cristianos nuevos» y muchos acabaron migrando a Portugal, donde hubo un proceso similar al que ya había sucedido en España. No pudieron permanecer más ni siquiera como judíos conversos y la mayoría fue a los Países Bajos, mientras que una población judía muy importante migró a pueblos y ciudades de Turquía y Grecia, como Salónica o Tesalónica.

De manera que la cuestión de las lenguas de Spinoza no es irrelevante. Sus lenguas maternas eran el español y el portugués. Más tarde aprendió holandés —al parecer, de manera imperfecta—, por el simple hecho de vivir en Holanda. En la escuela Talmud Torá, que era la escuela de formación que había en el barrio judío de Ámsterdam, aprendió el hebreo y, luego, cuando tenía catorce o quince años, el latín. Y esto es muy importante, pues escribe su obra filosófica en esta última lengua. Se trataba de un latín accesible en su lectura porque es del siglo xvii (no es el de Cicerón ni el de la Alta Edad Media) y porque es un latín muy impuro. Hay filólogos que han creído encontrar en las filigranas del latín de Spinoza el judeoespañol y el portugués. Es decir: se sugiere que Spinoza pensaba en español o portugués —en la estructura de sus lenguas maternas— y escribía en una lengua adquirida de forma tardía.

La excomunión de la sinagoga se produjo en 1656, cuando Spinoza tenía veinticuatro años. Se ha conservado el acta de esa excomunión, que en hebreo se designa con la palabra *herem* y que, a grandes rasgos, significa ‘proscripción’, pero también ‘destrucción, aniquilación, anatema, amputación’. Es una palabra tremenda porque prescribe la puesta al margen de la completa comunidad que había sido conformada en Ámsterdam, en este caso. Era el barrio donde vivían los judíos,

había una sinagoga, una escuela, un mercado. La puesta fuera de ese sistema de vínculos implicaba una destrucción social, económica, psicológica y hasta física. Uno de sus biógrafos antiguos transmite que Spinoza sufrió un atentado a la salida de un teatro, en la que un fanático judío intentó asesinarlo. Logró salvarse porque llevaba una capa más o menos holgada que impidió el cometido de la daga.

Pero es un caso raro, como dice Deleuze: se conocen filósofos que terminan en la hoguera o con atentados, con asesinatos, pero no se conoce ninguno que empiece de ese modo. ¿Por qué Spinoza fue excomulgado? *Excomunió*n significa 'puesta fuera de la comunidad'. Una cosa muy importante es que en el siglo xvii la pertenencia religiosa es la principal, no la ciudadanía política. Uno era cristiano —calvinista, en el caso de Holanda—, judío o musulmán. Por tanto, la puesta fuera de la comunidad de pertenencia significaba casi el fin del mundo, una especie de arrojó al vacío. En mi opinión, este hecho no es irrelevante para la filosofía propiamente dicha de Spinoza, pues es en esencia una filosofía de la comunidad, un anhelo y una búsqueda de ella, de un tipo de comunidad diferente a la comunidad de pertenencia —que es identitaria, esencialista, sustantiva—, una comunidad que yo llamaría *política*.

Spinoza aprende latín con un personaje muy curioso y fundamental en su itinerario filosófico: Franciscus van den Enden, un exjesuita que vivía en Holanda y tenía una especie de escuela de formación donde enseñaba latín a través de representaciones teatrales. Se sabe que Spinoza actuaba en obras que se montaban en el teatro municipal de Ámsterdam —por ejemplo, representaban a Séneca, Terencio o Salustio; es decir, clásicos del teatro latino— como una manera de internalizar las estructuras gramaticales del latín. De este modo, entre otras cosas, Spinoza fue actor y aprendió la lengua latina por medio del teatro (Proietti, 2010).

Lo cierto es que Van den Enden forma parte de una corriente que en el siglo xvii se conoce como *libertinismo*. En esa época, el libertinismo era un concepto que tenía que ver con el libre pensamiento y con el ateísmo. Cuando la gente escuchaba esta palabra no imaginaba necesariamente un libertinismo de las costumbres —sadiano, por ejemplo—, más propio del siglo xviii. Se trataba de un libertinismo que se acompañaba del adjetivo *erudito*. Era sinónimo de libre pensamiento o de filosofía no subordinada a la religión. Van den Enden, que había sido jesuita, era un libertino en este sentido.

En los años setenta, los escritos de Van den Enden fueron hallados en la biblioteca nacional de París. Los investigadores que hicieron este hallazgo llegaron a sugerir que las principales ideas de Spinoza estaban ya en Van den Enden y que, de alguna manera, era uno de sus discípulos (Klever, 1990). La manera de ver esto es un poco exagerada, pero de todas formas se trata de un descubrimiento muy importante para la historia del spinozismo. Es muy probable que además de enseñarle el latín (que le abría el mundo filosófico europeo), Van den Enden le haya hecho conocer el pensamiento de Hobbes, de Nicolás Maquiavelo, la tradición atomista, el poema de Lucrecio sobre la naturaleza, a Descartes mismo. En otras palabras, es probable que haya sido el *corruptor* de Spinoza.

Se sabe muy poco de la vida de Spinoza tras la excomunión. Debió ser duro, me imagino. De los tres o cuatro primeros años, lo que sí sabemos es que se tuvo que ir de Ámsterdam, pues se le hizo imposible la vida en la ciudad donde había recibido tanta hostilidad. En algún momento se fue a vivir a un pueblo llamado Rijnsburg y ahí se vinculó con *círculos liberales*, con colegiantes, que trataban de conciliar la teología cristiana con el cartesianismo, el libre examen y la creencia en un Dios natural. Eran cristianos a los que se llamó *cristianos sin iglesia*; anticlericales que profesaban un comunismo primitivo y el acceso directo a la Sagrada Escritura. Ese era el ideario del círculo en el que se movía Spinoza.

Hay un texto —probablemente, el primer libro de Spinoza— que se llama *Tratado de la reforma del entendimiento* (2006), escrito cerca de 1658, justo después de su excomunión. A mi modo de ver, las cinco primeras páginas de ese libro —el llamado *proemio*— es una excelente introducción al spinozismo porque contienen mucha intensidad, están escritas casi en clave existencialista, y donde Spinoza narra en primera persona —con un tono cartesiano, del Descartes (1993) de las *Meditaciones metafísicas*— los motivos de la irrupción de la filosofía, de la opción por la filosofía, y por qué decide romper con su manera habitual de vivir y dar un salto sin red —podríamos decirlo así— hacia ella. Es un texto vertiginoso, breve, pero de una intensidad muy particular, que se podría estudiar casi palabra por palabra.

El término usado por Spinoza el título de esta obra es *emendatio*. Se trata de una palabra latina que designaba el trabajo que hacían los copistas sobre la página cuando había una errata; un trabajo artesanal, una intervención materialista sobre, precisamente, una materia delicada para restituir el blanco y reescribir encima.

Ese texto quedó inconcluso. Se cree que el segundo escrito de Spinoza fue una especie de proto-*Ética* que se llama *Tratado breve de Dios, el hombre y su felicidad* (1990). No está escrito de manera geométrica, pero la tesis fundamental de la *Ética* (la identidad de Dios y la naturaleza) ya la encontramos allí. Es un texto cuyo original —que presuntamente se perdió— no está en latín; solo contamos con una traducción holandesa hallada en el siglo xix, que hoy forma parte de la obra canónica de Spinoza. Es decir: toda la obra de Spinoza está escrita en latín a excepción de este libro en holandés y cuyo texto autógrafo no se conoce.

Contamos con una fuente fundamental para la reconstrucción tanto biográfica como conceptual del spinozismo en su epistolario (Spinoza, 1988). Las primeras cartas son de 1661, por eso es que hay un vacío entre 1657 y 1661, años de los que sabemos muy poco qué sucedió con la vida de Spinoza. Vale destacar que para un filósofo del siglo xvii las cartas eran parte de la obra. Por supuesto, se cuellan asuntos particulares, personales o privados, pero sobre todo eran intercambios científicos. Y es muy probable que la edición de las cartas haya suprimido de la publicación algunas que podían considerarse comprometedoras. Es decir: se procuraba incluir solo las que tenían un interés filosófico y científico; es probable que los amigos que editaron la obra de Spinoza sacaran algunas cartas. Por ejemplo, no hay ninguna con Van den Enden, con tuvo un vínculo estrecho. Tampoco hay ninguna con Johan de Witt, que era el gobernante republicano holandés con quien quizás tuvo una vinculación, ni con un discípulo de él que se llamaba Adriaan Koerbagh, un spinozista radical y que murió en prisión, después de ser condenado por sus ideas.

Lo cierto es que el epistolario con el que contamos es deliberadamente científico, pero encontramos indicios involuntarios de algunas cosas personales. A través de esta publicación sabemos que en 1665 comenzó a escribir «Mi filosofía», que quizás sea la *Ética* (nombre que, según algunos, no pertenece a Spinoza, sino que fue puesto por los editores de la obra después de su muerte). Sabemos también por las cartas que la redacción de esa obra se interrumpió para dar prioridad a la escritura de un libro de intervención, que puede ser un panfleto político o un libro de intervención militante sobre una coyuntura dada. Me refiero al *Tratado teológico-político* (1986b)², una intervención coyuntural que estaría destinada a con-

2 En adelante nos referiremos a él como TTP.

vertirse en uno de los libros más importantes en la historia de la filosofía. Pero la intención de Spinoza era producir un efecto en el contexto político holandés, que era complejo y en el que había muchas cosas en juego. Spinoza interrumpe la redacción de la *Ética* y escribe el TTP, lo publica en 1670 sin su nombre y con un falso pie de imprenta, como un libro clandestino. Tenía un amigo que se llamaba Jan Rieuwerts, propietario de una librería y una editorial que publicaba libros clandestinos, libertinos y también la obra de Descartes —dicho de otro modo, libros peligrosos—. Lo hacían con cierta cautela para no ser detectados como responsables de esa puesta en circulación. Por tanto, la edición clandestina tenía evidentes propósitos políticos.

Antes del TTP y del comienzo (o continuación) de la redacción de la *Ética*, hay un libro de Spinoza que es el único que publicó con su nombre; se llama *Principios de la filosofía de Descartes*. Si bien lo firmó con su nombre, le encomendó a un amigo la redacción de un prólogo que debía aclarar que no se trataba de ideas propias, sino de una exposición —que escribió de manera geométrica— de las de Descartes. Publicó también el TTP, pero anónimo. El único libro que Spinoza publicó con su nombre viene con un agregado: «por Benedictus Spinoza, ciudadano de Ámsterdam». Ese «ciudadano de Ámsterdam» es muy conmovedor, porque se trata de un anhelo imposible y da testimonio de que eso es lo que quería ser: un ciudadano, un amstelodamense. Pero Spinoza, ya no judío para los judíos y judío para los no judíos, estaba en una especie de limbo.

Siempre por vestigios del epistolario, sabemos que en 1675 la *Ética* estaba lista y que se la llevó a su amigo Rieuwerts no desde Voorburg, sino desde La Haya, que es la última ciudad en la que Spinoza vivió y en la que moriría dos años más tarde. En julio de 1675 le escribió a Henry Oldenburg que él mismo llevó el manuscrito de la *Ética* a Ámsterdam para su impresión. Dos meses más tarde, volvió a escribirle para decirle que en toda la ciudad se había desatado el «rumor» de que estaba en prensa un libro que buscaba demostrar que Dios no existe. Hay que tener cuidado con los rumores. En este caso, no solo lo habían puesto a circular teólogos, sino —dice Spinoza en la carta— «esos estúpidos cartesianos», que en secreto simpatizaban con su filosofía y ahora la denostaban públicamente para no ser acusados de spinozismo. A veces, los que se creía que eran amigos son los peores, ¿no? Como quiera que fuese, Spinoza decidió suspender la edición y se volvió con el manuscrito a La Haya, donde quedó guardado en un cajón hasta su muerte.

Spinoza murió en 1677, cuando aún no había cumplido cuarenta y cinco años, probablemente a causa de un tipo de tuberculosis originada en el daño a los pulmones por inhalar el polvillo del vidrio, porque Spinoza se ganaba la vida puliendo cristales —en realidad, no lo hacía solo para ganarse la vida, sino también por interés científico, muy atento en la revolución óptica que tiene lugar en Europa y en Holanda en particular—. Además de la *Ética*, las cartas y las otras obras que ya mencionamos, Spinoza dejó antes de morir el *Tratado político* (1986a)³ —también inconcluso— y una *Gramática hebrea*. Es muy curioso que alguien que se está por morir, después de haber pensado una gran obra filosófica, escriba una gramática. Spinoza murió a comienzos de 1677 y casi de inmediato sus amigos se pusieron a trabajar en una edición a contrarreloj. Hacia fines de ese año lograron publicar una edición holandesa y otra edición latina, que empieza a circular por toda Europa.

Echemos un vistazo a la *Ética*. El título completo es *Ética demostrada según el orden geométrico* (1980). Un libro muy curioso, escrito en latín, a la manera de los geómetras, inspirado en Euclides. *Elementos* fue un libro fundamental para muchos filósofos del siglo xvii como Hobbes, por ejemplo. Pienso que Spinoza recurría a las matemáticas por un anhelo de claridad. Ese anhelo era compartido por otros filósofos del siglo xvii, quienes consideraban que gran parte de las disputas inciertas son infértiles por oscuras y faltas de rigor.

Spinoza (1980) dice algo muy simple: somos parte de una sola cosa, a la que llama *sustancia*, *naturaleza* o *Dios* de forma indistinta. Define a los seres humanos y a todas las cosas, a todos los modos finitos como una *pars naturae*, una parte de la naturaleza. Varias décadas más tarde, en el comienzo del siglo xviii, John Toland inventó una palabra para designar la filosofía de Spinoza. Se trata de una palabra que Spinoza no conocía, pero que se asocia a su nombre y a su pensamiento casi de manera indistinta: Toland escribe el *Pantheisticon* (2024), palabra que sugiere que «todo es Dios». En sentido estricto, eso sería el panteísmo. Sin embargo, se trata de un término que tiene técnicamente algunos problemas para designar con él a la filosofía de Spinoza. Por eso algunos autores han hablado de *panenteísmo*. En Spinoza no todo es Dios; es decir, no dice que todo es Dios, sino que todo es *en* Dios (*in Deo*). Es una diferencia sutil, pero muy importante.

3 En adelante nos referiremos a él como TP.

Spinoza rompe con una idea hegemónica en la tradición e historia de la filosofía, desde Aristóteles en adelante y hasta Descartes mismo. Rompe con la idea de que el mundo está constituido por una pluralidad de sustancias. Eso también constituye nuestro sentido común; tendemos a creer que el mundo es una conexión de cosas a las que consideramos sustancias. Para Aristóteles, cada cosa, por decir así, tiene una sustancia y hay una experiencia de *sustancia empírica*, valga la redundancia. Esto que filosóficamente está formulado por Aristóteles de manera muy cuidada, muy estricta, tiene una extensa deriva a lo largo de los siglos hasta llegar a Descartes.

En Descartes también hay una idea de que el mundo está constituido por una pluralidad de sustancias, pero con una modificación importante respecto a la tradición aristotélica y escolástica. Descartes dice que lo que llamamos *extensión*, las cosas materiales, no son más que modificaciones de una sustancia única a la que él llama *sustancia extensa*, que se explica por sí misma, que es en sí. Después está la *sustancia pensante*, que es cada uno de nosotros en la medida en que somos una cosa que piensa. Por tanto, hay un pluralismo sustancial; cada ser humano es una sustancia y la sustancia extensa a la que pertenece mi cuerpo es otra sustancia, pero mi cuerpo no es sustancia, es una modificación de la sustancia extensa. Por tanto, hay un pluralismo sustancial, aunque mucho más acotado que el pluralismo aristotélico.

Spinoza, en cambio, sostiene que no hay más que una sustancia única y deduce su unicidad. De hecho, comienza las primeras proposiciones de la *Ética* hablando de *una* sustancia, con el artículo indeterminado. No llega a la sustancia de manera inmediata, no se instala en ella de golpe; hay una deducción de la sustancia, no un punto de partida. Llega con la mayor rapidez posible, eso sí, a la idea de una sustancia única cuya esencia está constituida por infinitos atributos que expresan su esencia. Para Spinoza *esencia* significa 'potencia', no otra cosa. ¿Potencia de qué? De producir infinitas cosas de infinitos modos. De manera que los atributos —de los cuales solo conocemos dos, la extensión y el pensamiento, pero hay infinitos— constituyen a la sustancia, cuya potencia productiva es infinita.

Infinito es la gran palabra de Spinoza; se trata de un concepto barroco. La *sustancia* de Spinoza es completamente indeterminada o infinita. No es posible tener una experiencia empírica de la sustancia, solo es posible percibir de manera empírica o representar lo que

es determinado, lo que es finito, los modos finitos, un cuerpo o una idea. Pero la sustancia no, la sustancia no es algo. ¿Qué quiere decir *indeterminado*? Traten de imaginar algo indeterminado; *algo* indeterminado es casi una contradicción a los términos, pues *indeterminado* quiere decir 'sin límites'. No hay algo que sea indeterminado. Solo lo que no es algo puede ser indeterminado. La sustancia lo es. O Dios, o la naturaleza como potencia infinita e indeterminada, que, por tanto, no puede ser imaginada, sino solo pensada.

La parte I de la *Ética* se llama «Sobre Dios» o «Acerca de Dios» (*De Deo*). Es muy importante tener en cuenta que el Dios de Spinoza no es persona, no es creador; no hay aquí ninguna *creatio ex nihilo* como en la teología judeocristiana, sino que hay una eternidad del mundo y una eternidad de Dios y de la naturaleza. No hay origen ni fin en la ontología de Spinoza. Los dos atributos —dice Spinoza (1980)— que constituyen a Dios son *pensamiento* y *extensión*, pero Dios no es una cosa que piensa, no es un ser pensante, Dios no piensa. Dios es pensamiento y es extensión. El Dios de Spinoza no es sujeto, eso quiere decir que no es una cosa que piensa; es sustancia.

El Dios de Spinoza no es un Dios teleológico. No solo carece de origen, sino que tampoco tiene finalidad alguna, no es omnisciente, no es persona, no es moral, no es justo, no castiga ni premia, no crea. Spinoza usa una palabra que no es de él —tiene cierta circulación en la filosofía medieval, por ejemplo, en Francisco Suárez (1960)—: la palabra *inmanencia*, que significa 'permanecer en'. *Inmanencia* designa un modo de producción ontológico.

En la historia de la filosofía hay explicaciones del mundo por distintos modos de producción. Por ejemplo, la idea judeocristiana de creación plantea que hay un Dios que de la nada (no de su propia persona) extrae el mundo, pero no tiene nada que ver con él; es su creatura. Para Spinoza es una idea completamente antifilosófica, pues una cosa no puede ser causa de otra con la que no tiene nada que ver. Esto nos va a servir para explicar algo que es muy importante para la psicología: un cuerpo no puede ser causa de una idea, una idea no puede ser causa de un cuerpo. Un cuerpo no puede tener efectos en el mundo del pensamiento y el pensamiento no puede tener efectos en los cuerpos, porque no tienen nada que ver, no tienen nada en común.

Spinoza dice: «Dios es causa inmanente, pero no trascendente de todas las cosas» (1980, I, p. 18). Dios, en cuanto causa, es una potencia infinita de producir infinitos efectos, que Spinoza llama *modos que permanecen en la causa* o que son dependientes de ella. En

otras palabras, Dios produce de manera inmanente infinitas criaturas que permanecen en Dios, que no son independientes de Dios, que modifican a Dios, que lo afectan. Los modos —es decir: los seres, las cosas, las ideas— no son más que efectos o autoafecciones de Dios (*Dus sive Natura*).

Los distintos discursos de la *Ética* (Spinoza, 1980) comienzan por definiciones. Una definición es una precaución elemental, un recaudo; es como si dijera: «cuando usemos esta palabra, debemos entender lo siguiente». Con ello se procura disminuir las posibilidades de malentendidos, pues Spinoza era bien consciente de que gran parte de las discusiones filosóficas son solo malentendidos. La *Ética* también parte de axiomas. Un axioma es una proposición que no requiere ser demostrada, que es autoevidente. Después están las proposiciones, que son formulaciones de ideas que sí requieren ser demostradas y, por lo tanto, son acompañadas por una demostración.

Asimismo, Spinoza emplea lo que llama *escolios*; textos más libres, que saldrían del orden de razones. Por ejemplo, Deleuze (2021) dice que lo más interesante está ahí, porque desplaza del orden de razones las tesis más revulsivas, más heterodoxas y las pone en los escolios. Si uno lee solo siguiendo los apéndices y los escolios, vamos a tener una «ética del corazón» —así la llama Deleuze—, volcánica, maldita. En el primer plano, Spinoza ponía las proposiciones y las demostraciones para tranquilizar, pero luego habría un juego, una estrategia de redacción que desplaza a un segundo plano lo más peligroso.

La primera definición que da Spinoza es la de un concepto muy importante: causa de sí mismo (*causa sui*). Debemos tener cuidado con no pensar en términos cronológicos, pues no podría haber causa de sí mismo si nos representamos que primero está la causa y luego está el efecto. Estamos en el orden de lo que Spinoza llama *eternidad*. La eternidad de la sustancia significa esto: que no la podemos imaginar, porque imaginar siempre recurre al tiempo y el tiempo es un modo de la imaginación. No es algo que tenga que ver con la naturaleza de las cosas. Entonces, *causa de sí* es un concepto que está fuera del tiempo, un concepto ontológico, un concepto absolutamente fundamental de la ontología de la sustancia. Designa algo que existe por necesidad de su naturaleza. La sustancia es *causa sui*. Un ser absolutamente indeterminado e infinito que es causa de sí mismo en igual sentido en que es causa de todas las cosas. Así es el mundo de Spinoza: somos *en* algo que es absolutamente indeterminado. Spinoza detecta

que solo conocemos dos atributos (extensión y pensamiento), pero los atributos son infinitos porque solo se puede pensar la sustancia como infinita.

Hay un problema filosófico que llega hasta el día de hoy, hasta las filosofías de la mente contemporáneas, que es el siguiente: ¿cómo el cuerpo puede tener efecto en la mente y —sobre todo— cómo el alma puede tener efecto en el cuerpo? António Damásio (1996) indagó este problema del lugar en el cual se comunican esas dos entidades. Para Descartes ese punto de unión era la glándula pineal. Para Spinoza, en cambio, no solamente uno no tiene efecto en el otro, sino que no se unen en ninguna parte; no hay una unión del alma y el cuerpo.

Spinoza dice que la sustancia está constituida por infinitos atributos (pero atención: él nunca se refiere a *infinito* en sentido cuantitativo), de los cuales solo conocemos pensamiento y extensión. En la proposición 7 de la parte II de la *Ética*, escribe: «el orden y conexión de las cosas⁴ es el mismo que el orden y conexión de las ideas» (Spinoza, 1980). Dicho de otro modo, todo lo que sucede en la extensión, lo que sucede en los cuerpos (que la mano se levante, que esto se caiga, que haya un terremoto), sucede con el mismo orden y conexión en el atributo pensamiento. Por lo tanto, no hay una unión de cuerpo y alma, sino que todo lo que pasa en el cuerpo pasa en la *mens*, en el plano de las ideas.

Un filósofo contemporáneo de Spinoza muy importante, Leibniz, inventó una palabra para nombrar esto: *paralelismo*. Según este término, los atributos serían paralelos, no se tocan, no se unen y hay una coherencia lógica en el interior de cada uno de ellos. No hay posibilidad de unidad. Una idea solo puede tener efectos en otra idea y solo puede producir ideas; un cuerpo solo puede producir efecto en un cuerpo y solo puede producir cuerpos. Nunca una idea puede producir un cuerpo (o tener efectos en el orden de los cuerpos) ni un cuerpo puede producir una idea. Esto es fundamental para entender a Spinoza.

Desde Leibniz se habla del paralelismo de Spinoza (aunque él nunca empleó ese término en su propia filosofía). Así como pensamiento y extensión serían paralelos, la misma serie causal tiene registro, de forma paralela, en los otros infinitos atributos que no conocemos. Sin embargo, Spinoza nunca dice que los atributos son paralelos, sino

4 Es decir: de los cuerpos, toda la serie causal que lleva de un cuerpo al otro, de los efectos que los cuerpos se producen entre sí, etcétera.

que lo que sucede en uno de ellos *es lo mismo* que lo que sucede en el otro. Define entonces al ser humano como un cuerpo y una idea de ese cuerpo. La mente es *idea corporis* (idea del cuerpo). Es decir: la mente se halla inscrita en el atributo pensamiento y el cuerpo el atributo extensión. Cuerpo y mente no son dos cosas —ni paralelas, ni dos—. Cuerpo y mente son lo mismo, ya sea visto desde la perspectiva del atributo de pensamiento o del atributo de extensión. Identidad, no paralelismo.

Que cuerpo y mente sean *lo mismo* significa que Dios es una potencia infinita de producir infinitas cosas en infinitos modos. También en este punto Spinoza rompe con la tradición aristotélica: las cosas no se definen por género y especie. Aristóteles sostiene que todos compartimos la misma esencia (que es universal); somos animales racionales, participamos de esa esencia y, en cambio, nos diferenciamos por la existencia. Es decir: mi existencia no es la misma que la de cualquiera de ustedes, pero sí la esencia. Para Spinoza (1980) tanto la existencia como la esencia es singular, y no consiste en un concepto, en un género, en un universal, sino que consiste en un grado de la potencia infinita de Dios. Eso es lo que significa *Dios adentro*; Dios está en cada modo y cada modo está en Dios. La *vis existendi*, la fuerza de existir, la potencia de obrar, la potencia de pensar, la potencia de producir efecto —que Spinoza designa con la palabra técnica *conatus*— es la esencia de cada cosa: una capacidad, una fuerza de permanecer en la existencia, de transformarla, de transformarse, de ser pleno. La esencia, por tanto, es dinámica, y cuando es acompañada por una consciencia de sí se llama *deseo*. El deseo es la esencia del ser humano. Esto implica un escándalo mayúsculo: la palabra que Spinoza usa, *cupiditas*, siempre estuvo vinculada al pecado y al vicio. ¿Spinoza está diciendo que eso es la esencia del ser humano?

A Jacques Lacan le gustaba mucho esta definición de Spinoza y, al parecer, cuando era adolescente tenía empapelada su habitación con las proposiciones de la *Ética* (Roudinesco, 2021). Le gustaba mucho esa idea: el deseo es la esencia del hombre. El deseo es una fuerza que en las obras políticas va a llamar *derecho natural*. *Conatus*, potencia, deseo o derecho establecen una cadena de significados que tiene inscripción en distintos ámbitos, por decirlo así. Un modo o un individuo no es más que una relación de movimiento y reposo que expresa una potencia, un grado de potencia y que tiene una idea de sí. Pero esto es lo mismo, hay una unicidad de la esencia que es una potencia o un deseo, que puede ser visto ya sea desde el punto de

vista de la extensión o del pensamiento. Eso es lo que lo distingue a la *Ética* de Spinoza de una moral: no se trata de una disputa entre bien y mal, sino de una disputa entre activo y pasivo.

En efecto, la actividad y la pasividad establecen modos de existencia. Ser una criatura finita, ser un modo finito, significa estar condenados a la pasividad. ¿Qué significa ser pasivo? Al estar a merced de los infinitos efectos producidos por causas externas, somos pasivos de la acción ajena. Eso es así por naturaleza, la pasión designa una pasividad. No quiere decir quietud ni inmovilidad; significa que no soy causa de mis propios efectos, no soy causa de mí mismo (no soy *causa sui*), sino que soy causado y afectado por otro. Estar en el mundo, para Spinoza, significa estar condenados, estar destinados a ser en medio de una infinitud de causas externas, de personas, de cuerpos, de ideas que nos afectan y que afectan el deseo. Todo eso se resume en la fórmula *ser en otro*.

El deseo va a estar siempre afectado por una exterioridad; hay una constitución transindividual de los seres humanos (Balibar, 2021). Comenzamos por ser transindividuales; es lo mismo que decía Karl Marx, que el ser humano es un conjunto de relaciones sociales, el efecto de una trama, casi nunca consciente de que lo es.

El deseo está siempre determinado, heterodeterminado, exodeterminado. Los deseos para Spinoza no son autónomos; tienen una inscripción transindividual. Todo deseo es un deseo en el mundo, que afecta y que es afectado. Y la consciencia alcanza solo a arrojar luz sobre un mínimo de esas afecciones. Spinoza invita a salir del lenguaje del pecado, del lenguaje del vicio; las pasiones no son vicios ni pecados. Es necesario estudiar el mundo de las afecciones como se estudia cualquier otra entidad natural, como las características del aire, de las tormentas o cualquier otra realidad. Estudiar de ese modo los asuntos humanos significa suspender el *ars vituperandi*, el vituperio de los seres humanos tal y como efectivamente son. Comprender presupone poner en suspenso el moralismo de los teólogos y de los filósofos idealistas.

La ciencia de los afectos significa estudiar a los seres humano como se estudia cualquier otra realidad natural (biológica, zoológica, mineral, etcétera) porque los seres humanos no son el centro de nada, no son —según una célebre expresión de la *Ética*— un «imperio dentro de otro imperio» (*imperio in imperium*), sino que se hallan definidos por el deseo, que está todo el tiempo siendo afectado, pues no hay un deseo igual a sí mismo, independiente de la afección. Por eso no

tiene sentido hablar de un deseo que sea *propio* de manera original, prístino puro. El deseo es siempre de algo o de alguien. Así como en el plano de la ontología Spinoza diluye, deconstruye y desenmascara la ficción del origen y la ficción del fin, en el plano de la vida humana la gran tarea spinozista será la de disipar la ilusión de la libertad comprendida como libre albedrío. Spinoza dice: «los seres humanos se creen libres porque son conscientes del objeto de su deseo, pero no lo son de las causas que hacen que el deseo desee lo que desea» (1980, II, 35, esc.). Es decir: el deseo nunca es autónomo. Por lo tanto, la libertad es una ficción, la libertad es la consciencia de un efecto nada más, en el deseo de causas externas.

Hay, por supuesto, una filosofía de la libertad en Spinoza que es muy interesante; el spinozismo es la construcción de la libertad, pero en un sentido muy diferente al de una libertad de la voluntad. De hecho, no existe la voluntad para Spinoza. Los seres humanos no son sustancia, sino modos de la sustancia. Tampoco son un sujeto ya dado. Hay un proceso de subjetivación que tiene una muy importante dimensión política: comenzamos por ser transindividuales y llegamos a una subjetivación producida, frágil, que resulta de las aventuras del deseo. La pregunta que orienta la vida del deseo es la siguiente: ¿cómo salir de la pasividad, de la impotencia y de la servidumbre connaturales al modo finito, afectado en continuación por una infinidad de causas más poderosas que su poder de perseverar? Solo es posible devenir activo de una manera parcial; nunca le resultará posible a un ser finito construirse completamente activo. Solo Dios o la naturaleza debe pensarse como actividad absoluta. Sin embargo, sí es posible en la vida hacer un trabajo para devenir parcialmente activos, para salir de la pasividad, del poder inmediato de las pasiones que nos capturan, nos arrastran y —como dice Spinoza— «nos hacen fluctuar miserablemente entre la esperanza y el miedo» (1986b, p. 61). Volverse activos significa ser la causa lúcida de efectos en nosotros mismos y en el mundo externo, aunque solo de manera relativa, dado que somos una parte limitada, casi ínfima de la naturaleza.

Platón decía algo que determinó la filosofía occidental: «el cuerpo es cárcel del alma»; el cuerpo nos ancla al mundo de la ilusión, de la apariencias, a esa mezcla de ser y no ser, a la ficción, al imperio de los sentidos. Nuestra alma no puede pensar y llegar a la verdad, al mundo tal como es, por estar, precisamente, capturada en el cuerpo, en la vida sensible. Por lo tanto, es necesario sobreponerse a la vida sensible y acceder al mundo suprasensible. Para Platón, si el cuerpo

actúa, el alma es pasiva, y si el cuerpo es pasivo (si se reduce su espontaneidad), el alma puede pensar. Son realidades inversamente proporcionales. Spinoza invierte este esquema platónico y afirma que, si el cuerpo es activo, el alma (la *mens*) es activa, y si el cuerpo está triste y es pasivo, el alma está triste y es pasiva.

En Spinoza se trata de extender la lucidez, la consciencia o el pensamiento a las causas que nos determinan a nosotros y a lo que hacemos; a las causas que mueven al deseo, que nos hacen querer o preferir ciertas cosas en vez de otras. Las pasiones alegres incrementan el deseo, la potencia, la fuerza de existir. Las pasiones tristes la reducen o la disminuyen. El encuentro con seres y con cosas nunca o casi nunca es inocuo. Dejan marca. Producen efectos de los cuales, en la mayor parte de los casos, no somos conscientes. Esos efectos incrementan nuestro deseo (lo plenifican) o lo reducen. Cuando somos pasivos frente a una causa que reduce nuestra fuerza de vivir, a esa pasión la llamamos *triste*; cuando, a la inversa, somos pasivos frente a una causa que incrementa nuestra potencia de actuar, a esa pasión la llamamos *alegre*. Pero en ambos casos somos pasivos y para Spinoza se trata de dejar de serlo, en la medida de lo posible. Todas las pasiones son afectos, pero no todos los afectos son pasiones, pues existen los que son activos, los que resultan de nuestra propia potencia de actuar, cuando la causa de ese afecto no está fuera de nuestra potencia —como el caso de las pasiones—, sino en nuestra propia potencia.

La ética, dice Deleuze (2004), es el arte de producir encuentros (*oc-cursus* es la palabra que emplea Spinoza). Se trata de un *arte* porque no siempre los encuentros son favorables a nuestra potencia, sino que a veces son desfavorables. No porque aquello con lo que me encuentro sea malo en sí mismo, sino porque lo es para mí, habida cuenta del sistema de relaciones que me constituyen. El modelo que usa Spinoza es el del veneno: el veneno no es bueno ni malo, sino que su constitución es incompatible con la mía y más poderosa. Por lo tanto, descompone mi constitución y me puede producir a muerte. La *Ética* de Spinoza consiste en eso: no comer veneno, en un sentido metafórico, por supuesto. Por tanto, la ética no equivale a una moral de los deberes y las obligaciones, sino que se define como el arte de producir encuentros convenientes con seres y con cosas que se componen con mi potencia de actuar y de evitar encuentros con aquello que, en vez de componerse con nuestra naturaleza, la descompone. Es decir, la ética es una física o una ontología.



Spinoza y la religión

Diego Tatián

Spinoza es un filósofo que se propone pensar el mundo, pero, sobre todo, comprender la vida humana. Él comprende los asuntos humanos como lo haría con cualquier otra entidad natural. Los humanos no tenemos ningún privilegio respecto al resto de la naturaleza, sino que somos una entidad perfectamente natural que debe ser comprendida del mismo modo que como se comprende cualquier otra.

En la parte III de la *Ética*, que es donde Spinoza (1980) estudia los afectos, dice que estudiará los afectos «como si fuese cuestión de líneas, de superficies, de cuerpos» (p. 182). Por supuesto, los afectos y sobre todo las pasiones nos arrastran a situaciones desgraciadas y a *irracionalidades*, pero eso no quiere decir que no tengan una razonabilidad que pueda ser comprendida.

Spinoza concibe la filosofía como una manera de intervenir en las vidas (individuales y colectivas) para volverlas más plenas. La concibe, en mi opinión, como un bien común. Pero lo cierto es que la mayor parte de los seres humanos viven, encuentran sentido a sus prácticas y a sus ideas, por cosas diferentes de la filosofía. Lo que da sentido a la vida de la mayor parte de las personas no es la filosofía, sino la religión. Para Spinoza (1986b) la religión, en cierto aspecto, es un fenómeno político; lo es en la medida que tiene sus instituciones, en que es común, en que establece un sistema de vínculos entre las personas. Pero vamos a adentrarnos en esto un poco más adelante. Según Spinoza, el punto de partida para pensar la vida humana está designado por una palabra que creo es muy importante en su filosofía, la palabra *experiencia*.

En su primer libro, el *Tratado de la reforma del entendimiento* (2006), Spinoza escribe: «una vez que la experiencia me enseñó que todas las cosas de la vida común son vanas y son fútiles» (p. 44), por lo que es un texto que parte de la experiencia. Ese tono no aparece luego en la *Ética*, pero aquí estamos ante un texto escrito en primera persona. Recordemos que Spinoza acababa de ser excomulgado. Ante esta frase hay dos cosas que preguntarse: la primera es si la enseñanza de la experiencia es siempre que las cosas son vanas y son fútiles.

Se podría pensar que este texto de Spinoza es una especie de reescritura del *Eclesiastés* del Antiguo Testamento y que remite al pasaje *vanitas vanitatum et omnia vanitas*: todos los esfuerzos de las generaciones humanas van a ser engullidos por el tiempo, son para nada, todo es vanidad. *Vanidad* quiere decir ‘nada’, es exactamente eso; el tiempo devora y destruye todo, y se pierden las cosas de la vida común. La experiencia de la vida común es que las cosas se pierden, las cosas no persisten: es la vanidad.

Por lo tanto, esa es la experiencia que desencadena el discurso filosófico. Los filósofos han detectado muchas cosas como el origen de la filosofía: los griegos hablaban del *asombro*; la filosofía contemporánea, de la *angustia*. Pero Spinoza (2006) dice que lo que desencadena el discurso filosófico es una experiencia de la vanidad de las cosas. Sin embargo, tal vez no siempre es esta experiencia de la vanidad lo que pone en marcha la filosofía. Vamos a introducir ahora una palabra central en la crítica spinozista de la religión, aunque sea para reencontrarla más adelante: la *superstición* —que en Spinoza no se identifica con religión—. Al igual que la filosofía, la superstición es el resultado de una experiencia. Lo primero a decir es que la superstición es algo natural en la vida humana. Estamos inclinados a ella y a pasar de una a otra. No se trata de un vicio o pecado; no hay que escandalizarse por la superstición, ni moralizar contra ella, sino comprenderla desde dentro. Lo que la explica es la experiencia del miedo, que es una pasión fundamental —tal vez la fundamental—, a la vez teológica y política.

El miedo y la esperanza son pasiones teológico-políticas. Por ejemplo, la experiencia del miedo a perder las cosas que poseemos, a perder la vida, a perder los vínculos, a perder el trabajo, a perder los bienes. La finitud hace que estemos condenados a la imaginación del tiempo y de la contingencia; a la experiencia de la contingencia. Los seres humanos no podemos tener ninguna certeza respecto al futuro, pues son contingentes. La superstición es una forma de estabilizar el tiempo,

de estabilizar el futuro y darle alguna estabilidad a la vida humana. Eso es lo que explica su contundencia y su necesidad. Solo que, para Spinoza, esa forma natural —o inmediata— de estabilizar la vida a la que están inclinados los seres humanos —llamada *superstición*— al final lo que hace es malversar la vida. Tiene una fuente natural, pero malogra las vidas, las empequeñece y no logra su cometido.

La superstición no es solo una creencia equivocada respecto a la naturaleza de Dios, ante todo, es una manera de vivir. Hay que volver a pensar a Spinoza a partir de ese agonismo de la filosofía griega: concebir a la filosofía como una disputa entre las formas de vida. La superstición establece una forma de vida, al igual que hace la filosofía. Para Spinoza —como para los antiguos— la filosofía no es en su esencia un conjunto de conocimientos, sino una manera de vivir.

La última palabra de Spinoza —última no en un sentido estricto, sino por ser lo más elevado a lo que llega su filosofía— es la palabra *experiencia*. En un escolio muy importante de la parte v de la *Ética* (Spinoza, 1980), leemos esta frase enigmática: «sentimos y experimentamos que somos eternos» (p. 376). ¿Qué es esta experiencia de la eternidad? Una cosa es una experiencia pasiva, ser objeto de ella (por ejemplo, de la vanidad de las cosas). Cuando tenemos una desgracia de cualquier tipo somos objeto de una experiencia que quisiéramos no haber tenido. O una experiencia de otro tipo: positiva. En todo caso, lo cierto es que me resulta muy importante distinguir entre una experiencia pasiva de la que somos objeto y una experiencia activa que alcanzamos luego de hacer un trabajo con la filosofía, por ejemplo.

La filosofía es eso que invita a hacer experiencia, una experiencia de la que somos sujetos, una experiencia que requiere de nuestra acción y de nuestro activamiento para producirse. Entonces, la experiencia de la eternidad de la que habla la *Ética* (Spinoza, 1980) y la experiencia de la vanidad de la que habla el llamado proemio del *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza, 2006) son dos experiencias distintas que están en los extremos de la filosofía. La experiencia de la filosofía no sucede como suceden otras (por ejemplo, la pobreza, la muerte, la riqueza, la alegría, la vanidad; esas son cosas que nos suceden a nuestro pesar), en cambio, es una experiencia que es posible hacer y que resulta de un trabajo.

Este escolio que comentamos se vincula a otro escolio de la misma parte, donde Spinoza (1980) escribe: «quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene una *mens* cuya mayor parte es eterna»

(p. 387). Vimos que esta frase de alguna manera se condice con esa enmienda que hace Spinoza tanto del platonismo como de sus inversiones para mostrar que cuerpo y alma (*mens*) son lo mismo, ya sea visto desde un atributo o desde el otro.

Por lo tanto, la experiencia de la eternidad —de una *mens* que es eterna— tiene que ver con la vida del cuerpo. Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas tiene un alma o una mente cuya mayor parte es eterna. Es decir: la eternidad no es algo que va a suceder, por ejemplo, después de la muerte, no tiene nada que ver con la inmortalidad. Los seres humanos no somos inmortales, tenemos una duración. Lo que es posible hacer en esa duración es una experiencia de la eternidad, una experiencia de la eternidad que sucede en vida y que no es independiente de la vida del cuerpo. Es a esa experiencia a la que nos llama la filosofía. Es decir: si tomamos ese matiz entre experiencia pasiva y experiencia activa, a la experiencia activa la llamaría *experimentación*. La filosofía es una experimentación existencial porque no da recetas, no enseña, sino que invita a pensar y a experimentar por el propio cuerpo; que no sabemos lo que puede, al igual que no sabemos lo que puede nuestra mente. Entre estos dos extremos del arco de la experiencia sucede la filosofía y su disputa con la superstición o, dicho de otro modo, sucede la vida humana.

Hay otras acepciones de la palabra *experiencia* que son muy interesantes. Creo que los textos fundamentales —con los que podríamos componer una introducción a Spinoza— son el *Tratado de la reforma del entendimiento* (2006), el prefacio del ТТР (1986b) y el apéndice de la parte I de la *Ética* (1980). Es en el apéndice donde Spinoza destierra las causas finales y muestra que el prejuicio teleológico es la matriz de todos los demás prejuicios; es decir, la sustancia, la naturaleza, el ser no va a ninguna parte, no está regido por ninguna finalidad. Este prejuicio es, en realidad, lo que lleva a la lógica del Dios trascendente como asilo a la ignorancia. Cuando desmonta el Dios persona de la tradición judeocristiana —un Dios que infunde temor y esperanza, que castiga y que premia—, usa también el término *experiencia*:

Les ruego que consideren en qué ha ido a parar todo este asunto, en medio de tantas ventajas naturales, los hombres no han podido dejar de hallar muchas desventajas, como tempestades, terremotos, enfermedades, etcétera. Entonces han afirmado que ello ocurría porque los dioses estaban airados a causa de las ofensas que los seres humanos les inferían, o a causa de los errores cometidos en el culto, y aunque la *experiencia* proclamase cada día e hiciera patente con

infinitos ejemplos que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido de este inveterado prejuicio (Spinoza, 1980, p. 98, los destacados son nuestros).

Nos está diciendo que, al parecer, los seres humanos no aprendemos de la experiencia, pues ella enseña que los buenos no están a salvo de la desgracia por serlo. Hay una ceguera frente al absurdo del infortunio, por decirlo así. La lógica que adjudica el castigo y la desgracia a una especie de insuficiencia en el culto, de desobediencia o de culpa, en realidad no se atiene a la experiencia de las cosas. También la superstición nace de una experiencia de la vanidad, pero, a la vez, de forma oculta, enmascara la comprensión de la experiencia.

A continuación, quisiera introducir un término que me parece que es fundamental y en el que quisiera detenerme. Es un término muy antiguo que tiene su origen en la filosofía griega. En Spinoza, quien lo toma de Maquiavelo, tiene cierta centralidad; me refiero al concepto de *fortuna*. Se trata de un concepto central. Una de las posibilidades inevitables de la fortuna (no en el sentido de 'riqueza', sino en el sentido de 'azar', de 'lo impredecible') es el infortunio o, como lo llamamos recién, la desgracia. El infortunio es la fortuna que es adversa. Es la experiencia de la fortuna en la medida que es perjudicial para nuestra propia utilidad y nuestros propios intereses.

Hay un vínculo estrecho entre experiencia y fortuna. Spinoza (2006) dice que lo enseñado por la experiencia es la vanidad, la impermanencia. La experiencia de dejar de tener lo que teníamos, de dejar de amar lo que amábamos, o que lo que amamos nos deja de amar. En fin, esa impermanencia, que es incontrolable, posee un núcleo fundamental que considerar.

Los seres humanos estamos a merced del tiempo, somos sus juguetes. El tiempo es como si fuera una divinidad a la que le gusta jugar con las vidas —sobre todo con las que persiguen lo que los autores clásicos llamaban «los bienes inciertos de la fortuna»—. Como para el pensamiento clásico, para Spinoza (2006) los bienes de la fortuna son básicamente tres. Es decir: si nos preguntamos por qué los seres humanos hacen lo que hacen, hay tres grandes poderes sobre la vida humana que las arrastran a hacer cosas o a omitir hacerlas. Esas fuerzas o esos poderes son la avaricia —el deseo de bienes materiales—, la libido —el deseo de placer— y la ambición —el deseo de dominación sobre los demás o de gloria—. No son fuerzas excluyentes, sino todo lo contrario.

La experiencia de la vanidad es experiencia del poder que tienen estas fuerzas sobre la vida humana y sobre el deseo. Los bienes que prometen son *inciertos*, jamás podemos tener seguridad sobre ellos. Por supuesto, hay una estrategia de la vida humana para conservar los bienes de la fortuna, pero es absolutamente insuficiente para lograr su propósito.

Spinoza conoce en detalle de qué se trata eso. En las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento* (2006), cuando estaba buscando qué hacer a partir de la revelación de la experiencia de la vanidad, se pregunta si hay algo que no sea vano, que no esté a merced de las variaciones de la fortuna. Se trata de un texto retórico que pone en escena una vacilación surgida de una experiencia que ha conmovido su vida: la expulsión de su comunidad de origen, una experiencia de exclusión radical, de vacío, de haberlo perdido todo. Es a partir de ello que Spinoza da un salto sin garantías hacia la filosofía.

La filosofía es una apuesta y Spinoza la presenta así, como algo que no otorga ninguna garantía y que exige abandonar todo lo que es incierto y forma parte de la vida común. Los términos de esa apuesta no carecen de dramatismo:

me parecía, además, que esos males, los males de los bienes inciertos, provenían de poner toda la felicidad o infelicidad —o, mejor dicho, la expectativa de felicidad— en una sola cosa, es decir, en la cualidad del objeto al que estamos ligados por amor. En efecto, lo que no se ama, no engendra nunca disputas ni tristezas si se pierde, ni envidia cuando otro lo posee, ni temor ni odio; en una palabra, ninguna conmoción del alma, pero ocurre todo esto cuando amamos cosas perecederas (Spinoza, 2006, p. 47).

Este pasaje parece un pequeño tratado sobre el amor.

Spinoza dice en un axioma: *homo cogitat*, los seres humanos piensan. Un axioma es algo tan evidente que no requiere ser demostrado. También se podría decir: «los seres humanos aman», y considerar esta proposición como un axioma. Es ahí donde Spinoza dice que está el problema, porque si no amáramos, no experimentaríamos la vanidad de las cosas. El concepto de amor en Spinoza no debe ser pensado en el sentido de amor romántico. Es definido de manera geométrica como una alegría acompañada de la idea de su causa (Spinoza, 1980); y el odio, como una tristeza acompañada de la idea de su causa. Es decir, el amor es una inclinación: puede haber amor

a la bebida, al juego, al dinero, al placer, a los honores, a las personas, a los animales. Propone tomarlo así, más como una fuerza física, como una teoría de las atracciones y de las repulsiones.

Entonces, la finitud humana (es decir, ser afectados por infinitud de cosas y situaciones que provocan en nosotros efectos cuya causa no comprendemos) nos hace amar. El amor es una pasión alegre, pero que con facilidad toca en su contrario en la medida en que amamos cosas perecederas. Spinoza (1986b) muestra que muchas guerras, como las de religión, tienen por base el amor; un amor pasional por Dios, donde por ese amor se mata a otro que no cree en ese mismo Dios; se mata por amor al propio Dios que uno cree injuriado si otro cree en otro diferente. Así con todo: se disputa por amor. Las guerras suceden por amor (por amor a la patria, por ejemplo); los duelos de honor por amor a sí mismo o a los seres queridos. Si no existiera esa fuerza ambivalente que es el amor, no habría conflictos, no habría conmociones del alma, no habría impulsos de destrucción. El odio pareciera la otra cara del amor, aunque sea del amor a sí mismo.

Spinoza se pregunta si la tarea de la filosofía es una reforma del amor y no una declinación del amor: toda la felicidad e infelicidad depende de las cosas a las que nos vinculamos por amor, de manera que la reforma del entendimiento deberá estar acompañada por una reforma del amor; es decir, por una reforma afectiva y una reforma de la imaginación. En la parte v de la *Ética*, Spinoza (1980) acuña el concepto de *amor intelectual*, que tiene que ver con la experiencia de la eternidad.

Para Spinoza estamos inmediatamente en el mundo de manera inadecuada, imaginaria. El mundo tal y como lo percibimos es una alucinación, como dice Louis Althusser. Lo que Spinoza llama «primer género de conocimiento» no es un conocimiento, sino un modo en el que las cosas se presentan de forma inmediata a la sensibilidad. Por ejemplo, las cosas se presentan duras, se presentan verdes; se presentan de determinada manera, pero las cosas en realidad no son nada de eso (ni duras, ni verdes, ni calientes, ni suaves, etcétera). Lo que percibimos como cualidades de las cosas, en realidad, no son más que imaginación; es decir, un efecto de las cosas en nosotros. Es algo que sucede *en* nosotros.

En el siglo xvii, la revolución óptica produce una inversión copernicana: sitúa al sujeto en el centro y a los objetos dando vueltas en torno a él. Es decir: las cosas no son ni bellas, ni buenas ni verdaderas, sino que la belleza, la bondad y la verdad son cosas que suceden en el sujeto o, más precisamente, efectos de las cosas en el sujeto, alucinaciones.

Eso pasa con las cosas físicas, con el mundo tal y como está dado. Es en el escolio de la proposición 9 de la parte III de la *Ética* donde esta idea aparece con mayor claridad. Allí Spinoza (1980) dice que «no deseamos, no apetecemos, no estamos inclinados a las cosas porque sean buenas, sino que las cosas son buenas porque las apetecemos, las deseamos y estamos inclinados hacia ellas» (p. 194). Es decir, el deseo —que es la esencia del ser humano— es una usina de producción de valor, de belleza, de verdad y de bondad. Pero las cosas en sí mismas están más allá del bien y del mal, más allá de la belleza y la fealdad. Estas últimas son cosas que suceden en nosotros como resultado de esta inversión copernicana.

El primer género de conocimiento es producido por la imaginación, que es natural a la vida humana: infinitas imágenes (no solo visuales) se producen en nosotros como efectos del impacto de las infinitas causas externas. Esto, que la *Ética* llama «primer género de conocimiento», en obras anteriores se llama también «conocimiento por experiencia vaga» —una experiencia imaginaria inmediata, que colma la imaginación—. En Spinoza, sin embargo, la imaginación no es solo fuente de error, como para Descartes, sino que es considerada una potencia, siempre y cuando no afirme la existencia de las cosas que imagina.

Pero hay otras maneras de conocer que no son puramente imaginarias. Una de ellas es la que Spinoza llama «segundo género de conocimiento». No es un conocimiento por universales, por nociones comunes, sino que es el específico de la ciencia, que podemos obtener de cosas que comparten con nosotros el hecho de ser cuerpos del que podemos formarnos una idea. Solo podemos conocer cosas con las que tenemos algo en común —por ejemplo, ser modos del mismo atributo— y conocer esas cosas es conocerlas por sus causas.

El siglo XVII es un siglo en el que se lleva a cabo una gran tarea teológico-política: desmontar la idea de *milagro*. ¿El milagro qué es? Es un efecto sin causa, una intervención de Dios sobre el orden natural (sobre el orden necesario de series causales), que lo interrumpe y produce algo que no es efecto de una causa natural, sino que pareciera salir de la nada.

El segundo género de conocimiento presupone, en cambio, que Dios se revela más en la necesidad de las cosas que en la interrupción de esa necesidad. La idea de que Dios sería más poderoso si interrumpe la necesidad que si la desarrolla es un puro prejuicio. Al contrario, la potencia de Dios consiste precisamente en explicitar, en explicar,

en expresar, en manifestar la necesidad de su naturaleza. Entonces, conocer por segundo género es conocer las existencias de las cosas en función de causas.

Abro aquí un paréntesis. Spinoza sugiere una muy interesante modificación del principio de razón suficiente, que postula que todo lo que es tiene una causa para ser y también para ser de esa manera y no de otra. Por esto es que la realidad se vuelve inteligible: todo tiene una causa que puede ser investigada y dejarse comprender. Pero Spinoza produce una inversión muy interesante y muy sutil en el principio de razón suficiente, que me parece que tiene muchos efectos políticos y éticos. En vez de solo decir que todo tiene una causa, Spinoza dice que todo produce efectos: cada cuerpo, cada ser humano, cada cosa produce efectos, es una potencia de producción de efectos. Esa manera de formular el principio de razón suficiente es interesante porque considera a las cosas no solo como un efecto, sino también como una capacidad de producir efectos, como una causa, una potencia de afectar. Vivir de esa manera, digamos, es el punto de partida de una autocomprensión y de una comprensión de las cosas. No existe nada ni nadie que no produzca efectos.

Spinoza produce trastocamientos que son connaturales a una filosofía de la afirmación pura. Por ejemplo, la llamada *pregunta filosófica fundamental*, desarrollada primero por Leibniz, luego por Friedrich Schelling y finalmente por Martin Heidegger, suele formularse de este modo: ¿por qué hay cosas y no más bien nada? Podría no haber nada, pero sucede que hay cosas; entonces: ¿por qué hay cosas? En Heidegger es complicado porque la palabra *nada* equivale a la palabra *ser*, pues lo que está tratando de indagar es la *diferencia ontológica*: ¿por qué hay entes y no más bien ser?, ¿por qué hay cosas y no más bien nada? Pero intentemos oírla en un sentido más clásico: ¿por qué hay algo? Esta pregunta es totalmente irrelevante y sin lugar en una filosofía de la afirmación y de la eternidad como la de Spinoza, pues él dice que existe todo aquello de lo que no se dé una causa que impida su existencia. ¡Maravilla! ¿Por qué pensar que lo natural es que no haya nada y lo que debe justificarse es la existencia de algo? Para Spinoza lo natural es la existencia, no la nada; es la positividad de la naturaleza. La naturaleza, o la sustancia o Dios existen porque no hay ninguna causa ni en Dios ni fuera de Dios (porque *no hay* fuera de Dios) que impida su existencia, por tanto, existe. Existe de manera necesaria. Se trata de una prueba *a priori* de su existencia. Cierro el paréntesis que había abierto.

Decíamos que *adecuado* (la palabra que Spinoza usa en vez de la expresión *claro y distinto*) es el conocimiento por causas a partir de nociones comunes, que es un conocimiento de la existencia de las cosas. Pero no es esta la forma más elevada de conocimiento, sino otra, que llama «tercer género de conocimiento» o ciencia intuitiva. Ya no es el conocimiento de las existencias —por ejemplo, mi existencia o la existencia de cualquier cosa—, sino de las esencias de las cosas. La esencia de las cosas que son singulares es también singular, una parte infinitesimal de la esencia infinita de Dios, del poder infinito de Dios, de la potencia infinita de Dios para producir infinitas cosas en infinitos modos; la inmanencia de Dios en cada cosa, en cada modo finito. ¿Por qué vivimos? ¿Por qué producimos efectos? ¿Por qué deseamos? Somos *in Deo* y ese *ser en* es lo que nos mantiene en la existencia. La fuerza que cada ser y cada cosa tiene de existir no le pertenece ni es obra suya.

Una potencia inmanente, que es común como infinita y determinada. Es mía por estar determinada por mi existencia. Entonces, el tercer género de conocimiento para Spinoza es el conocimiento de las cosas, seres o personas en cuanto son en Dios, porque lo que se conoce es su esencia inmanente a la esencia infinita de Dios, la cual es eterna. Si nos conocemos a nosotros mismos como expresiones de la esencia infinita de Dios, siendo *in Deo*, entonces se produce lo que Spinoza (1980) llama una *experiencia de la eternidad*: «sentimos y experimentamos que somos eternos» (v, 23, esc.). Creo que ese sentimiento de eternidad no es continuo ni frecuente, pero basta con que sea posible. Se podría tratar de pensarlo de manera más concreta como una experiencia del pensamiento. Por *pensamiento* entiendo no algo que sucede solo en la filosofía, sino también en el arte, en la militancia, en otras formas de vida.

La *ciencia intuitiva* nos permite entender y conocer nuestra esencia y las de todas las cosas como determinaciones de la potencia infinita de Dios. Es decir: el conocimiento del tercer género no explica a alguien o algo por su causa próxima (por ejemplo, a una persona por el hecho de haber sido engendrada por sus progenitores), sino que los explica en cuanto a determinaciones singulares de la potencia infinita de Dios.

Cuando pasamos al segundo género de conocimiento no abandonamos el primero (la imaginación) y cuando pasamos al tercero no abandonamos el segundo (el conocimiento por nociones comunes). Estamos destinados a la imaginación y, a la misma vez, el tercer

género de conocimiento envuelve el conocimiento científico y, por supuesto, la imaginación. No hay manera de no tener imágenes, de no conocer por imágenes; eso sería ser Dios, ser absolutamente indeterminado. Porque la imagen es un efecto de algo que nos afecta desde fuera, y nosotros elaboramos ese vestigio como una imagen. En el caso de Dios, no hay nada fuera, por tanto, no hay imágenes. Dios es pensamiento. De hecho, *pensamiento* es el nombre de uno de sus atributos. Pero se trata de un pensamiento que no imagina. La imaginación es connatural a la finitud.

A continuación, Spinoza (1980) dice que de ese conocimiento de tercer género brota un afecto muy particular al que designa con la expresión *amor Dei intellectualis* o amor intelectual de Dios (que es muy probable que haya tomado de los *Diálogos de amor* de León Hebreo). Ya muy lejos de los amores pasionales que conducían al odio y a la guerra, gracias a una enmienda del amor —a una *emendatio*— resulta este amor que no puede transmutarse en odio ni generar envidia ni celos. Un amor que es intelectual (no pasional). Una inteligencia que es amante, no despojada de afectividad ni neutra.

Inteligencia amante, amor inteligente... Spinoza construye una especie de oxímoron para referirse a una afectividad inteligente o una inteligencia afectiva. El amor intelectual de Dios es un amor por las cosas y por los seres como expresiones de la naturaleza divina. Lo mismo que antes amábamos con pasión, ahora puede ser amado de manera intelectual. Es decir: la reforma es del amor, de la manera de amar, no solo del objeto del amor. Una vez que esa enmienda se produce, se desvanece —de forma relativa— la inclinación hacia cosas que son inciertas por naturaleza, como el placer, el dinero y los bienes de la fortuna.

Spinoza cree, como casi todos los filósofos clásicos, que la filosofía es una vía por la que los seres humanos tienen la posibilidad de sustraerse del infortunio y la desdicha. En este sentido, puede ser considerado un filósofo clásico, pues comparte con ellos una concepción eudaimonista de la filosofía: la búsqueda de la plenitud, de la felicidad o como se quiera llamar.

Ahora nos queda adentrarnos en la religión, qué es lo que hace con el infortunio y con la fortuna y por qué tiene tanto éxito o importancia en la vida humana. Spinoza cita a Quinto Curcio Rufo, quien retrata la vida de Alejandro Magno. ¿Qué denota el gesto de escrutar las entrañas de las aves para ahí encontrar signos o augurios del resultado de la batalla del día siguiente? Lo que allí se revela es, en efecto, una tentativa

de contrarrestar el poder de la fortuna de manera supersticiosa. Eso sucede tanto en la política como en las vidas privadas, dice Spinoza, pero nadie está exento. La superstición es algo que tiene un poder, no algo propio de gente rudimentaria o bárbara ni definitivamente superada en la historia. Podríamos preguntarnos si la superstición establece los límites de lo que podemos pensar y lo que no. Lo interesante de Spinoza es que nos alienta a pensar cuáles son nuestras supersticiones. Nos invita a no creer que nos hallamos fuera de ellas, porque se trata de creencias y conductas absolutamente naturales (aunque su contenido sea variable), de la que solo en muy raros casos, a través de la filosofía, se puede salir.

Las supersticiones cambian y mutan. El trabajo de la crítica o de lucidez crítica que Spinoza clavó en el corazón del siglo xvii debe ser ininterrumpido porque cada ser humano que nace está por naturaleza inclinado a la superstición. Y, si bien su terreno principal es el de la religión, la crítica spinozista habilita a indagar otro tipo de supersticiones que capturan la imaginación, los deseos, las pasiones y la afectividad de las personas. La crítica de la superstición puede serlo de cualquier sistema de dominación que se vale de ella para perpetuarse.

Como siglos más tarde lo haría Marx, Spinoza —también materialista en esto— postula una secundariedad de la consciencia. Marx decía que ningún ser humano es lo que ese ser humano piensa de sí mismo; las consciencias suelen ser falsas, hay un *pseudos* que la afecta y por ello no es la que determina al ser, sino que es el ser el que determina a la consciencia. En ese presupuesto materialista, Marx apoya el trabajo que llama «crítica de la economía política». La crítica reconduce lo que aparece manifiesto a lo que está latente y no aparece en la consciencia. Marx dice exactamente eso: la consciencia es el efecto de un conjunto de relaciones sociales por las que estamos constituidos. Ahora bien, si esto es así, podemos considerar también a Spinoza como un filósofo materialista, no en el sentido metafísico de la palabra, sino por comprender al mundo como un conjunto de fuerzas en conflicto que generan ideas o formas de consciencia que no son independientes de esas fuerzas ni se explican por sí mismas. Por lo tanto, se tratará de poner en marcha una genealogía de los contenidos de la consciencia.

En este sentido, entonces, el deseo —y, por lo tanto, la consciencia— está siempre heterodeterminado, exodeterminado. El deseo no es autónomo, nadie desea lo que quiere. Siempre es deseo de algo por lo que está afectado; no hay un deseo puro, no hay un deseo idéntico

a sí mismo, es siempre deseo de algo. Por lo tanto, no tiene ninguna relevancia para Spinoza pensar en términos de desalienación: el problema no es que el deseo esté alienado y se trate de desalienarlo; como si debiera desear determinada cosa, pero desea otra, y así el trabajo político —el trabajo de la crítica— consistiría en revelar y recuperar un presunto deseo incontaminado y primigenio, original. El trabajo sobre el deseo —o la política como trabajo sobre el deseo— es una intervención sobre una superficie de causas y efectos del deseo para su enmienda o para producir un desvío —un desplazamiento de lo que lo determinaba— de manera materialista. Pero no consiste en el descubrimiento de un deseo bueno, sino una confianza en la filosofía como abierta a cualquiera y como potencia de producir formas de vida no supersticiosas, en las cuales el poder de las causas externas o el poder de la fortuna sea reducido.

Deleuze dice que no solo las maneras de vivir producen maneras de pensar —dicho de otro modo: nadie piensa lo que quiere; no piensa igual un rico que un pobre, un capitalista que un obrero, una persona que está en una situación de adversidad radical que otra en situación de dominación, etcétera—, sino que también, de forma circular, las maneras de pensar producen maneras de vivir. Esa es la confianza en la filosofía: no creer en su autonomía como si fuera una evidencia, nunca abandonar el materialismo que desconfía de esa autonomía y, a la vez, reconocer la materialidad de las ideas, el poder de las ideas, la potencia de la filosofía.

Quisiera leerles las primeras líneas del TPP (Spinoza, 1986b):

Si los seres humanos pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o bien si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar de forma lamentable y casi sin cesar entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa (p. 61).

Es de una claridad extraordinaria. Se trata de una constatación que no solo vale para la religión, sino también para la política. La credulidad tiene que ver con motivos humanos, demasiado humanos: la esperanza, el miedo, los reveses de la fortuna, la incapacidad o la falta, la dificultad de seguir un criterio firme para pensar o para actuar. Esa vulnerabilidad humana es algo completamente natural,

pues nos hallamos por naturaleza inclinados a la superstición, pues somos modos finitos, que tememos y esperamos.

Ahí empieza el problema, porque para Spinoza la superstición es una entidad teológico-política. Este libro viene a desenmascarar y desmontar una forma de poder que tañe de alguna manera la cuerda de la debilidad humana para asentar allí una forma de dominación. Apunta así a un poder, a una clase muy particular que estimula un cierto régimen de pasiones para perpetuar un estado de dominación. Lo que Spinoza procura es indagar esto de forma crítica. El TTP es un libro de intervención, redactado en un momento en el que Europa había quedado sacudida por las guerras de religión, y decide tomar por objeto de reflexión la Biblia para solo preguntarse: ¿cómo puede ser que un libro que trae un mensaje de amor sea una fuente de odio?

Se trata de hacer algo con y sobre ese libro tan fundamental para la vida humana durante tantos siglos. En primer lugar, se trata de aprender a leerlo. El gran problema de la Sagrada Escritura es que ha sido mal leída, pues ha sido enseñada por los teólogos como un libro teórico que se arroga la pretensión de establecer cuál es la naturaleza de Dios, de las cosas y del mundo, como si contuviera verdades teóricas y, por lo tanto, entra en colisión con la filosofía y con la ciencia. El problema, dice Spinoza, es que la Biblia no es un libro teórico. La Biblia ni siquiera es un libro, sino un conjunto de libros escritos en muchas lenguas (araméo, sánscrito, hebreo y griego en algunas partes del Nuevo Testamento), que expresan la idiosincrasia y la imaginación de los pueblos que lo escribieron más que la naturaleza de Dios.

Spinoza dice que la Biblia es, en efecto, un texto sagrado porque enseña una sola cosa: la necesidad de amar a Dios y amar al prójimo. Es decir: el carácter sagrado de la Biblia es una verdad práctica, no una verdad científica o teórica. Es una indicación práctica, la predicación de una forma de vida conducida por el amor, pero nada dice de la naturaleza de las cosas. La Biblia es necesaria porque la mayoría de las personas viven de manera prefilosófica; de lo contrario, no sería necesaria. Si el mundo estuviera compuesto por filósofos y filósofas, no sería necesaria la religión en general, como tampoco haría falta un Estado o una moral prescriptiva. Pero, puesto que esto no es así y los seres humanos —o la mayoría de los seres humanos— estamos inmediatamente sumergidos en lo que Spinoza llama *communis vita* (vida común), arrastrados por los bienes inciertos de la fortuna, se vuelve necesario un texto de vida como la Biblia, cuyo propósito no es entonces la verdad, sino la obediencia.

Según Spinoza, la Biblia tiene una gran importancia para la vida humana en la medida en que sea bien leída. Como no enseña nada teórico, no es incompatible con la ciencia, ni con la filosofía ni —lo que es muy importante— con la democracia. Lo que Spinoza (1986b) llama «verdadera religión» es una religión del amor. El amor intelectual de Dios es, por supuesto, un amor —vamos a decirlo así— que resulta de un trayecto filosófico, una experiencia filosófica. Pero no se trata de esto, pues lo que Spinoza se propone en su crítica de la religión es una enmienda en la imaginación, una enmienda del amor que sea posible para la mayor parte de las personas, para las personas simples. Un amor no violento, un amor compatible con el libre examen del mundo y con la democracia.

Ese es, en mi opinión, el núcleo de la operación política que Spinoza hace sobre el texto sagrado. Su propuesta de una nueva manera de leer la Biblia es, en efecto, política. ¿Por qué? Porque trata de buscar cómo convertir al texto sagrado —que mal leído da lugar a tanto odio— en un libro de amor. Spinoza sabe muy bien que la vida humana está envuelta en una espectralidad, como aplastada bajo una cantidad de temores que producen los fantasmas que la atormentan. Somos hostigados de forma permanente por una fantasmagoría, en las noches, en los días, en los sueños, en los temores, en las esperanzas. Esto tiene una dimensión política también, no solo psicológica. Pues bien, el sentido de su crítica es mostrar que hay poderes que promueven esa debilidad para aprovecharse de ella y producir sistemas de dominación. La filosofía tiene un sentido y un carácter emancipatorio, pues se ejerce como una crítica de la dominación. Se trata de afrontar el problema natural del infortunio que entristece la vida humana y activar nuestra propia capacidad —individual y colectiva— de enfrentarlo. Tiene que ver con durar, perseverar e incrementar la potencia y la plenitud que somos como seres naturales; con buscar el modo de enfrentar el infortunio de una manera que no sea funcional al infortunio mismo —como sucede con la superstición—.



La cuestión política en Spinoza

Diego Tatián

Hoy vamos a tratar la cuestión política en Spinoza, que no es accidental, secundaria ni subordinada, sino que forma parte de su filosofía propiamente dicha. Spinoza entiende que hay un contenido político en la filosofía y que, a la vez, hay un contenido filosófico en la política.

Spinoza interrumpió la redacción de la *Ética* en 1665 para abocarse a escribir el TTP (1986b). Una vez concluido este, retomó la *Ética*. Antonio Negri (1993) considera que debemos comprender al TTP como una obra que está en el corazón de la *Ética* y, por tanto, dimensionar una centralidad de la política en el spinozismo.

Si se comparan las dos obras de Spinoza que son políticas de forma explícita, el TP (1986a) y el TTP (1986b), se advierten muchas dificultades de adecuación. La parte política en particular del TTP (los cinco últimos capítulos de la obra) se propone cimentar la libertad de expresión, la libertad de palabra, y, con ella, fundamentar filosóficamente la democracia. Esto último, que tiene base en una manera de comprender el derecho natural, se desarrolla en el capítulo 20, que es el final.

Los cinco capítulos de la parte política de la obra —sobre todo el capítulo 16, donde desarrolla su idea de derecho natural— parecieran tener una sintonía hobbesiana. Daría la impresión de que se trata de un texto inscripto en la perspectiva contractualista; que, de alguna manera, estaría subordinado al campo de problemas abierto por Hobbes y comulgaría con el hobbesianismo político. Sin embargo, hay un movimiento del pensamiento muy complicado en esos capítulos. El capítulo 17 es un texto más maquiaveliano y parece borrar con el codo lo que en el capítulo anterior había escrito con la mano. Si hiciéramos esa comparación con el debido cuidado conceptual

y filológico, concluiríamos que ese presunto contractualismo no es para nada claro.

Hace un momento dije que, a primera vista, daría la impresión de que estamos ante un libro hobbesiano; sin embargo, lo que quisiera proponer es que el TTP es un libro antihobbesiano. Más aún, como dice Deleuze (2021), se trata de la primera reacción antihobbesiana en la historia de la filosofía. Esto puede comenzar a constatare desde el subtítulo, donde se afirma que la libertad de filosofar —y podríamos extender esa libertad al pensamiento en general y a la posibilidad de expresar de ese pensamiento— no solo no es contradictoria con la paz del Estado, ni con la religión, ni con la ética ni con la piedad, sino que, al contrario, si se la suprime, se suprime con ella la paz y la misma religión. Ese es un subtítulo abiertamente antihobbesiano. Hobbes (1984) advertía que esa libertad de palabra, de expresión y de filosofar —la libertad que cada uno se arroga de pensar lo que quiera y decir lo que piensa— conduce de forma directa a la guerra civil, inicia una cadena de disputas de la que ya no es posible sustraerse ni mantener circumscripita en el puro mundo de las ideas. Se trata de una situación que podríamos describir como un estado de naturaleza de la interpretación de todas las cosas —del texto sagrado en particular, pero también de lo que es el bien, la justicia o la verdad— que desencadena un conflicto ininterrumpido. Por lo tanto, es necesario que el poder común determine y establezca el contenido del bien, de la justicia y de la verdad; que determine con claridad las palabras admitidas y las palabras prohibidas, como un legislador más allá del cual no hay posibilidad de fundamentar el bien, la justicia o el contenido de la religión pública.

Spinoza se propone mostrar exactamente lo contrario en función de una teoría del derecho natural, que, si bien parte de los mismos presupuestos que Hobbes, llega a conclusiones y resultados antagónicos a los suyos. El TTP es un manifiesto por la libertad de expresión que está fundado, a su vez, en una deconstrucción de la manera teológica de leer el texto sagrado y en una propuesta filológica histórica y crítica de hacerlo con el propósito explícitamente político de que de la Biblia no aliente la guerra, sino la paz y la democracia. Creo que ese es el objetivo fundamental del TTP, que no es un libro abstraído de la situación de convulsiones teológico-políticas de los Países Bajos en el momento en que fue redactado.

Si ahora nos detenemos en el TP (1986a) y lo cotejamos con el TTP, a primera vista hay una marcada diferencia de perspectiva. Algunos

autores han sugerido que esta aparente contradicción entre ambos libros es similar a la que los estudiosos de Maquiavelo advierten entre *El príncipe* (2012) y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (2003). Si se lo lee con ingenuidad, *El príncipe* da la impresión de no ser otra cosa que un vademécum para tiranos, un conjunto de consejos para la tiranía, una formulación de lo que un tirano debe hacer para tomar el poder y para permanecer en él. Por otro lado, en los *Discursos sobre Tito Livio* Maquiavelo no oculta una inspiración republicana y casi una matriz aristotélica, donde explorará en qué consiste la vida cívica. Sin embargo, si dejamos atrás esta primera impresión, advertimos que, en realidad, las cosas son más complejas y no hay tal contraposición, o al menos no una contraposición que vuelva a esos dos libros antagonicos.

Volviendo a Spinoza, aunque hay una diferencia de perspectiva, de tono y de organización (también una parcial diferencia de objeto, en la medida en que el TP no aborda la cuestión teológica), en mi opinión, tampoco hay una contraposición fundamental entre ellos.¹ Hay tres diferencias fundamentales y evidentes que debemos marcar. La primera es que en el TP no aparece —salvo una vez, de manera incidental y con un sentido distinto al uso que nosotros podemos darle— la palabra *contrato*, y, por tanto, es claramente un libro no contractualista. La cuestión del contrato —si bien de manera problemática, como indicamos antes— está en el centro del TTP. Ahora, si leemos un libro la luz del otro (si iluminamos al TP con el TTP y viceversa) las cosas se vuelven más claras. El TP modifica la interpretación y la comprensión del TTP como un libro contractualista. Tampoco en el TTP habría una perspectiva del contrato. A su vez, leído a la luz del TP, la idea de democracia del TTP no admitiría ya ser reducida a una simple libertad de pensamiento y expresión, sino que se modifica a partir de lo que en el TP se llama *potencia democrática de la multitud*.

En segundo lugar, si el TTP se mueve en un campo de problemas hobbesiano, el TP es un libro explícitamente maquiaveliano, en el que incluso hay dos elogios muy significativos de Maquiavelo, interpretado como un pensador republicano y un pensador de la causa popular. No era sin consecuencias, en el siglo XVII, elogiar a Maquiavelo;

1 De manera diferente piensan Reyda Ergün y Cemal Bâli Akal (dos spinozistas de Turquía que tradujeron el TTP al turco y con quienes me une una linda amistad), que escribieron un trabajo en el que se proponen mostrar un antagonismo filosófico, filológico y político entre el TTP y el TP, y donde manifiestan su simpatía por el primero (Ergün y Bâli Akal, 2008).

los escritores políticos y los filósofos se cuidaban mucho de hacerlo o lo hacían de manera enmascarada.

En tercer lugar, el TP acuña un concepto (inexistente en el TTP) que ha tenido mucha fecundidad y ha inspirado buena parte del spinozismo contemporáneo: el concepto de *multitud*. Es allí donde Spinoza sugiere que el sujeto de la política es una potencia democrática de la multitud. La multitud es siempre democrática en un sentido estricto de la palabra: como fuerza o poder (*kratos*) del *demos*. Algunos filósofos contemporáneos han optado por el concepto de *demos* en lugar de otros más clásicos (como los de *pueblo* o *ciudadanía*) para pensar ciertos fenómenos políticos actuales. Negri, Paolo Virno y otros filósofos contemporáneos han sugerido la pertinencia del concepto de *multitud* para comprender e interpretar la política. Ya no serían tan útiles conceptos clásicos tales como *ciudadanía*, *pueblo* o *proletariado*, en tanto que —en su inorganicidad, en su diferencia consigo mismo, en su falta de identidad, en su aleatoriedad— el concepto spinozista de *multitud* permitiría dar cuenta de fenómenos específicos en las sociedades contemporáneas.

Lo primero que podría decirse de la reflexión política spinoziana es que oscila entre Hobbes y Maquiavelo —dos escritores que, de manera diferenciada, pertenecen a una antiquísima tradición dentro del pensamiento político a la que suele adjudicársele el nombre de *realismo*—. ¿Qué significa este término en política? En primer lugar, que la interpretación de los asuntos políticos debe prescindir de categorías morales, pues las sociedades humanas y los vínculos entre los seres humanos y entre los pueblos son en esencia hechos de fuerza, conflictos de intereses y relaciones de dominación, de subordinación, de sometimiento, y que las acciones políticas no están prioritariamente motivadas por argumentos, sino por deseos. Las buenas intenciones y su eventual contenido moral son ineficaces para la acción e impertinentes la evaluación de su calidad y su conveniencia. De la misma manera que un enfermo no elige al médico por sus virtudes morales, sino por su capacidad para curar, las acciones de un príncipe o un jefe político no deben ser evaluadas por su moralidad o inmoralidad, sino por el cumplimiento o no de los objetivos que se proponían.

Maquiavelo es el gran filósofo del realismo político moderno, el primero que —para escándalo de la tradición cristiana— autonomiza la política de la ética. Maquiavelo (2012) advierte que, si hacemos política con bases en convicciones o principios, avanzamos de manera directa hacia la ruina y —lo que es más grave— actuamos de forma

irresponsable respecto de los intereses de aquellos a quienes representamos. Lo ilustra con una metáfora: «no se hace política a base de padrenuestros». La política es una física. Tampoco la física está subordinada a la ética ni se regula por ella.

También Hobbes es un filósofo realista que rompe con cierta antropología cristiana, con la idea de que los seres humanos estamos hechos a imagen y semejanza de Dios. Para Hobbes hemos perdido la imagen y la semejanza. Parte desde una antropología negativa que tiene por antecedente un muy conocido pasaje de la Epístola a los Romanos, en que san Pablo enfatiza la ley del pecado que aloja el cuerpo del hombre caído. En Hobbes pareciera producirse una secularización de la antropología paulina —que se transmite a través de san Agustín y de Martín Lutero—, pues define al ser humano por el deseo. Sostiene que el deseo es sobre todo un deseo de apropiación de bienes, de superioridad sobre los demás, de exclusividad. No hay otra realización del deseo que tomar e imponer. Hobbes está inscripto por completo dentro del *individualismo posesivo*. El presupuesto es que existe una hostilidad o una enemistad natural entre los seres humanos, que son enemigos entre sí por naturaleza; se trata de una idea que no es nueva y que, reelaborada por la filosofía política de Carl Schmitt y otros, se extiende hasta nuestros días. La hostilidad nunca desaparece en la condición humana porque más bien la funda. Solo es posible controlarla o suspenderla de manera provisoria a través de la represión, un armisticio o el amedrentamiento del Estado, pero jamás será posible eliminarla.

Lo que Hobbes y Spinoza hacen para pensar la política es recurrir a una ficción filosófica, imaginar una situación a la que dan el nombre de *estado natural* o *estado de naturaleza*. ¿Qué es esto para los filósofos del siglo xvii? En primer lugar, una situación en la que no existe poder común, en la que no hay Estado; no hay ley, ni justicia, ni bien, ni verdad ni pecado. El estado natural es una condición en la que —según puede resumirse en una fórmula que Spinoza hace suya— el derecho equivale a la potencia de cada uno: *jus sive potentia*. Por naturaleza cada individuo tiene derecho a todo lo que puede y a apropiarse de lo que pueda; a hacer todo aquello que le permita su potencia natural. En Spinoza el concepto de *derecho natural* forma una cadena de equivalencias con *conatus*, *potencia* y *deseo*.

El derecho natural de los filósofos del siglo xvii es muy diferente al derecho natural clásico. En este último, se entendía que era objetivo y se establecía en función de una jerarquía de los seres que era revelada

por la naturaleza o por Dios. El derecho natural moderno, en cambio, no se define por la razón ni por la revelación, sino por el deseo y el poder; es individual, singular, subjetivo. Esa concepción del estado natural (tener derecho a todo lo que el poder individual es capaz de obtener) es de libertad absoluta y también de igualdad. Hobbes va a decir que, en el estado de naturaleza, los seres humanos somos no completamente iguales, pero sí más iguales que diferentes. Lo somos desde el punto de vista de nuestras capacidades, de nuestra potencia, precisamente, y de nuestro derecho natural. No hay diferencia sustantiva de derechos. Si bien puede haber algunos más fuertes que otros, o más astutos, nunca esa diferencia es tanta que no pueda revertirse con alianzas o estratagemas en virtud de las cuales el más débil se imponga al más fuerte. El estado de naturaleza es una condición en la que nadie está seguro; un estado de prevención, de alerta y de sorpresa. Creo que eso es a lo que Hobbes se refiere al decir que en el estado natural somos más iguales que diferentes. No solo somos iguales, sino también libres, y ese es el problema. Una situación de igualdad y de libertad es una situación de muerte mutua. La libertad y la igualdad son un enorme problema para la vida humana o, más bien, para la sobrevivencia humana.

Hay filósofos de la política cuyo pensamiento ha asumido la tarea de defender la libertad de los seres humanos contra los abusos de poder —esos filósofos forman parte de la tradición liberal—. Otra tradición del pensamiento político —en la que se inscribe el absolutismo hobbesiano— considera que el problema fundamental no es el abuso de poder de los gobernantes, sino la anarquía que se produce cuando ese poder no es suficiente para impedirla. El problema que se aboca a pensar no es tanto la vulneración de la libertad, sino la violencia que sacude la vida en común en situaciones de anarquía o de guerra civil. Hobbes —no olvidemos el detalle biográfico de que fue contemporáneo de un conflicto terrible como la guerra civil inglesa— estaría en el origen de esta segunda perspectiva, a la que suele adjudicársele el nombre de *absolutismo*. Hobbes sería el padre del llamado *Estado absoluto*, mientras que John Locke lo sería del *Estado mínimo liberal*.

Hobbes dice que la vida no es posible de ser vivida en estado natural, pues hay algo que falla en la naturaleza; no es posible sobrevivir bajo el presupuesto de la igualdad y de la libertad. Pero un deseo de sobrevivencia se inscribe en el derecho natural: los seres humanos desean sobrevivir, quieren preservar también en el ser. El precio de la

sobrevivencia es la suspensión de la libertad y de la igualdad. Estas son el diezmo a pagar para la sobrevivencia.

Lo primero es la necesidad de interrumpir el estado de guerra de todos contra todos, el estado de muerte mutua que es lo propio de la naturaleza. La manera en que, según la filosofía de Hobbes, los seres humanos han salido de la naturaleza es por medio de la creación o la institución de un poder inexistente en la naturaleza; un artificio que a veces se representa como un Dios mortal y a veces como una máquina. Un poder común que se constituye a partir de la delegación, de la transferencia, de la alienación del poder con el que cada uno de los individuos está dotado por naturaleza. Nos despojamos de nuestra libertad para producir una diferencia o una desigualdad absoluta que rompe la igualdad natural.

Para Hobbes los seres humanos no somos por naturaleza políticos, sino antipolíticos, impolíticos, prepolíticos. La política es una institución; no existe en la naturaleza. Esta es la descripción hobbesiana del origen del Estado a través de un dispositivo contractualista, un contrato social, un pacto entre los individuos en virtud del cual se comprometen a no ejercer su libertad —su potencia o su derecho natural— de manera espontánea, sino transferirlo a un poder común. Esto es el contrato. Una promesa mutua, un compromiso. El contrato es siempre una delegación, una deposición, una despotenciación y una suspensión del derecho natural.

Nosotros estamos acostumbrados a pensar la ley y el derecho como si fueran sinónimos, pero para Hobbes —o para Spinoza— no lo son, más bien se oponen. El derecho es natural y se describe como una potencia dada —deseo, poder— mientras que la ley es artificial, positiva, es institución (por más que, en sus textos, Hobbes y Spinoza hablen de *ley natural*, pues lo hacen en otro sentido). Estrictamente, la ley es siempre positiva y el derecho es siempre natural. La ley se establece como una institución cuyo propósito es —en la filosofía de Hobbes— limitar el deseo, limitar o contraponerse al derecho, porque la vida resulta imposible de ser vivida en una situación donde los derechos siguen su propia espontaneidad y no encuentran otro límite que el de su propia extensión. Como si la naturaleza fuera insuficiente para la existencia humana y los seres humanos se hallaran obligados hacer algo consigo mismos para poder sobrevivir. La naturaleza no ayuda a sobrevivir, más bien impide la vida. Conforme su derecho, los hombres —dice Hobbes— no son razonables, equitativos, justos, ecuanímenes, moderados y generosos, sino que buscan apropiarse de lo que

pertenece a sus semejantes, dominarlos, someterlos y subordinarlos a sus deseos. Habida cuenta de que la naturaleza humana es esa, se requiere la construcción de un poder monopólico capaz de interrumpir la guerra de todos contra todos. Para ello, el pacto social es también un pacto de sujeción a través de una transferencia del poder individual que converge en el Estado. No hay un origen divino del poder. El Estado no tiene otro poder que el que le concedemos.

El mecanismo hobbesiano para interrumpir la guerra prevé un doble contrato. En primer lugar, un contrato social por el cual me comprometo a abstenerme de hacer ciertas cosas y a hacer ciertas otras. Sin embargo, la simple promesa mutua es muy precaria en su eficacia; es frágil y siempre pasible de ser vulnerada por el poder del interés. No alcanza con el compromiso a hacer algo porque, cuando cambien las condiciones bajo las cuales ese compromiso tuvo lugar, la promesa se romperá. Así es que por naturaleza —no por un pecado o un vicio— deben ser moralmente condenados. Tanto Hobbes como Maquiavelo y Spinoza piensan la promesa de manera realista, no moralista.

¿Cuál es el problema? Para que la promesa o el compromiso tengan eficacia debe haber un poder común, inconmensurablemente mayor que el poder natural de cada uno de nosotros, que garantice el compromiso a través de un sistema de disuasiones, amenazas, castigos y premios. Según Hobbes, ese poder común que es el Estado no forma parte del pacto, es más bien su resultado; no pacta, sino que garantiza el pacto. Por tanto, al no ser contrayente, no está obligado a nada. Se alimenta de la libertad de todos nosotros a cambio de proveernos seguridad. Ese es el esquema hobbesiano: cambia libertad por seguridad o, más bien, por una promesa de seguridad que no está obligado a cumplir.

El Estado es trascendente a su origen; la causa son los individuos que aceptan despojarse de su derecho para sobrevivir; la soberanía popular es causa eficiente trascendente del Estado político. Los individuos delegan en la institución, en la ley y en el Estado su potencia. Lo que así se obtiene no es una supresión del miedo —que en el estado natural es difuso, continuo y hacia todos—, sino su monopolización en el Estado. Al menos esto es así en teoría. La vida se vuelve menos precaria y posible gracias a que ya no tengo miedo de todo y de todos, sino solo de una institución del que yo mismo soy autor. La más importante virtud civil es la obediencia al Estado, pues este ofrece seguridad a cambio de obediencia. Pero así es en

teoría. De acuerdo con los hechos, el Estado no siempre está en condiciones de garantizar la seguridad de las personas. Pero sí lo hace en gran medida.

El estado de naturaleza es una ficción filosófica; lo que Hobbes está pensando con ella es la guerra efectiva, la guerra de religión que se produce por un estado de naturaleza en la interpretación pública de Dios. Un estado en el que cada secta se arroga el derecho de interpretar cuál era el verdadero Dios y de imponérselo a los demás. Por tanto, el principal problema de Hobbes es cómo interrumpir la guerra, a lo que él mismo responde que puede hacerse de una sola manera: extirpando de la teoría civil la inexactitud y la retórica de los moralistas, de los aristotélicos y de la escolástica que se recluye en las universidades europeas para, desde allí, alentar todo tipo de disensiones. El mundo de los asuntos humanos debe ser conocido como cualquier otra entidad natural y normado con precisión. Los moralistas son los culpables de las guerras. La guerra es efecto de la inexactitud, que es propia de la deliberación y de la razón práctica (según la cual las cosas pueden ser o no ser, y, en caso de ser, deben ser de un modo o de otro; un tipo de razón que solo obtiene conclusiones probables y nunca apodícticas ni verdaderas). La deliberación es la antesala de la guerra. Hobbes decía que todo eso lleva a la guerra.

De aquí en más se tratará de aplicar un método científico, teórico y matemático a la política. Lo primero es dejar sin efecto la vieja dicotomía, que tiene origen en Aristóteles, entre razón teórica y razón práctica. Aristóteles decía que hay una parte del ser que no se deja conocer de forma teórica o científica, con silogismos que parten de premisas verdaderas y llegan a conclusiones verdaderas, como son conocidos los fenómenos de la *physis* —los astros, los animales, las plantas o el cuerpo humano—. Las cosas de la naturaleza pueden ser conocidas de manera científica o teórica porque forman parte de un mundo necesario. Se inscriben en una ontología de la necesidad. No obstante, hay una parte del ser que no admite que se le apliquen los razonamientos teóricos y que, sin embargo, no cae en la irracionalidad pura. Debemos acercarnos a esta parte del ser con lo que Aristóteles llamaba *razón práctica*, un tipo de razón que parte de premisas probables y llega a conclusiones también probables. Esa parte del ser que no admite ser conocida de forma científica es la que forman los asuntos humanos (*ánthronon pragmata*): el mundo de la *praxis*, la política, la ética; el reino de la libertad, donde el paso de la potencia al acto no está regido por la necesidad como sí sucede en la naturaleza. La expresión *reino*

de la libertad se refiere a ese ámbito de experiencia en el cual una potencia puede ser actualizada de muchos modos y no inexorablemente de uno solo. Las personas pueden actualizarse como buenas o malas; las sociedades, como democráticas o despóticas. La pregunta sobre en qué sociedad queremos vivir y cuáles son los medios para llegar a ella —es decir, la que interroga por la sociedad justa— no tiene una respuesta definitiva y autoevidente. Solo podrá hallarse una respuesta probable por medio de la deliberación acerca de los fines y de los medios. Aristóteles llamaba a esa manera de pensar los asuntos humanos con el nombre de *razón práctica*, que, según Hobbes, solo establece las condiciones de anarquía y multiplica la conflictividad.

Habiendo hecho esta reseña un poco salvaje del pensamiento de Hobbes, volvemos a Spinoza. El TTP parte de un conjunto de problemas similares a los de Hobbes: se postula una situación prepolítica, un estado de naturaleza, aunque su descripción no es tan radical ni tan sórdida como la de Hobbes. Hay diferencias entre el estado natural spinozista y el estado natural hobbesiano, pero ahora vamos a considerar solo su semejanza: se trata de una condición que hemos de abandonar con la mayor rapidez posible. También, según Spinoza, la vida en la naturaleza es muy difícil. Es necesario hacer algo con lo que la naturaleza revela de manera inmediata, con los afectos y las pasiones. Sobre todo con la principal, que es el miedo a la muerte violenta, pero también con las pasiones de dominación, de propiedad, de exclusividad o de superioridad.

Entonces, la política es la acción colectiva que interviene en la naturaleza tal y como se da de forma inmediata, pero aquí es muy importante tener en cuenta la principal diferencia con Hobbes. Para Spinoza, el Estado político no es un artificio que resulta de una alienación, sino una extensión de la naturaleza misma. Si en el *Leviatán* la condición de posibilidad de la política es la suspensión de la naturaleza o del derecho natural, el TTP —y más todavía el TP— enseñan que eso es imposible. La suspensión del derecho natural es la muerte misma, por lo tanto —y esto tiene mucho que ver con la ontología spinozista—, se trata de un desvío de la naturaleza, no de una suspensión; es una colectivización o una politización de la naturaleza. No hay una contradicción entre política y naturaleza, sino que la política no es más que la naturaleza enmendada y desviada en una determinada dirección. La multitud y la potencia democrática de la multitud es causa eficiente inmanente (no trascendente, como en Hobbes) de las instituciones y del poder común. Es decir: no hay transferencia, no hay alineación,

no hay delegación, no hay suspensión de la naturaleza, ya que esto sería imposible según la perspectiva política spinozista. Lo que hay, en cambio, es una politización de la naturaleza.

Spinoza llama *democracia* a una sociedad en que la distancia entre la potencia instituyente (la potencia democrática de la multitud) y el poder instituido (el Estado y el conjunto de instituciones que lo forman, las instituciones de la sociedad civil, etcétera) es mínima. Dicho de otra manera, una sociedad en que las instituciones son inmanentes a la potencia en la que tienen origen; y también al revés: la potencia que da origen a las instituciones es inmanente a las instituciones mismas. Nunca coinciden de forma absoluta, siempre hay una dimensión salvaje y anómica en la vida democrática, una excedencia de la potencia respecto de la institución. La potencia instituyente produce las instituciones, pero también las desborda y las vulnera. Por eso hay cambios políticos. De lo contrario, no habría novedad en la política.

La idea de *democracia* de Spinoza no es procedimental, es una idea sustantiva, irreductible a lo que nosotros llamamos *estado de derecho*, que es la institución de la ley —lo contrario de lo que Spinoza entiende por *derecho*, que es una potencia siempre en acto, siempre viva, nunca suspendida—. Según esta idea, la democracia aloja una compleja relación entre el derecho y la ley. A diferencia de lo que sucedía con la filosofía de Hobbes, la ley no se contrapone, limita o reprime al derecho, sino más bien lo extiende, lo expresa, lo incrementa y lo vuelve pleno. No hay contradicción entre el derecho y la ley. La ley es expresión del derecho y el derecho es inmanente a la ley. Partiendo de premisas similares e incluso de una antropología similar, Hobbes y Spinoza llegan a conclusiones radicalmente opuestas: el recorrido de Hobbes lo lleva al Estado absoluto, mientras que el propósito de la filosofía política spinoziana es fundamentar el Estado democrático.

Spinoza ha sido interpretado de muchas maneras, pero si uno lee el TTP a la luz del TP se despeja una perspectiva no contractualista y una idea democrática no jurídicamente constituida. El derecho no es más que efecto de la dinámica democrática, de la democracia como conflicto de fuerzas, y en esto me parece que hay una reminiscencia maquiaveliana mucho más que hobbesiana. La ley no hace más que convertir el antagonismo original en un agonismo político, pero sin suprimir la naturaleza. Pero, en cualquier caso, el punto de partida para pensar la política son los afectos, son las pasiones, porque el derecho natural en su origen está guiado por los afectos y por las pasiones. Son igualmente las pasiones y los afectos los que expresan el impul-

so a la sobrevivencia y la perseverancia. No obstante, en el estado natural, esa manera de darse las pasiones —en su inmediatez— es completamente ineficaz para lograr el objetivo de perseverar en el ser. Por tanto, es necesario hacer algo con esa condición.

Podríamos decirlo de esta manera: según Hobbes, en el estado natural o condición prepolítica el derecho natural no encuentra límites a su expansión más que los establecidos por su propio alcance. Es máximo. Si por propia conveniencia instituimos una condición política, el derecho natural (la libertad, la potencia) debe ser limitado a un mínimo y tender a su suspensión. Habría ahí una relación inversamente proporcional: a más política, menos derecho natural o libertad; a más libertad, menos orden social y más naturaleza. La condición de posibilidad del pasaje a la política es la reducción del derecho natural.

Spinoza, en cambio, dice algo radicalmente diferente: en el estado natural el derecho natural es mínimo, abstracto e inexistente. No tiene realidad, es solo un postulado vacío. Es tanta la diferencia entre el conjunto de causas externas o de personas cuyos intereses son contradictorios con los míos y mi propio *conatus* o mi propio derecho que prácticamente no es posible la vida, y menos aún la vida humana (una vida que pueda desarrollar la razón, las ciencias, las técnicas, las artes, etcétera). En estado natural ningún precepto afecta la libertad de hacer lo que quiero y lo que puedo, pero lo que puedo hacer es, en efecto, muy poco. Es irrelevante incluso. En cambio, la política concreta el derecho natural, le confiere la realidad de la que carece en el estado de naturaleza. Por tanto, a la inversa que Hobbes, en el estado de naturaleza el derecho natural es mínimo y en la situación política el derecho natural es máximo.

Spinoza es un filósofo político de la democracia, pero para él cualquier sociedad, incluso una despótica, es mejor que el estado de naturaleza. Es decir: los derechos naturales de los seres humanos son más plenos en la sociedad —cualquiera sea su régimen— que en el estado natural, donde el derecho natural prácticamente no existe. No hay ninguna utopía naturalista en Spinoza, no es un rousseauniano. Critica la denostación de la política y la misantropía en cualquiera de sus formas.

En línea con Maquiavelo, también para Spinoza el pensamiento político no debe partir de cómo los seres humanos deberían ser, sino de cómo los seres humanos efectivamente son. ¿Y cómo somos en verdad los seres humanos? Somos seres afectados, apasionados, motivados por el placer, por la propiedad de las cosas, por el deseo de

someter a otros, por la dominación. Somos todo eso por naturaleza, no por pecado ni por vicio. Pero partir de cómo los seres humanos efectivamente somos no quiere decir que estamos condenados a ello, quiere decir que debemos partir de ahí sin moralizar.

Las dos primeras páginas del TP (Spinoza, 1986a) son impresionantes, emblemáticas de su combate al moralismo político o al idealismo político. Comienza así: «Los filósofos conciben los afectos cuyos conflictos soportamos como vicios en los que los hombres caen por su culpa» (p. 77). Acá ya tenemos un primer problema: Spinoza habla de los filósofos en tercera persona, se desmarca; observamos cómo ha escrito «los filósofos [ellos] conciben los afectos». Y continúa:

por eso suelen reírse o quejarse de ellos, criticarlos o, quienes quieren aparecer como más santos, detestar a los seres humanos, y así creen hacer una obra divina y alcanzar la cumbre de la sabiduría, cuando han aprendido a alabar de diversas formas una naturaleza humana que no existe en ninguna parte y a vituperar con sus dichos la que realmente existe (Spinoza, 1986a, p. 78).

Este comienzo desmonta un tópico de la retórica que es el *ars vituperandi* y el *ars laudandi* de los moralistas. ¿Qué se alaba? ¿Qué se vitupera? Se alaba lo que es inexistente y se vitupera lo que en verdad existe como una estrategia para «parecer más santos». Lo que se alaba es una naturaleza humana puramente moral que no existe en ninguna parte y lo que se vitupera son los seres humanos tal y como son en realidad. Los filósofos no conciben a los hombres como son, sino como a ellos les gustaría que fuesen (todo este fragmento es, sin lugar a dudas, una evocación de Maquiavelo).

A continuación, Spinoza cita a las *Leyes* de Platón, donde se formula el mito de la edad de oro o el siglo de oro de los poetas, que sería un estado perdido de igualdad, de abundancia, donde no existe un poder común porque es innecesario, donde no hay riqueza ni pobreza, ni gobernantes ni gobernados, ni conflictos ni disputas. No obstante, en una situación tal, dice Spinoza, la política es completamente innecesaria. En el país de Utopía no hace falta ninguna política.² Pero la política es necesaria porque los seres humanos no somos como los «filósofos» —entre comillas— sostienen que deberíamos ser. Y en cuanto a la ética, si fuéramos todos razonables, justos, solidarios y

2 Spinoza tenía en su biblioteca la *Utopía* de Tomás Moro y con seguridad es a esa obra a la que alude aquí.

generosos, no haría falta ninguna ética. Pero los seres humanos, por lo general, no somos así. Es por ello que los «filósofos» escriben una *sátira* en vez de una ética.³ Dicho de otro modo, el idealismo piensa la ética y la política para situaciones sin conflictos, donde no hace falta la ética ni la política. Esta última es necesaria precisamente porque hay pasiones; esa es la materia sobre la que debe reflexionar y en la que debe intervenir. ¿Cómo es vivir juntos, siendo que la naturaleza es como es? Entonces los «filósofos» —nótese que uso siempre comillas— se han equivocado siempre, no han pensado una política que sea útil, sino una que no sirve para la vida. Y concluye:

En consecuencia, como se cree que entre todas las ciencias que se destinan al uso la teoría política es la más alejada de la práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el estado que los teóricos o filósofos (Spinoza, 1986a, p. 78).

¿Contra quién es esta última frase? Es claro que va contra Platón, contra la vieja teoría del filósofo rey. El problema político más importante para Platón es el de la justicia. ¿Qué es la justicia? ¿Justo es el que favorece a los amigos y daña a sus enemigos? ¿Justo es el que le da a cada uno lo que corresponde? ¿Justo es el más fuerte que se impone? Para Platón, quien está más en condiciones de gobernar es el filósofo, porque es quien tiene trato con la idea de *justicia*, con el mundo suprasensible, con el mundo de las ideas. Por lo tanto, si el filósofo es quien comprende lo que es la justicia, es quien está en condiciones de aplicarla a la ciudad para que sea justa. Los filósofos son, entonces, los más aptos para gobernar, los que están más en condiciones para hacer un buen gobierno.

Una fuerte reacción antiplatónica se produce en los filósofos del siglo xvii. Ante todo, no hay idea de *justicia*, ni de *bien* ni de *pecado* antes de ser instituidas por una voluntad. La justicia no es una idea a la que los filósofos podrían acceder y aplicar a la sociedad. Las sociedades empíricas están constituidas por conflictos afectivos y por luchas de fuerza. La justicia es una producción, una construcción a partir de ese barro elemental, no una idea trascendente que pueda ser impuesta para normar esa lucha de fuerzas; es una deriva inmanente que resulta de los conflictos existentes. Eso es lo que Spinoza presupone al decir, en la primera página del *TP*, que los

3 En esta evocación es probable que esté aludiendo al *Satiricón* de Petronio, que era una obra también presente en su biblioteca.

filósofos no entienden sobre asuntos políticos y son los menos aptos para gobernar. No hay justicia y no hay ley antes que la voluntad del legislador, instituido por la voluntad de los que contratan o por la potencia democrática de la multitud.

Dice Hobbes que no es la verdad, sino la autoridad la que establece la ley (*auctoritas, non veritas, facit legem*). ¿Contra qué o contra quién pensaba Hobbes al escribir eso? Contra los sacerdotes que desde los púlpitos alentaban la guerra civil y desestimaban la autoridad del soberano y la ley política en nombre de Dios o en nombre de la conciencia. Contra ello, la única ley vigente, la única ley eficaz a la que someternos es la ley que el legislador autorizado establece. La ley es justa porque la establece el legislador, no por un contenido en sí mismo. Por tanto, tampoco hay en Hobbes lugar para una teoría de la resistencia. ¿En qué podría fundarse o justificarse la resistencia a la única ley vigente que es la que establece el legislador, y que es legítima, precisamente, porque él la estableció? Entonces los «filósofos» son peligrosos para Hobbes en la medida en que alientan desobediencias a partir de ideas o de una justificación teológica, mientras que, según Spinoza, simplemente no entienden nada de política. Cabe aclarar que, cuando Hobbes y Spinoza hablan de *los filósofos*, se refieren a los filósofos clásicos.

Justo después de este texto, Spinoza (1986a) contrapone los políticos a los filósofos. Dice allí: «se cree que los políticos se dedican a tender trampas a los hombres más que a ayudarlos, y se los considera hábiles más que sabios» (p. 79). Han aprendido de la experiencia que las pasiones —y no la razón— son las que animan la mayor parte de las conductas humanas. Saben perfectamente tratar con los seres humanos tal y como son. Spinoza insiste en la dimensión de la experiencia en la política y ella enseña que los hombres son guiados más por el miedo que por la razón. La experiencia enseña de igual manera la centralidad del miedo, también en la política. Hay un miedo de la multitud hacia los poderosos y viceversa; un equilibrio del miedo. Hay un texto importante de Étienne Balibar (1997), *El miedo de las masas*, donde plantea el sentido del doble genitivo: el genitivo objetivo es el miedo que los poderosos tienen de las masas, mientras que el subjetivo es el miedo que las masas tienen de los poderosos. Lo cierto es que nunca desaparece el miedo, tampoco en la condición política, pero hay una configuración distinta respecto de la centralidad del miedo en estado natural.

Entonces, los políticos son guiados por el miedo más que por la razón. ¿Quiénes son los que Spinoza llama aquí *políticos*? Son los maquiavélicos. Pero nosotros habíamos dicho alguna vez que Maquiavelo no era maquiavélico. Maquiavelo era maquiaveliano, pero no era maquiavélico. Entonces, Spinoza está contraponiendo el moralismo o el idealismo absurdo de los filósofos al realismo astuto de los políticos, que, si bien han escrito con más pertinencia porque no se apartan de la experiencia, más que ayudar a los hombres les tienden trampas.

El TP es una manera maquiaveliana de pensar la política, una política equidistante del moralismo de los filósofos y del cinismo de los políticos. El de Spinoza es un tipo de realismo político que no es cínico y que parte de la realidad de las pasiones humanas para producir condiciones posibles para una vida en común no apartada de la naturaleza. Un modo de estar juntos y juntas donde esas pasiones se compongan y encuentren su plenitud o su manifestación institucional de forma no antagónica, sino agónica.

Lo importante, me parece, es esto: la política debe evitar burlarse, reírse, denostar y quejarse de las pasiones humanas; debe más bien entenderlas y partir de su entendimiento. La perspectiva spinozista irriga todos los realismos emancipatorios contemporáneos; se compone con Maquiavelo y con Marx.

Participante (P.): ¿Se podría pensar la idea de la *tolerancia* a partir de esta clave?

Diego Tatián (T.): Sobre la noción de *tolerancia* hay un escrito muy lindo de Filippo Mignini (2012), *Más allá de la idea de tolerancia*. En él sostiene que la filosofía de Spinoza no forma parte del ideal de tolerancia, tan importante desde el siglo XVI, y lo hace con muchos argumentos. El primero es que sus amigos formaban parte de esa corriente, que era muy importante en Holanda, y que tiene su origen en Erasmo de Róterdam. Escribieron obras políticas en clave erasmiana y en nombre de la tolerancia. En cambio, Spinoza, por más que ha sido interpretado clásicamente como un filósofo de la tolerancia, no podría ser incluido en esta tradición por razones filológicas y filosóficas. La palabra *tolerantia* está casi completamente ausente en su obra; solo aparece en un pasaje del capítulo 20 del TP, pero con un significado inverso al de la filosofía de la tolerancia, pues aparece con el sentido de 'soportar con paciencia'.

Creo que para Spinoza la tolerancia sería contigua a una pasión triste. Presupone que lo mejor es un mundo donde no haya Otros —con mayúscula—, pero tenemos la desgracia de que el mundo está lleno

de gente que piensa distinto, que hace cosas distintas, que cree en dioses distintos. Entonces el mal menor, en vez de la guerra, es tolerarlos (soportarlos).

La gran filosofía de la tolerancia nace en el contexto de las guerras de religión. Una de las más importantes es la de Locke, quien escribió varias cartas sobre la tolerancia y era casi contemporáneo de Spinoza. Lo que busca la tolerancia es un mecanismo para poder compartir el mundo entre personas que piensan diferente, viven diferente y creen cosas raras, pero tiene mucho que ver con cierta indiferencia. La tolerancia es: «te soporto, pero no te metas conmigo; mantenete a distancia y, si es posible, fuera de mi vista». En el caso de Locke, la tolerancia es tolerancia entre confesiones. Hay un límite que establece lo intolerable: los ateos, porque no tiene sentido que alguien que no cree en la salvación del alma pueda ser tolerado, pues la tolerancia es el vínculo que se puede establecer entre religiones o personas que tienen distintas creencias respecto a la salvación del alma.

En Spinoza tiene tan poco sentido ser tolerante en religión como ser tolerante en filosofía; ser tolerante con el error o con la falsedad no tiene sentido. Esto no significa que invite a ser intolerantes por relación a ellos o que promueva la intolerancia, solo implica que Spinoza está fuera y más allá del horizonte de la tolerancia, de la perspectiva que piensa los vínculos humanos en términos de tolerancia o intolerancia. Estar más allá del horizonte de la tolerancia es buscar un tipo de vínculo que sea diferente a la mera soportación indiferente, pero no implica la promoción de la intolerancia.

Hay una palabra spinozista que es muy importante, sobre todo para su filosofía de la religión: *ingenium*. Designa una cierta configuración de la imaginación, el modo particular bajo el que el mundo, las cosas y las creencias se dan en la imaginación. Las religiones no son más que imaginaciones, afirmación que no tiene ningún sentido peyorativo, formas imaginarias de comprender el mundo, maneras de vivir y maneras de morir. Esa diversidad es tan natural como la diversidad natural, valga la redundancia.

Spinoza dice que no tiene sentido la tolerancia entre cosas tan naturales como la diversidad de culturas, de religión o de comprensiones del mundo. Frente a ello no tendría sentido una «soportación indiferente»; se trata de entrar en conversación. A la pregunta de si Spinoza podría ubicarse dentro de la tradición de la tolerancia, yo tendería a pensar que no, que hay que buscar por otro lado.

Es posible estudiar la comprensión de la política spinoziana por sus obras propiamente políticas, el TTP y el TP, o por la *Ética*. La parte política de la *Ética* es la parte IV, «Sobre la servidumbre humana o la fuerza de los afectos». Cuando habla de *servidumbre*, está hablando de la servidumbre respecto del poder de las pasiones, por las que somos arrastrados debido al hecho de hallarnos excedidos por ellas de forma natural. La expresión de Spinoza para designar esto es *obnoxius affectibusus*, que significa algo así como ‘ser arrastrados por los afectos’ (como alguien que es arrastrado de los pelos), ser atravesados por ellos, estar sometidos a su poder despótico. El ser humano es un animal fuera de quicio, desquiciado por naturaleza.

En la parte V de la *Ética* plantea las posibilidades de revertir, al menos de manera parcial, esa servidumbre natural. Se llama «De la potencia del entendimiento o de la libertad humana», una potencia para afrontar las pasiones. Pero me interesa detenerme un momento en la parte III, que es el libro sobre los afectos. Aquí se vislumbra tanto una manera de pensar la institución de la política alternativa al contrato como su constitución por la potencia democrática de la multitud como sujeto político, según el planteo del TP. Esa vía alternativa la encontramos en un argumento que se conoce como la *imitación de los afectos*.

Como ya vimos, el deseo está siempre afectado, conmovido por una exterioridad, por los otros, por las otras, por una espectralidad también. Spinoza era muy sensible a la espectralidad que mueve al deseo. Los dos principios del spinozismo político lo van a encontrar en el escolio de la proposición 18 de la parte IV de la *Ética*:

Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca realmente todo aquello que conduce al hombre a una perfección mayor y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce por cuanto está en su mano por conservar su ser (Spinoza, 1980, p. 284).

No se trata de ser buenos, generosos, filantrópicos o de exigir cultural o moralmente cosas que vayan contra la naturaleza. Se trata más bien de seguir la propia utilidad —que, como vamos a ver, no equivale a egoísmo o individualismo—. *Utilitas* es una palabra muy importante en la antropología política spinoziana. En Spinoza, el deseo tiene la posibilidad de realizarse en nociones y acciones comunes (a diferencia de Hobbes, para quien el deseo se realiza solo en la posesión y la dominación).

Según Remo Bodei (1995), la *utilitas* spinozista tiene que ver con lo que los estoicos llamaban *oikeiosis*; no con el egoísmo ni con el individualismo posesivo. Es el legítimo derecho a la autoconservación, en tanto copertenencia de todos los seres humanos a la gran comunidad de los seres vivos. La *oikeiosis* es el acto de apropiarse de sí mismo, de sentirse en casa en el mundo; es la tendencia por la cual todo ser viviente busca ponerse de acuerdo consigo mismo. Spinoza (1980) usa en la *Ética* la palabra aristotélica *philautía*, una palabra maravillosa que me gusta traducir como ‘amistad consigo mismo’. No como ‘amor de sí’, que tiene connotaciones narcisistas. El *philautós* es alguien que ha logrado ser el mismo por la mañana, por la tarde y por la noche. Ha logrado no estar en guerra consigo mismo. Esa pluralidad originaria es subordinada a una composición, que, a su vez, es la condición de la posibilidad de la amistad con otros y con otras. Para Aristóteles hay una cierta reversibilidad entre la amistad consigo y la amistad con los demás: no podemos ser amigos de nadie en sentido profundo si no lo somos de nosotros mismos. El tirano es el prototipo de quien está en guerra consigo mismo; la amistad le está vedada, solo puede tener aduladores y cómplices. La teoría clásica del buen gobierno aristotélica tiene mucho vínculo con una filosofía de la amistad.

En un punto, la *utilitas* spinoziana podría ser vinculada a la *philautía* aristotélica. La alegría que se produce en alguien cuando sabe que su potencia es causa de efectos en sí mismo o fuera de sí, de los efectos que se producen en uno. La alegría de sentirse causa. Lo cierto es que, comprendida de manera spinoziana, la *utilidad* lo es verdaderamente cuando presupone una amistad consigo mismo; pero, a la vez, es el lugar del otro, de la otra, de lo otro. Esa dimensión de exterioridad y esa apertura a la composición sustrae la perspectiva spinoziana de cualquier interpretación egoísta.

El escolio termina así: «así pues, nada hay más útil para el hombre que el hombre» (Spinoza, 1980, iv, 18, esc.). Nada es más útil para un ser humano que los seres humanos, pero con esta restricción: «en la medida en que vivan bajo la guía de la razón». Para la conservación del propio ser, nada puede haber más valioso ni más favorable que una composición con hombres y mujeres que buscan de igual manera conservar su ser bajo la guía de la razón y convenir en todas las cosas que sea posible con ellos. Desde allí, sigue: «los hombres que son gobernados por la razón, esto es, los hombres que buscan lo que les es útil bajo la guía de la razón, nada apetecen para sí que

no deseen para los demás hombres» (Spinoza, 1980, iv, 18, esc.). Ese es el principio de la política spinoziana: los seres humanos que realizan su deseo en la razón, pero no en una razón desafectada del deseo. La razón es un avatar del deseo. Los seres humanos que realizan su deseo por la razón nada apetecen para sí que no apetezcan también para los demás. Este es el primer principio del spinozismo político que encontramos formulado en la *Ética*.

El segundo está en la proposición 37 de la parte iv, donde Spinoza (1980) dice: «el bien que apetece para sí todo aquel que sigue la virtud lo desea también para los demás hombres, y tanto más, cuánto mayor conocimiento tenga de Dios» (p. 300). *Virtud* es otro sinónimo de *potencia*, de *deseo*, de *conatus*. Acá habla del conocimiento de Dios-naturaleza vinculado al deseo de un bien común, compartido con los demás y no solo exclusivo. Cuanto mayor sea el conocimiento de Dios, se tendrá más entendimiento de la naturaleza y más comprensión de la vida social.

Tenemos aquí una importante desmarcación del pensamiento y del individualismo autointeresado de Hobbes a partir de un realismo —y, si se quiere, un racionalismo— cuyo concepto de razón no obliga a nada que vaya contra la naturaleza. Que cada uno se ame a sí mismo, que busque su propia conservación, que siga su propia *utilitas*, orientado por la razón, que la lleva a mayor plenitud. Es decir: no apetecer para sí nada que no se apetezca al mismo tiempo para los demás.

En la parte iii de la *Ética*, Spinoza habla de este motivo, alternativo a lo que dice en el TTP y en el TP, que es el tema de la imitación de los afectos. Se encuentra desarrollado entre las proposiciones 27 y 32. ¿Qué dice allí? Que el vínculo originario entre los seres humanos es imaginario —se produce en el terreno de la imaginación, que ya vimos que es el mundo mismo; es la materia del mundo, no es una simple forma— y que la constitución de la sociedad es imaginaria y no el resultado de un contrato o una transferencia de derechos. La sociedad o el espacio común es un avatar de la imaginación que se fundamenta en una dinámica afectiva muy concreta, mimética, la *imitación de los afectos*. El presupuesto del que se parte es que no hay un individuo transparente, autocentrado, dueño de sí, consciente, sino que el individuo está ya siempre afectado; su *conatus* está siempre heterodeterminado, su deseo está exodeterminado. Por lo tanto, su consciencia tiene que ver con el resultado de esa trama que no controla, en la que está inscripto y por la que está excedido. Muy lejos, por tanto, del individuo liberal. Da también lugar a una

sociedad que es totalmente distinta a la que presupone individuos que son conscientes de sus intereses y sus deseos transparentes para sí mismos.

En primer lugar, ¿qué dice la imitación de los afectos? Que hay dos posibilidades afectivas elementales en las que nos hallamos incursos. La primera es la compasión (*conmiseratio*): la tristeza que se siente al imaginar el afecto de tristeza por el que alguien más se halla capturado. Hoy hablamos de *empatía*, aunque no es una palabra que me guste mucho. ¿Qué es la compasión? Es la tristeza por la tristeza de otro. No es posible no sentirla, dice Spinoza, o, si alguien no la siente ni siquiera un poco, es un *in-humanus*. La segunda forma elemental de la imitación es lo que Spinoza llama la emulación (*emulatio*). ¿Qué es la emulación? Es desear algo *porque* otro lo desea. Nunca hay un deseo inmediato de las cosas, siempre el deseo está mediado por el deseo de otros. Deseamos algo porque otro lo desea, al igual que tememos algo porque otros lo temen, odiamos algo porque otros lo odian, etcétera. Nunca las alegrías, las tristezas, los odios o los amores son propiamente míos o autónomos. Para Spinoza, están socialmente constituidos y, por lo tanto, esa afectividad —del odio, del amor, de la tristeza, de la alegría— está determinada de manera mimética. Las pasiones se constituyen de forma intersubjetiva. El racismo, por ejemplo, es eso: un odio mimético. Es odiar a una persona a la que no conozco, aunque nunca haya sido afectado de tristeza por ella, solo porque tiene un color de piel diferente. ¿Por qué alguien desconocido sería objeto de mi odio? Por una cuestión mimética. Como decíamos antes, las pasiones están determinadas de forma intersubjetiva, nadie ama u odia con independencia de lo que otros aman y odian. Nadie tiene alegría y tristeza por cosas de manera independiente de la alegría y tristeza de otros. La alegría y tristeza están socialmente constituidas.

En segundo lugar, está lo que Spinoza llama una *natural adecuación de los afectos*. Es decir: hacemos cosas para provocar alegrías y evitar tristezas en otros. Estamos determinados por gente que no somos nosotros, sobre todo si son personas significativas en nuestras vidas. Procuramos ser causa de sus alegrías y no ser causa de sus tristezas.

En tercer lugar, y este es el punto de conflicto, hay lo que yo llamaría —porque Spinoza no lo llama así— una *imposición de los afectos*. Con ella se completa la tríada de imitación de los afectos, adecuación de los afectos e imposición de los afectos. Este último significa que el deseo

es tal que quiere que los demás amen y odien lo que yo amo y odio, que aprueben lo que apruebo, que detesten lo que detesto. Eso es la imposición de los afectos. Antes que nada, nos amamos a nosotros mismos. Lo que las personas queremos, de acuerdo con esta lógica, es que la otras personas nos reconozcan, nos amen y se subordinen a nuestra afectividad. Entonces, puesto que todos quieren lo mismo, todos desean lo mismo y todos se odian mutuamente.

La imitación de los afectos tiene una dimensión operativa (compositiva) y una dimensión conflictiva. La mimesis es vínculo, pero un vínculo conflictivo. Estamos deseando de manera permanente el deseo del otro y el objeto del deseo del otro. Lo que imaginamos como el deseo del otro, en realidad, que puede corresponder o no al deseo del otro. Lo que deseamos es el deseo del otro en cuanto lo imaginamos. Y si, por una parte, deseamos lo que el otro desea, al mismo tiempo se da una pasión de exclusividad y de superioridad: por esa inclinación a imponer la afectividad propia, queremos que los demás deseen lo mismo que deseamos, pero sin que los demás satisfagan ese deseo común. Hay un ejercicio de exclusividad y de superioridad en la dinámica de la imitación que explica muchos conflictos entre las personas.

Por imitación de los afectos y por adecuación de los afectos el deseo propio es compartido, lo que incluso estimula ese deseo. Pero, por otra parte, aspira a la exclusividad, ser el único que goce con el objeto de ese deseo compartido. De manera que el origen de los conflictos no es tanto la escasez de bienes, sino la lucha por la posesión. También lo es, por supuesto, pero es menos fundamental que el conflicto por la exclusividad. En un mundo donde primara la abundancia, los conflictos no se superarían, porque persistiría en la matriz fundamental del deseo de superioridad y del deseo de exclusividad. Muchas veces las clases dominantes no reaccionan tanto por una merma en la ganancia, sino por la incorporación de las clases subalternas al goce de bienes culturales y simbólicos del que antes se hallaban excluidos por estar reservados solo a la minoría del poder y del dinero.

Toda esta dinámica de la imitación de los afectos, la dinámica afectiva como una institución imaginaria de la política, a mí me parece relativamente poco trabajada en Spinoza. También me resulta muy interesante porque complementa a los tratados estrictamente políticos. En Spinoza hay una sensibilidad muy particular a esa espectralidad que envuelve al deseo; no tiene que ver con su objeto de forma directa,

sino con la imaginación del deseo de otros. Así es la vida del deseo. Está muy claro en este motivo de la imitación de los afectos que tiene una importancia sustantiva para pensar la política en su institución, pero también las cosas de todos los días. Creo, además, que tiene una gran actualidad para desentrañar fenómenos sociales que se nos presentan como opacos o poco claros.

P.: ¿Qué estaba pensando Spinoza con su propuesta diferente a la de Hobbes, en particular, en ese entonces?

T.: El TTP interviene en un conflicto interno al calvinismo, que no era solo teológico, sino que, a su vez, tenía una expresión política. Había un conflicto entre una derecha calvinista y una izquierda calvinista (por supuesto, uso *derecha* e *izquierda* de manera anacrónica y no muy estricta) con la que comulgaba el círculo de amigos de Spinoza —quien no era calvinista, pero muchos de sus amigos sí—. Se trataba de un calvinismo anticlerical, que promovía la lectura directa del texto sagrado, democrático (o, al menos, republicano), que afirmaba una religión natural. Defendían el libre examen de todas las cosas, sin censuras teológicas. Eran cristianos a la vez que cartesianos. Argumentaban en favor de la separación de teología y filosofía, de la tolerancia y de la subordinación de la religión a la política. A comienzos del siglo XVII hubo un sínodo muy importante que dividió la teología en estas dos ramas, de las que Jacobo Arminio y Francisco Gomar fueron los teólogos fundadores. Lo que antes llamamos *derecha calvinista* eran los gomaristas. Afirmaban que el poder político proviene de Dios, eran monárquicos, subordinaban la filosofía a la teología y concebían la religión en términos pastorales.

En ese conflicto, que tenía expresiones políticas muy concretas, es que Spinoza piensa lo que piensa. De hecho, escribe el TTP para apoyar al gobierno de ese momento, que era el gobierno republicano de De Witt, y que caería de manera dramática dos años más tarde: De Witt y su hermano Cornelio fueron linchados por una turba a pocas cuadras de la casa en que vivía Spinoza. Creo que ese linchamiento, que fue una marca biográfica para Spinoza muy importante, está en la base de la noción spinozista de *multitud*. Una multitud linchadora, en este caso. En efecto, hay una ambivalencia en este concepto: la multitud no es *per se* un sujeto emancipatorio, como creo que entiende Negri. Hay multitudes fascistas, multitudes emancipatorias, el problema es la dirección política que adoptan; Spinoza era muy realista en ese aspecto, no se contaba historias.

Un pensamiento como el de Spinoza tiene una gran actualidad para la construcción democrática en América Latina porque permite pensar una democracia en términos de derechos. No una democracia puramente formal, como procedimiento o como fetichismo de la ley —por supuesto, la ley es indispensable para la vida democrática—, en la medida en que la pensemos como forma de un contenido o, precisamente, de una vida. La democracia en términos de derechos tiene una matriz spinozista; para Spinoza no hay derechos que no se ejerzan. Hay una especie de *performativo* que estos alojan; cuando digo «tengo derecho a un juicio justo» es que ese derecho me ha sido conculcado, en efecto. Ahí habría un derecho que no se ejerce y yo invoco un derecho que debería tener (que no tengo) del que he sido despojado o excluido.

La idea es que la democracia en términos de derechos comienza por un ejercicio prelegal, por una demanda que, en caso de prosperar, acaba por ser alojada en la ley. La constitución de subjetividades políticas que compulsan la arena democrática reivindicando derechos y ejerciendo el derecho natural de hecho hasta obtener su institución o su realización es la manera spinoziana de comprender la democracia. Es interesante observar que, en la actual disputa latinoamericana por los sentidos políticos y sociales, a diferencia de otros momentos en los cuales el dilema era democracia o no democracia (es decir, la vía democrática no era obvia), la demarcación es interna: todos nos concebimos o nos percibimos como *democráticos*, pero entendemos cosas diferentes por esta palabra. La vía spinoziana me parece que es muy fecunda para una perspectiva de democracia capaz de producir igualdad y libertad; en lugar de ser un mero ejercicio de la forma, ser un trabajo en ese hiato entre el derecho y la ley, entre la multitud y la institución, entre la vida y la forma. A eso llama Spinoza *democracia* o *vida democrática*.

Les agradezco mucho las reuniones.



Spinoza y el miedo

Daniel Camparo¹

Pretendo hablar sobre el aporte de la filosofía de Spinoza al problema del miedo en la educación y la constitución de una educación de o para la potencia. Mi idea es la siguiente: entrar en algunas definiciones de Spinoza acerca del miedo, la relación con la superstición y el uso o el encuadre político del afecto del miedo; después, abordar una situación concreta —como una especie de ejemplo— de cómo el miedo se empleó en la constitución de un Estado en particular; más adelante, tratar el problema de la educación, la idea de potencia, la importancia de la experiencia, y, por último, hablar de un punto de vista ético enfocado, por un lado, en la incidencia y en la producción de la subjetividad mediante la educación, pero también entrar un poco en una especie de consideración acerca de los niños, de su educación y de la figura del sabio.

Quisiera retomar esta cuestión tan interesante que trae Diego, aquello que convoca Spinoza para la filosofía: la búsqueda de un bien un poco particular y distinto de los bienes que buscan las personas en general. Ahí los psicólogos podríamos pensar la idea de un objeto que Spinoza plantea que no tiene las características que tienen los objetos de la vida común, sino un objeto que tiene un tipo de valor completamente distinto; un tipo de valor que es absoluto, no relativo. Por el contrario, los bienes que nosotros buscamos en general son objetos que logran una característica de completud mediante algún

1 Profesor agregado del Instituto de Psicología Clínica y director del Centro de Investigación Clínica en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

tipo de ilusión de la imaginación —de felicidad, de satisfacción—, pero que, en el fondo, son sumamente insatisfactorios y que nos hacen no solo sentirnos incompletos en relación con ellos, sino también nos produce una serie de dificultades en la relación con las otras personas. Spinoza va a decir que solo un deseo ligado a Dios es el que garantiza una alegría que es infinita y un bien que es verdadero y capaz de compartir, que una vez que es encontrado para siempre proporciona el goce de una alegría continua y suprema.

Entonces, esta posición de cómo el hombre busca los objetos en la realidad para su propia vida es como una línea que recorre la obra de Spinoza. Hay un momento que me parece muy importante en el apéndice de la parte I de la *Ética* (Spinoza, 1980), donde analiza la génesis psicológica de Dios. *Psicológica*, en este caso, refiere a la imagen de Dios, que no es el Dios que él contempla de una manera ontológica desde las primeras proposiciones de la *Ética*, sino que es más como una idea de la superstición. Spinoza va a decir que las personas están en un intento obstinado por encontrar una imagen, una especie de objeto que contemple una realidad que ellos siempre ven como fragmentada, compuesta de fuerzas que son múltiples, desencontradas y caóticas. Terminan, entonces, buscando esta imagen de *completud*. Sin embargo, Spinoza dice que estas ideas de la imaginación, en lugar de brindar aquello que de ellas se espera, hacen que las personas sientan una tremenda impotencia ante la naturaleza y terminen por entregarse a estas ilusiones en un intento de preservarse tanto a sí mismas como a su propia fe, apasionada por estas imágenes. Es evidente que Spinoza se refiere al Dios de las religiones, pero también a la persona que adhiere a estas imágenes. De ahí la génesis psicológica de Dios, en el sentido de que aquel que se entrega a esta imagen, en una actitud de temor y de debilidad, recurre a la superstición como una forma de preservar su propia existencia. Es decir: es una gran positividad del deseo que lleva a la producción de estas imágenes. Sin embargo, al depositar sus esfuerzos en esta otra vida trascendente, termina perdiendo cualquier chance de recuperar su propia potencia y de autodeterminarse mediante una acción que le sea posible.

En síntesis, este proceso de producción de la superstición tiene tres implicaciones que son fundamentales destacar. La primera es nuestra tendencia natural a la superstición a partir de este encuentro con una realidad fragmentada, caótica y desencontrada. Hay una especie de constitución esencial de la naturaleza humana que lleva a

una producción igualmente esencial y natural de la superstición. En segundo lugar, que la superstición es en extremo variable e inconstante, como cualquier otra ilusión de la mente y los accesos de las pasiones. Entonces, de esta forma, los hombres terminan cambiando las supersticiones de una manera bastante fácil y así caen cada vez más en una especie de trampa. Por último, como la superstición no se origina de la razón, sino de las pasiones, la única manera de mantener la superstición es mediante afectos que son muy fuertes, como la esperanza, el odio, la cólera, el fraude o el engaño.

No obstante, en este marco de afectos que sostienen y mantienen la superstición, Spinoza va a elegir uno que considera como tal vez el más relevante de todos: el miedo. Como dice en el TTP (Spinoza, 1986b), el miedo es la causa que origina, conserva y alimenta la superstición, y los hombres solo se dejan dominar por la superstición cuando tienen miedo. Por ende, el miedo es un concepto fundamental para entender esta articulación entre la imaginación y la dominación política.

Encontramos la definición de *miedo* en la parte III de la *Ética* (Spinoza, 1980): «El miedo es una tristeza inconstante que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo» (p. 172, def. 13). Se trata de una definición muy similar a la de *esperanza*, que es la que la antecede, y también a las siguientes, que son las de *seguridad* y *desesperación*. La diferencia es que la definición de *esperanza* es una alegría inconstante y que las de *seguridad* y *desesperación* no se refieren a alegrías y tristezas de las que dudamos, sino a alegrías y tristezas de las cuales estamos seguros.

Miren qué interesante, porque la definición de *miedo* no involucra de forma exacta a un objeto, sino que es una tristeza, es un afecto relacionado a una idea. Es decir: algo de nuestra imaginación también puede producir miedo, aunque no exista en realidad. La idea de que podemos dudar de la existencia del objeto también corrobora esta tesis.

En seguida aparece esta noción que también es muy importante: la idea de una cosa futura o pretérita. Spinoza no está hablando de algo que está sucediendo en este momento, sino más bien a algo que está anclado a una duración, a algo que pasó o va a pasar, aunque haya duda de si en efecto sucedió o si va a suceder. En el escolio de la proposición 18 de la *Ética*, parte III (Spinoza, 1980), hay una buena aclaración sobre el efecto que tienen las cosas futuras y pretéritas. Spinoza dice que ellas nos afectan de la misma forma que las cosas que suceden en este momento. En cuanto imaginamos la cosa, afirmamos su

existencia. Es decir: el cuerpo es afectado por la imagen de la cosa de la misma forma en que lo haría si ella estuviese presente. Este es un dato importante porque de él va a tratar la ilusión imaginaria y supersticiosa que se vincula con el afecto del miedo.

El miedo, entonces, es siempre una pasión, pues sus causas se refieren a la exterioridad, a una determinación externa. Son las ideas de los objetos que nos producen miedo. Este no nace de la ignorancia ni puede ser suprimido por el saber de la verdad: al afirmar que las cosas no existen no dejamos de tener miedo. Su causa necesaria, en realidad, es la propia constitución finita del hombre, que de manera permanente está rodeado, envuelto por las otras partes de la naturaleza cuya potencia supera y pone en riesgo su propia existencia. Siempre hay algo o alguien más fuerte que nosotros.

Tener miedo, así como la superstición, también puede combinarse y ser potencializado o reducido por otros afectos, contrarios y más fuertes que él; pero también es posible aumentar el miedo con pasiones que sean incluso más fuertes y más tristes.

Spinoza plantea que la imaginación no puede ser desactivada; no podemos dejar de imaginar. Esto es el ejemplo que trae en la *Ética*, parte IV (Spinoza, 1980), en el escolio de la proposición 1, que menciona una escena clásica en la filosofía: si te sentás en el piso y ponés el pie delante del Sol, podés decir que tu pie es más grande que el Sol. Sin embargo, con la razón y la matemática, es posible deducir que el Sol es infinitamente más grande que el pie. Aún después de hacer estos cálculos y entender la verdad acerca de esta relación, si volvés a hacer el mismo experimento con el pie, este sigue pareciendo más grande que el Sol. Entonces, en este mismo escolio, Spinoza afirma que cuando tengo miedo erróneamente de algún mal —pienso que algo malo me va a pasar o que va a pasar con alguien— y eso me genera tristeza, el temor se desvanece al oír una noticia verdadera; pero que cuando sabemos de un mal que ha de llegar con certeza, el temor también se desvanece al oír una noticia falsa. Por lo tanto, las imaginaciones no se desvanecen ante la presencia de lo verdadero en cuanto verdadero, sino ante otras imágenes más fuertes que excluyen la existencia presente de las cosas que imaginamos.

Hay una nodalización de todos estos afectos en torno a una experiencia de la temporalidad: esperanza, miedo, seguridad, alegría y tristeza. Entonces, si no hay dudas acerca de tal cosa futura o pasada, la esperanza se vuelve seguridad y el miedo se vuelve desesperación. En el marco de los afectos alegres (alegría, esperanza y seguridad) y

los afectos tristes (tristeza, miedo y desesperación), se forma lo que Marilena Chaui llama un *sistema*. El sistema de miedo será muy importante para entender el uso político de los afectos y, sobre todo, esta tercera dimensión: el vínculo con una imagen de la duración que expresa el tiempo como una sucesión continua, contingente y arbitraria de eventos, lo que nosotros llamamos *tiempo cronológico*, que permite entender si algo está en el presente, futuro o pasado.

Spinoza (1980) plantea una manera no de eliminar la imaginación, sino de combatir la superstición y el miedo, pues como afirma en la proposición 47 de la *Ética*, parte IV: «Los afectos de la esperanza y del miedo no pueden ser por sí mismos buenos» (p. 216). Por más que la esperanza sea una alegría, ella nunca puede ser buena porque conduce a un conocimiento erróneo de la naturaleza, una impotencia del alma. Por lo tanto, en el escolio menciona:

la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de un ánimo impotente, pues, aunque la seguridad y la satisfacción sean un afecto de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conformes al seguro consejo de la razón (Spinoza, 1980, p. 216).

Si uno está atento a la letra de Spinoza, él menciona esto: cuanto sea posible hacerlo, pero de ninguna manera se propone eliminar el miedo o los otros afectos. Este análisis del afecto también se asocia a una lectura muy importante del uso político del miedo. Y ahí Spinoza retorna a las mismas categorías de miedo, superstición, etcétera, en el TTP (1986b), para formular la hipótesis de que el miedo es una parcela fundamental de la constitución del poder del Estado. Este depende del miedo porque, mientras en la dimensión psicológica la imaginación y el miedo sostienen el conocimiento inadecuado de Dios y de la naturaleza, en la dimensión política surge, como efecto de la superstición, la hegemonía del poder teológico. En este contexto, se destaca una figura: el sacerdote. ¿Cuál es su función? Codificar los miedos y estabilizar las fluctuaciones de ánimo de los súbditos para garantizar su subordinación al poder del Estado. Entonces, la función del sacerdote se enmarca en esta dinámica afectiva del encuentro con la naturaleza, vista como fragmentada y caótica.

Hay una idea psicoanalítica que nos puede ayudar aquí: así como la idea de ambigüedad es una de las peores situaciones que pueden pasar en la vida psíquica del neurótico, para Spinoza la fluctuación del ánimo —este pasaje entre esperanza y miedo— sería peor que estar sometido a esos afectos. Si sentir miedo o esperanza ya es algo negativo para nuestra potencia, fluctuar entre esperanza y miedo es todavía peor; la fluctuación del afecto nos produce todavía más impotencia. Es justamente esto que el sacerdote aprovecha, porque mediante un conjunto de supersticiones le brinda al creyente una tranquilidad. No hay más fluctuación de ánimo cuando uno se entrega al poder teológico; no hay más dudas. Esto es el creyente, es aquel que no duda y, por lo tanto, no tiene miedo ni esperanza, sino desesperación o seguridad.

En el TTP encontramos un ejemplo del funcionamiento de este sistema en el estudio histórico sobre la conformación del Estado hebreo primitivo —el Estado de Moisés— durante el Éxodo en el desierto. El abordaje que Spinoza hace del texto bíblico es muy interesante, pero lo que le importa en su análisis político de las Sagradas Escrituras es cómo fue posible constituir y mantener un Estado en esas condiciones. Él analiza la historia de este pueblo y llama la atención sobre el hecho de que luego de siglos de esclavitud en Egipto, finalmente, a los hebreos se les otorgó la libertad. Esta historia está en los cinco primeros libros de la Biblia, el Pentateuco. Luego de las famosas diez plagas de Egipto, Moisés convenció al faraón de liberar a los hebreos. Para Spinoza en este momento el pueblo hebreo empezó a gozar del derecho natural porque ya no estaba sometido al poder del Estado egipcio. En palabras de Spinoza (1986b), *derecho natural* significa:

todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo (p. 334).

En el derecho natural, cada uno puede usar de los medios que considere a su alcance para lograr aquello que desea. Lo único que se prohíbe es aquello que nadie desea y que nadie puede. Sin embargo, para Spinoza el derecho natural no es capaz de realizar la satisfacción de la potencia de todos, ya que, como sabemos, es inevitable que se produzcan conflictos. Entonces, plantea que, mediante la

constatación de la impotencia que produce el derecho natural, los hombres se darán cuenta de que, si no se ayudan mutuamente, si no cooperan entre sí, vivirán de manera miserable, y que, si no cultivan la razón, vivirán esclavos de la necesidad. Por lo tanto, si quieren vivir en seguridad, lo mejor que pueden hacer es unirse y hacer que el derecho natural de cada uno sobre todas las cosas se ejerza de manera colectiva y ya no sea determinado por la fuerza y el deseo individual, sino por el poder y la voluntad de todos en su conjunto.

Este es el mito fundante del Estado hebreo. A partir de ese punto ya eran libres y, una vez liberados de los grillos, era necesario fundar un nuevo pacto, un nuevo Estado. En ese contexto, la figura de Moisés fue fundamental porque operaría como guía para este pacto. Si ustedes recuerdan, él ya estaba en comunicación con Dios durante todo el momento previo a la liberación. A continuación, planteó que los israelitas debían transferir su derecho natural, pero no propuso transferirlo a una persona, sino a quien los liberó de la esclavitud; propuso entregar el derecho natural a Dios. Entonces, se hizo una jura —no una jura de una bandera, sino una jura a la idea de Dios— y Dios se convirtió en el rey del pueblo. Es la teocracia del reino de Dios. El derecho civil se convirtió en lo mismo que la religión, el Estado se regulaba por la obediencia a Dios y aquel que no se sometiera a la Ley religiosa era considerado un enemigo del Estado. La paradoja es que, si todos renuncian de manera colectiva al derecho natural, todos se vuelven igualmente libres.

En este Estado hebreo primitivo, todos eran libres para interpelar a Dios de forma directa, para recibir e interpretar sus ordenanzas y participar de manera activa de la administración del Estado. No había ningún tipo de superioridad de un jefe sobre los demás. Había un respeto a los mayores por su experiencia, por su conocimiento, pero no significaba que ellos fueran los líderes, jefes o reyes. En realidad, había un único rey, que era Dios. No había ningún tipo de privilegio para el ejército; de hecho, el ejército estaba compuesto por la propia población, pues todos eran soldados y administradores del Estado a la vez. Por eso es importante la idea de una escritura —los doce mandamientos—, pues sería una forma de enseñar la obediencia y hacer que los hombres se sometieran de manera espontánea y lo lleven consigo.

Spinoza sostiene que Moisés no intentó convencer a los hebreos por la razón, sino que fue capaz de modular los afectos y la imaginación a tal punto que ellos pudiesen someterse mediante un pacto, con

juramentos, con beneficios y, por supuesto, con castigos y puniciones. Por último, Moisés los exhortó a cumplir con las leyes y todos aquellos procesos adecuados a la obediencia.

El período en que se dio este *insight* colectivo fueron los tres meses que sucedieron a la liberación; cuando los israelitas exiliados se dirigían hacia la tierra prometida, una tierra que ellos habían abandonado en determinado momento de la historia y que en ese momento estaba ocupada por otro pueblo, los cananeos. Este momento duró unos tres meses, hasta que ellos llegaron al monte Sinaí. Es ahí donde se dio el episodio fundamental para entender el destino del Estado hebreo.

Hasta entonces, Dios hablaba exclusivamente con Moisés y con su hermano Aarón. Nadie más del pueblo hebreo había hablado con Dios. Moisés decía que Dios le había hablado en un sueño, a él, en una rama prendida fuego, en un arbusto prendido fuego, le dijo que debía hacer esto y aquello; y la gente lo seguía. Sin embargo, nadie había visto a Dios, nadie lo había escuchado, nadie se había conectado con él de forma inmediata. Entonces, Moisés recibió una orden de Dios: debía preparar a los israelitas para que se encontraran con él; «Ve al pueblo, y santifícalos hoy y mañana; y laven sus vestidos, y estén preparados para el día tercero, porque al tercer día Jehová descenderá a ojos de todo el pueblo sobre el monte de Sinaí» (Reina-Valera, 1960, p. 110, vv. 10-12). Al amanecer del tercer día, en este campamento debajo del monte Sinaí, sucedió algo inusitado. Se oyeron truenos en el cielo, se veían relámpagos y sobre la montaña surgió una nube oscura y se oyó un fuerte toque de una trompeta. Todos los que estaban en el campamento empezaron a temblar de miedo.

Entonces, Moisés los llevó al pie de la montaña para que se encontraran con Dios. Pero como Dios había bajado de la montaña en forma de fuego, el lugar estaba lleno de humo. Hasta parecía un horno; esto se dice de forma literal en la Biblia, «el humo subía como el humo de un horno» (Reina-Valera, 1960, p. 110, v. 18). En ese momento, la montaña entera retumbaba con fuerza y el toque de la trompeta se oía cada vez más fuerte. Y mientras que Moisés hablaba con Dios, él le contestaba con una voz de trueno. A continuación, Dios subió a la parte más alta de la montaña y le pidió a Moisés que subiera. Cuando llegó allí arriba, Dios le dijo: «Desciende, ordena al pueblo que no traspase los límites para ver a Jehová, porque caerá multitud de ellos. Y también que se santifiquen los sacerdotes que se acercan a Jehová, para que Jehová no haga en ellos estrago» (p. 110, vv. 21-22).

Moisés le contestó: «El pueblo no podrá subir al monte Sinaí, porque tú nos has mandado» (p. 110, v. 23). Dios le dijo, entonces: «Ve, desciende, y subirás tú, y Aarón contigo; mas los sacerdotes y el pueblo no traspasen el límite para subir a Jehová, no sea que haga en ellos estrago» (p. 110, v. 24). Moisés, entonces, bajó de la montaña y le comunicó al pueblo en el campamento que, por su temor, no podrían encontrarse con Dios, y se fue con su hermano. Moisés quedó cuarenta días y cuarenta noches en el monte y luego volvió con las tablas de la Ley con los diez mandamientos. Al llegar al campamento, encontró que Aarón, su hermano, había intentado hacer lo mismo que Moisés, purificar los miedos y tranquilizar al pueblo para reducir la frustración anímica. Pero la estrategia de Aarón fue mucho más precaria y estaba más en consonancia con lo que ellos habían vivido antes en Egipto. Por eso Aarón les pidió que todos le entregaran sus objetos de oro. Después, derritieron el oro e hicieron una escultura de un ternero. Cuando Moisés bajó y los vio a todos adorando al ternero de oro, en un acceso de furia, rompió las tablas de piedra y preguntó: «¿Quién está por Jehová?» (Reina-Valera, 1960, p. 132, v. 26) para identificar quiénes no estaban adorando a esa imagen. Solo los levitas, una de las doce tribus de Israel, no había adorado al ternero de oro, y juntos empezaron a guerrear contra aquellos que lo habían hecho.

Los israelitas ya tenían la libertad, ya tenían el pacto, estaban a punto de tener una constitución y encontrarse con Dios; iban hacia la tierra prometida. Este era el plan. El episodio del ternero de oro hace que el pacto, de alguna forma, se rompa. Moisés debió rehacer las tablas de la Ley más adelante, pero, fundamentalmente, lo que surgió en el seno de este grupo fue la guerra civil. Tanto fue así que ellos pasaron cuarenta años en guerra contra sí mismos en el desierto. Toda la generación que salió de Egipto no llegó a la tierra prometida, en efecto, porque terminaron matándose unos a otros. Y lo más trágico de todo esto es que estaban al borde del río Jordán y en el otro margen estaba la tierra prometida. Ellos veían la tierra prometida, pero no podían ir hasta allí porque estaban hundidos en una guerra civil.

Los hebreos tenían el derecho de conocer a Dios, de encontrarse con él y de tener acceso individual e inmediato a él. Pero por el miedo, por la forma con la cual se presenta Dios, ellos optaron por no hacerlo; porque tenían miedo, porque preferían preservar su existencia, eligieron no arriesgarse a esto. Entonces, enviaron a Moisés y, al hacerlo, rompieron su pacto inicial, que era que no habría intermediarios entre Dios y el pueblo, que todos tendrían el derecho de interpelar a Dios

y de interpretar su palabra, y todos tendrían la obligación de cumplir con sus obligaciones ante él.

Moisés se consolidó como el mediador y su tribu se convirtió en una tribu privilegiada a cargo del mantenimiento del templo, el palacio real (pues aún había unidad entre Estado y religión). No obstante, a partir de entonces hubo una mediación: el hermano de Moisés —Aarón, aquel que hizo el ternero— se convirtió en el primer sacerdote. La función del sacerdote y del cuerpo religioso era actuar como una especie de oráculo que organizaba las inquietudes de la multitud y que dirigía sus pedidos a Dios.

Para Spinoza, esta historia muestra una degeneración progresiva del pacto. Primero, ellos cargaban un arca de la alianza, el símbolo del vínculo con Dios, pero, a continuación, Spinoza destaca que, luego de la muerte de Moisés, el poder divino se transfirió por completo a los sacerdotes, que a partir de ese punto sí empezaron a actuar como reyes o, más precisamente, como dice la Biblia, como *jueces*. Eso es lo que se cuenta en el libro de los Jueces. En otras palabras, luego de haber conquistado el respeto y admiración del pueblo en la tarea de administrar y preservar las leyes que habían sido transmitidas por Dios, los sacerdotes se apropiaron del poder de decretar nuevas leyes, impusieron su propia autoridad, decretaron nuevos reglamentos para las ceremonias y la fe, etcétera. Esto es lo que Spinoza identifica como el pasaje del régimen teocrático a la monarquía, en que la religión termina de generar superstición, se pierde el primer sentido de las leyes de Moisés —que para Spinoza eran apenas una enseñanza de cómo vivir— y las leyes pasan a ser una enseñanza de cómo obedecer.

El afecto del miedo impide el disfrute de la libertad, en grandes rasgos. Esta es la tesis que quizás sea una gran orientación para una serie de otros pensadores. Ustedes la reconocen, por ejemplo, en el texto clásico de Erich Fromm, *El miedo a la libertad*. En realidad, las personas no pueden liberarse, justamente, por el miedo de las consecuencias de su propia liberación. Es también la tesis que Wilhelm Reich aplica en *Psicología de masas del fascismo*. Él defenderá allí la idea de que, cuando termina la Primera Guerra, los alemanes salen de la monarquía y se crea un nuevo Estado con la constitución y los derechos más modernos que existían en Europa. El miedo a esta libertad es uno de los motores que, en quince años, desde 1917 hasta 1932, dará lugar al Estado fascista. Es evidente que hay todo un análisis y una explicación para esto, pero, la idea, básicamente, es la misma.

Mi propuesta ahora es seguir con esta aplicación de este marco teórico para pensar una idea de *educación para la potencia*. Para ello necesitamos retomar la idea spinozista de *potencia*. Charles Ramond plantea que la idea de *potencia* es muy común en la filosofía, una idea de poder poner aquello que es en potencia como algo distinto de lo que es realizado o lo que está en acto. La idea de *potencia*, entonces, implica una especie de negatividad o una incompletud, algo que es inacabado, algo por hacer. El célebre ejemplo de Aristóteles en la *Metafísica* es la semilla como ser en potencia del árbol. De manera inversa, el árbol es como la potencia de la semilla en acto. El árbol es todo aquello que la semilla no es, aunque la semilla cargue la potencia que el árbol hará en acto. Del mismo modo, el propio árbol es, en potencia, otras cosas que lo van a negar, por ejemplo, una silla, una mesa, cosas de madera. Entonces, la *potencia* significa una especie de posibilidad, aquello que se puede poner como una posibilidad.

Para Spinoza, en realidad, el concepto de *potencia* no tiene una definición directa. Aparece más bien en comparaciones o identificaciones, pero tiene una función importante en el pensamiento, y es probable que sea algo muy distinto a la idea de *potencia* en oposición a *acto*. La potencia para Spinoza es acto, es positividad, es ser, es afirmación; una postura que Ramond dirá que es muy difícil, pero bastante original también. Por tanto, el acto no es una efectivización de la potencia, sino que es una expresión concreta de ella. Esto significa que, en una perspectiva de inmanencia, no hay un momento anterior al acto en que este hubiera sido potencia; así como no hay ningún tipo de distancia, no existe cualquier posibilidad.

Dios, al producirse a sí mismo, produce, al mismo tiempo, los modos que componen las partes de la naturaleza. Pero no todos los seres expresan la potencia de Dios de la misma forma. En la proposición 16 de la parte I de la *Ética*, Spinoza (1980) afirma que es necesario que de la naturaleza divina se sigan infinitas cosas de infinitas maneras; entonces, los modos (las modificaciones de la sustancia) son distintos entre sí, como matices de la potencia que cada uno puede.

Como parte de un todo, los modos corresponden a grados de la potencia, lo que explica su propia existencia y también la capacidad de actuar. La potencia, entonces, no es apenas un principio inmanente de la productividad permanente, sino que también, bajo la perspectiva de los modos, la potencia se refiere a las intensidades expresivas que se identifican en la fuerza singular de cada ser, en la afirmación de la esencia y de la realidad concreta de los actos. Lo importante

es pensar esta relación de la potencia absoluta y una potencia finita, que expresa su intensidad o su razón en relación con esta potencia absoluta y funciona aquello que ella puede, no de lo que es.

Voy a dar un ejemplo: si pudiésemos comparar una persona con un pez, uno pensaría: «el ser humano es sumamente más potente que el pez; el hombre es capaz de hacer obras, edificios, computadoras, mandar un satélite a la Luna, y el pez no puede hacerlo». No obstante, si nos pusiéramos a hacer una carrera en el agua con un pez, difícilmente ganaríamos (con cualquier pececito, por menor que sea; el pejerrey, digamos). Por otro lado, el pez también tiene otras potencias, otros modos que tienen potencias mayores que las tuyas, otros peces que nadan más rápido que él. Así que el pejerrey es la comida de otro pez, más grande que él, y este pez más grande también es alimento para otro, que también nada más rápido.

Dicho de otro modo, la potencia atraviesa esta producción de la multiplicidad de la naturaleza y hace la diferenciación entre los seres. Estos, cada vez que hay algo que pueden hacer, expresan aquello que están pudiendo hacer. Esto es muy importante porque nos va a ayudar a pensar en qué medida la educación puede incidir en este campo; cómo pensar una educación que esté orientada a las potencias. Así como en el ejemplo de los peces, la naturaleza no es algo pacífico, sino que, en realidad, es un verdadero campo de conflictos y confrontación. Cada ser solo existe o permanece en su existencia porque impone a los otros, mediante su potencia singular, las propias relaciones que lo constituyen. Como dice Luiz Orlandi: «el churrasco que estás comiendo en el almuerzo es el churrasco que no dejaste que el perro te robara». Por más que parezca una cosa sencilla ir al mercado a comprarlo y prepararlo, hay un esfuerzo para que eso termine en tu panza. Hay una inseguridad sobre si va a suceder, en realidad, que no nos llega a la mente porque no pensamos tanto en el tema. Esta manera de pensar es un poco particular, inclusive, dentro de la lectura o del pensamiento de Spinoza. Laurent Bove habla de la estrategia del *conatus*: nosotros, como modos finitos, estamos en una constante práctica en la que definimos una estrategia, una decisión de problemas y de resolución para perseverar en la existencia. Es una idea de *conatus* muy distinta a su comprensión newtoniana como principio de inercia, una cosa que se pone en movimiento y permanece en él hasta que venga algo contrario.

El *conatus* es lucha, es confrontación, es esfuerzo en el sentido más forzoso del término, pero es evidente que tampoco es una lucha de

uno contra el otro. Las estrategias implican que los seres se enfrentan, pero también muchas veces tienen que articularse con otros seres, con otros modos, formar configuraciones más potentes, cuerpos más complejos que sean capaces de hacer perseverar a cada uno de los cuerpos que lo componen. Conservar las relaciones, en última instancia, significa para cada ser perseverar o no en la existencia, y este es el problema de toda la vida.

Por otro lado, la idea de *potencia*, entonces, para cerrar este preámbulo, es una idea que es inseparable de la idea de *poder* (del poder de afectar y ser afectado). Cada acto corresponde a una modificación de la potencia, que afecta sus partes y las relaciones entre ellas, por lo tanto, interfiere en los respectivos grados de potencia. Es decir: cuanto más abierto e intenso sea el poder de afectar y ser afectado, mayor será el conjunto de actos y de potencias, mayor será la participación en esta potencia absoluta y, al mismo tiempo, será mayor la potencia singular. Por otro lado, cuanto menor sea la apertura, será más débil el poder de afectar y ser afectado y será menor el conjunto de actos y potencias, la participación en la potencia absoluta y la potencia singular.

Cada pequeña alegría, cada pequeña tristeza en nuestra vida es un aumento o disminución de la potencia, pero también está implicada en una especie de apertura, o cierre al mundo, un aumento o una reducción del poder afectar y ser afectado. Podemos darnos cuenta de eso con facilidad porque muchas veces las alegrías se dan, justamente, en ese momento, cuando podemos hacer cosas que no sabíamos que podíamos hacer, cosas inesperadas. Tales alegrías son impresionantes, son las que nos hacen cambiar nuestra perspectiva y aumentar nuestra potencia, pues no confirman lo que nosotros pensábamos que era posible y nos hacen pensar: «pero ¿cómo llegó a ser posible esto?». Allí tenemos el esfuerzo de la mente por entender esta potencia en alguna medida.

Para Ramond una de las contribuciones más importantes que dejó Spinoza, además de todo el tratamiento ontológico de la sustancia, fue la definición de *afecto*. Él hizo un permanente esfuerzo por jerarquizar los afectos según las respectivas potencias, tanto desde un punto de vista cuantitativo (cuando divide entre afectos activos o pasivos) como cualitativo (en función de los objetos y en qué situaciones los afectos jerarquizan las potencias a una heterogeneidad de naturalezas, aunque sea entre series de una misma clase o especie). El clásico ejemplo es el del caballo de tiro. Si tomas a un

caballo de carrera, por más que este le gane al de tiro por su velocidad, si le pones un peso, no será capaz de tirar de él. Por tanto, hay una diferencia entre caballos de trabajo y de carrera que es mayor que la diferencia entre caballos y otras especies. Esta posibilidad de la modificación —que es un vector intensivo— es un cambio en el sentido, por lo cual se da la potencia, sea en aumento o en descenso. Esto es lo que nos interesa para pensar la educación, cuál es la potencia de la educación en producir más afectos, en abrir al individuo al contacto con ellas y aumentar el poder de afectar y ser afectado. Hacer que el sujeto, a partir de lo que él puede, aumente su potencia, esta apertura al mundo y al contacto.

Voy a pautarme por un teórico llamado Alexander Neill, un educador escocés que fundó la escuela Summerhill. Este es un centro educativo que se originó en los años veinte en Alemania y que migró a Austria antes de llegar al Reino Unido. Se caracteriza por tener una propuesta de educación bastante particular, que es considerada el modelo fundador de la perspectiva de la *pedagogía antiautoritaria* o *pedagogía libertaria*. Es una escuela bastante diferente a lo que nosotros consideramos como escuela, a tal punto que se cuestiona si en verdad lo es. No tiene exámenes ni calificaciones, por ejemplo, ni otro tipo de evaluaciones. La asistencia a las clases no es obligatoria y, puesto que es una granja en el campo, los estudiantes tienen la plena libertad de elegir si asisten a la clase o se van a hacer tareas diversas, de ocio o de trabajo, entre las actividades de la granja. Tampoco hay una dirección, en el sentido como nosotros conocemos, con la figura de un director. Neill era el director, pero no hacía mucho más que un trabajo terapéutico. Si bien no era psicólogo, él organizaba clases y encuentros para aconsejar. Era un consejero, en realidad, pero no mucho más que eso. El órgano directivo de la escuela es una asamblea en que participan todos: estudiantes, docentes y funcionarios. Allí se decide todo. Las únicas dos cosas que no se pueden decidir en la asamblea es a quién se contrata y cuánto se paga, pero todos los otros detalles del funcionamiento se toman allí. Todos los votos de la asamblea valen lo mismo; es decir, el voto de un profesor vale lo mismo que el de un niño de cuatro años. Tienen una frecuencia semanal, pero muchas veces tratan de temas no solo sobre el funcionamiento, sino, por ejemplo, sobre alguien que hizo una falta. En tales casos, se elige un defensor y se lleva a cabo una especie de juicio público.

Hay otras escuelas que adoptan este mismo modelo, como la Escola da Ponte en Portugal. En Summerhill, si alguien comete una falta, se lleva a la asamblea, se juzga y se decide si amerita una punición o un castigo. No hay múltiples castigos, no se reprime, no se imparte ningún tipo de enseñanza religiosa y, lo más importante de todo, se gira en torno a la idea de que, en palabras de Neill, los estudiantes deben salir de ahí con una perspectiva de qué quieren hacer con su vida, algo que los haga felices. A Neill no le importaba si el estudiante iba a ser un abogado, un médico, un barredor de calle o un basurero, con tal de que fuera feliz. No le interesaba qué eligieran ser. Lo que le importaba era que aumentara su potencia.

¿Por qué hago esta introducción? ¿Por qué la elección de Summerhill? Porque uno de los fundamentos pedagógicos que organiza el funcionamiento de la institución es que no se puede mentir ni producir miedos en los niños. Es decir: todo lo contrario al uso generalizado del miedo como una estrategia política y pedagógica, como sucede con los monstruos, las figuras que producen temor, etcétera.

¿Cómo se enseña a un niño que no se puede acercarse a determinado lugar, que es peligroso, como un canal, por ejemplo? Una manera es plantearle: «acá es un lugar peligroso; si tú caes ahí abajo, te vas a lastimar y vamos a tener que llevarte al hospital; te pones en riesgo». Pero, en general, no se usa esta estrategia, sino que se dice: «cuidado, ahí vive un monstruo», «cuidado, si te acercas, vamos a llamar a la policía», «cuidado, si te quedas ahí, te voy a pegar». En suma, un uso extensivo e intensivo del miedo como instrumento de educación. Neill (1960) decía que esta es una de las características más frecuentes de la educación. Él, al contrario, sostenía que en los cuarenta años que trabajó como educador en Summerhill nunca le mintió a un niño (p. XIII).

¿Por qué pensaba que eso era tan importante? Porque la pregunta, en realidad, era presentada de manera inversa: ¿por qué los niños mienten? Neill respondía algo bastante curioso: si tu hijo miente es o porque tiene miedo de vos o porque te está copiando. Padres mentirosos tienen hijos mentirosos. Si querés la verdad de tu hijo, no le mientas (p. 148). Neill era muy amigo de Reich, quien también compartía esto. Entonces, no es sorprendente que el hijo de Reich, según recuerda su esposa (De Reich, 1972), haya sido duramente reprendido por su padre cuando cometió un pequeño robo, pero no por el robo en sí, sino por haberle mentado.

Neill decía que la mayor parte de las mentiras que cuenta el niño es efecto del miedo, porque si hay una ausencia de miedo, las mentiras disminuyen. Sostenía que, cuando los niños llegaban a Summerhill, ellos simplemente mentían porque tenían miedo de decir la verdad, pero cuando percibían que no iban a ser reprimidos, la mentira dejaba de ser necesaria y la intensidad de los daños de la educación autoritaria se veía, de alguna forma, mitigada.

Algo muy interesante es cómo llegan los niños a Summerhill. El detalle es que ellos viven ahí, es como un internado, y los padres los visitan el fin de semana. Neill (1960) comentaba lo siguiente:

La reacción del niño sin libertad, cuando llega a Summerhill, ante la libertad, es rápida y agotadora. Durante la primera o las primeras dos semanas, ellos abren las puertas para los docentes, llaman de «señor» y «señora», me conducen con cuidado, se dirigen a mí con respeto, que con facilidad se identifica como miedo. Y, después de algunas semanas de libertad, entienden que no es necesario, que los otros niños no hacen eso, ellos, los niños, estos niños empiezan a mostrar todo lo que en realidad son, se vuelven imprudentes, sin educación, sucios, hacen todo lo que les fue prohibido en el pasado, dicen malas palabras, fuman, rompen cosas y todo el tiempo, en los ojos y en la voz, mantienen una expresión educada e hipócrita. Lleva por lo menos unos seis meses para perder toda esta hipocresía. Después, también pierde toda la referencia a la autoridad. Pero en este tiempo, también se vuelven muchachos y muchachas naturalmente sanas, que dicen lo que sienten sin perturbación u hostilidad. Pero cuando un niño llega a tener la libertad desde chiquito, no pasa por este estadio de hipocresía y mentira, la cosa más impresionante en Summerhill es la absoluta sinceridad entre los estudiantes (pp. 110-111).

Esta idea acerca de la mentira va muy en consonancia con aquella idea de la superstición que habíamos planteado al comienzo. Aunque Spinoza quizás tendría un abordaje un poco distinto de este problema, tal vez con la perspectiva de esta estrategia de *conatus* podríamos pensar que, en realidad, el niño miente porque, ante la debilidad constitutiva de su cuerpo (más chico) y ante la inexperiencia (desconocimiento, que es relativo, acerca de las causas de las cosas), recurrir a la mentira termina siendo una especie de estrategia o de astucia. La infancia, probablemente junto con la vejez, es el momento en que el *conatus* corre mayor peligro; es cuando se enfrentan las mayores amenazas a perseverar en la existencia.

Entonces, hay una compensación: mentir es una forma muy astuta de seguir existiendo. Pero el uso extensivo de la mentira solo existe, de manera necesaria, porque la educación es la educación pautada por la superstición y organizada por el miedo. Si el niño no se encuentra ante una situación autoritaria y ya no tiene que recurrir a la mentira para escapar de una punición igualmente violenta, tal vez no sea necesario mentir. En tal caso, entonces, quizás la mentira no tendría que ser pensada como una falta de verdad, de respeto o de carácter. La mentira sería un acto positivo del deseo, una prueba de la astucia del niño en conservarse.



La psicología y Spinoza

Daniel Camparo

Mi objetivo es armar algunas líneas, como una especie de mapa posible de articulaciones o un proyecto de posibles estudios que se podrían seguir para desarrollar estas articulaciones. Básicamente, mi idea es tratar tres formas de abordar la relación entre Spinoza y la psicología. La primera sería en torno a una especie de apropiación psicológica de Spinoza; la segunda sería acerca de la posibilidad de una teoría psicológica en Spinoza, y la tercera sería sobre los conceptos de Spinoza que pueden ser empleados de forma crítica y que promueven desarrollos en las teorías psicológicas.

Comienzo por las apropiaciones psicológicas de Spinoza. Me parece que es una forma bastante común de abordaje, que —para mi percepción— se refiere, en principio, a la recepción de la obra de Spinoza. En particular, se relaciona con la manera en que muchos lectores de Spinoza analizan la afectación en torno al contacto con la obra. El ejemplo clásico de esto es la página de presentación de *Spinoza: filosofía práctica* (Deleuze, 2004). Esta refiere a una novela de un escritor norteamericano sobre un hecho histórico, cuya traducción al español es *El reparador* o puede ser también conocido como *El hombre de Kiev* (Malamud, 2011). Trata sobre un personaje judío que es encarcelado de manera injusta por haber, supuestamente, asesinado a un cristiano en Rusia durante un momento de persecución a los judíos. Hay un diálogo aquí, que es extraído por Deleuze (2004). Un juez pregunta: «Pero ¿por qué te fuiste a leer a Spinoza?» (p. 9), a lo que el protagonista contesta:

En realidad, no tenía idea de que era judío cuando empecé a leerlo, pero si usted ha leído la historia de su vida podrá

ver que él no era muy querido en la sinagoga. Yo encontré este volumen en una librería de segunda mano, en una ciudad vecina, pagué por él un kopek, lamentando, en aquel momento, el gasto de un dinero tan difícil de ganar. Más tarde leí algunas páginas, en seguida seguí como si un viento fuerte me impulsara por la espalda. No comprendí todo, como le dije, pero cuando conocí tales ideas fue como si tuviéramos una escoba de hechicera, ya no era más el mismo hombre (p. 9).

Este es el efecto Spinoza en los textos de los comentaristas. En las interpretaciones de Spinoza, en general, es asociado a una especie de fuerza natural de gran magnitud, como fuego o como un viento, como algo que impulsa y que transforma a la persona, que transforma a sus lectores. A continuación, en la historia, el juez le pregunta: «Pero ¿tú podrías comentar el significado que tiene para ti la obra de Spinoza? Si se trata de una filosofía, ¿en qué consiste?» (p. 9). El protagonista responde:

No es fácil decirlo; mientras se va abordando el tema en los diversos capítulos, si bien todo parece muy coherente, el libro significa varias cosas diferentes. Sin embargo, creo que el significado central es que, sobre todo, Spinoza quería ser de sí mismo un hombre libre, tan libre en cuanto posible, teniendo en cuenta su filosofía, si usted me entiende. Y esto se logra yendo hasta el límite de los pensamientos y conectando todos los elementos unos a los otros, así se puede excusar la mala expresión (p. 9).

El juez contesta de una manera bastante lúcida: «No considero que este sea un modo equívoco de abordar el problema. Mediante el hombre más que mediante su obra» (p. 9). Pero también acá hay un punto importante, que sería lo vinculado a la persona Spinoza —el *Benedictus* en sí—, no directamente al texto. Es curioso porque, en realidad, muchos de los comentaristas de Spinoza abordan, como punto de partida, su vida.

El propio Deleuze (2004), como veremos en seguida, lo hace también, y es una manera bastante presente entre los comentaristas de Spinoza —aunque, en realidad, no es una tendencia tan clara entre filósofos—. Es decir: muchas veces se piensa que la vida de la persona y la teoría que produce son cosas que no ameritan una conexión, pero en Spinoza, al parecer, hay algo que sí, que une la vida y la obra. Esto es algo que produce, en última instancia, una especie de interpretación psicológica de Spinoza como persona. Ilustra eso

el artículo «¿Spinoza era autista?» (Fitzgerald, 2001), donde el autor hace una revisión en torno a las características particulares de la *Ética* y su abordaje geométrico, también en relación con la manera de abstracción, pero con el foco de Spinoza. También refiere a algunas condiciones particulares de su vida, tales como un supuesto aislamiento, un repliegue hacia su propia existencia, hacia sí mismo. Igualmente, hoy en día esta visión de Spinoza como asocial o antisocial es bastante criticada. Tal vez sea bastante coherente, sobre todo con la manera en cómo vemos a los autistas adultos; estas características un poco nómadas de vivir en movimiento, de no estar en un trabajo fijo, de no estar ajustándose a las expectativas sociales que se producen en cada época. A partir de estos aspectos, también se lo compara con otro filósofo, Ludwig Wittgenstein, cuya obra tenía la particularidad de ser bastante similar a la de Spinoza. Su *Tractatus* también está escrito en forma geométrica y Wittgenstein, asimismo, llevaba esa forma de vida errante, cayendo sobre él, de igual modo, esta interpretación de su posible autismo. Este sería un primer tipo de abordaje de la relación de Spinoza y la psicología. En este caso, aparece esta dimensión un poco heroica de Spinoza.

Un caso célebre que también entra en esta línea es la relación entre Lacan y Spinoza, que Diego Tatián ya había mencionado. Élisabeth Roudinesco (2021) plantea esta especie de adoración que tenía el joven Lacan, quien llegó a colocar en el epígrafe su tesis doctoral una cita de Spinoza, además de que, en gran medida, el texto tiene una argumentación en torno a él.

Hubo un evento que se dio en los años sesenta, cuando Lacan iba a ser expulsado de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Él estaba al tanto de su expulsión y decidió ir al congreso de la Asociación, aunque sabía que no le iban a permitir la palabra. Fue un período en que pasó un mal momento; al parecer, tuvo una experiencia psicótica, de delirio de persecución, en que sintió que dentro de la habitación del hotel el presidente de la Asociación lo estaba escuchando. Todo indicaba que Lacan estaba atravesando un momento de gran resentimiento y frustración porque sentía que había dado mucho de sí para esta organización, pero le habían dado la espalda.

Luego, Althusser convence a Lacan a dar clases en la École Normale Supérieure. Allí Lacan comienza su seminario, que él denominó «Los Fundamentos del Psicoanálisis», donde hace una autorreferencia y se identifica a sí mismo con la figura de Spinoza. Él va a mencionar que, así como Spinoza había sido excomulgado de la sinagoga, sentía

que sobre él también había caído ese mismo destino. Es interesante, porque al final del libro del seminario, que hoy conocemos como *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (Lacan, 1987), prácticamente abandona a Spinoza y dice que su filosofía no tiene nada que ver con lo que él estaba haciendo. Lacan, a partir de allí, declaró que seguiría otra línea, vinculada a la relación entre Immanuel Kant y el marqués de Sade, como nosotros ya conocemos. Por lo tanto, se podría decir que el uso de la figura de Spinoza en la psicología es relativamente común. Este es, entonces, el primer tipo de abordaje de la relación entre la filosofía de Spinoza y la psicología.

La segunda forma de abordaje se encuentra en torno a la búsqueda de una teoría psicológica en la obra de Spinoza. En general, los autores que van en esta línea abordan la parte III de la *Ética* (Spinoza, 1980), aquella que habla sobre los afectos. Hay en eso una apropiación bastante cognitiva de Spinoza, una especie de estudio de la teoría de los tres géneros del conocimiento, los tipos de ideas, las ideas adecuadas e inadecuadas, la posibilidad de las nociones comunes, etcétera. Son conceptos que nosotros conocemos en Spinoza y que, de alguna manera, en los psicólogos resuena como algo similar a lo que nosotros conocemos en las teorías psicológicas. Considero que hay una variación de esta posibilidad que radica en una probable influencia de Spinoza en la psicología. No exactamente algo que fuese del orden de una teoría psicológica, sino una especie de herencia de conceptos que llegaron a autores (algunos de ellos más conocidos, incluso), pero con raíces un poco oscuras o no tan claras. Es decir: en muchos de los autores de la psicología moderna de comienzos del siglo XIX —como Wilhelm Wundt, William James o Sigmund Freud, en alguna medida— podemos encontrar una suerte de inspiración en la filosofía de Spinoza, pese a que, en general, ninguno de ellos hace una descripción clara de en qué medida son afectados por esta filosofía.

El caso de Freud es bastante conocido: en algunas cartas hay escasas menciones a Spinoza; una conexión a la que Freud le da, al parecer, una gran relevancia. Es muy probable que tal vez no tanto Freud, sino sus profesores hayan sido influenciados en gran medida por Spinoza. Es allí que se da un movimiento en el que hoy es posible especificar esta importancia de Spinoza —que ustedes también deben conocer—: surge el movimiento llamado «Renacimiento Spinoza», que se da, sobre todo, en Alemania (en un primer momento).

A propósito de algunas cuestiones que hacen evidente la problemática en torno a la idea de *influencia*: después de la publicación de la *Ética*, Spinoza no fue un autor muy discutido por la academia ni por los filósofos en general. En realidad, en determinado momento comenzó una gran campaña de persecución a la filosofía de Spinoza. Él fue prácticamente satanizado y su obra fue proscrita. Bajo la acusación de ser spinozista había una carga muy negativa asociada al ateísmo, al panteísmo, etcétera. En el momento del iluminismo esto era muy fuerte. Aunque hubo un evento que sucedió en Alemania que fue de gran relevancia para lo que sucedería después.

Hubo un filósofo de suma importancia para el iluminismo alemán: Gotthold Lessing. Él era reconocido como un gran alemán —se podría decir así— tanto por su producción teórica como por sus ideas democráticas, republicanas y de tolerancia religiosa, sobre todo. Así, Lessing participaría de la conformación de una suerte de espíritu o pueblo alemán. Aunque sabemos que en esta época no existía dicha concepción, había una idea de unidad nacional que se iría conformando; una mentalidad o una personalidad alemana que está pautada por determinados ideales —muchos de los que persisten hasta el día de hoy— en torno a la excelencia, a la calidad, al trabajo, etcétera. Cuando Lessing estaba por morir, al parecer, se dio un encuentro con el matemático Carl Jacobi, un alemán bastante importante que tuvo un papel particular, ya que fue uno de los primeros intelectuales alemanes que tenía ascendencia judía. Lessing relató este encuentro al teólogo Moses Mendelssohn —el abuelo del compositor Felix Mendelssohn—, a quien le dijo que Jacobi le hizo la siguiente confesión: «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo gozar de ellos. Uno y todo [“Ev kai Πάν”] es todo lo que sé» (Jacobi, 2013, p. 119). Esta sería la primera expresión o asociación positiva —pese a que podemos discutir y pensar si es verídica o si hubo un uso político— de un intelectual en relación con la obra de Spinoza. También sería la que da origen a este movimiento (el Renacimiento Spinoza), que más tarde haría que Spinoza se convirtiera en una gran referencia para artistas y filósofos como Friedrich Schleiermacher, Gottlob Frege y Heinrich Heine.

Un caso que es de suma importancia es la figura de Johann Wolfgang von Goethe, quien continuó esta tendencia de retorno a Spinoza hasta el punto de que lo acompañó en un momento muy importante de su vida y tuvo una gran importancia biográfica para él. Goethe se convirtió en su juventud en uno de los más conocidos escritores de su época

tras publicar lo que puede considerarse como el primer *bestseller* de la literatura: el libro *Las penas del joven Werther*. En él se expresa una tendencia del romanticismo alemán bastante melancólica, pues trata sobre los sufrimientos de Werther, su decepción y su desilusión amorosa con Carlota. El propio Goethe, en una biografía, mencionó la importancia que tuvo Spinoza en ese momento de su vida. Para él, la *Ética* fue el remedio para esta extraña alma de un genio incansable, un remedio que cura la melancolía de esta subversión, que cura la melancolía de este mundo maligno, de una subjetividad de extrema alteridad que había encontrado su expresión paradigmática en el libro sobre Werther.

Luego, hubo una segunda etapa de los escritos de Goethe que es conocida como la etapa de los romances de formación, donde cuenta la historia de sus protagonistas. No escribe más desde el punto de vista de la decadencia de su melancolía, sino desde cómo ellos se constituyen como personas y su esfuerzo por alcanzar una autonomía frente a un mundo donde las condiciones no están garantizadas. El libro clásico de esta etapa es *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, cuyo protagonista es un joven de la alta burguesía con todas las necesidades satisfechas; aunque él no quiere vivir esta vida que se le destinó, pues prefiere el arte, el teatro y los viajes. Es así que, en este recorrido personal, Wilhelm Meister se topa con personas que más tarde se dará cuenta de que forman un grupo organizado que lo reconoce como un potencial miembro y comienza a manipular su vida para ordenar su aprendizaje ético. A lo largo de la historia, Wilhelm va encontrando personas, cartas y lugares que son enviados y gestionados por este grupo. Él se convierte en un proyecto de esta organización, un experimento: cómo hacer que alguien siga una vida ética a partir de una apropiación de sus virtudes y lograr una autonomía emocional. El grupo, en definitiva, piensa que la vida de Wilhelm Meister es una vida triste porque, si bien está llena de alegrías —ya que tiene todo a disposición y nada le falta—, todo esto viene de afuera. Entonces, concluyen que estas alegrías no serían acciones, sino que son pasiones y, por lo tanto, tienen origen en una tristeza. En un determinado momento de la historia, Wilhelm Meister visita un lugar y encuentra un escrito que dice: «No te olvides de vivir». Esto lo toca en lo más profundo y tiene como resultado que ahora Wilhelm comprende su situación. Aquí es donde muchos comentaristas entienden que hay una referencia explícita a Spinoza. Comento todo esto porque, en realidad, entender esta idea de la *influencia* es de suma dificultad e inseguridad. ¿Cómo saber si

alguien es influenciado o no? A tal punto, creo que la idea se vuelve tan difícil que probablemente tendría que abandonarse un poco.

Recordaba que Félix Guattari era un gran admirador de Brasil, un país que visitó muchas veces. Incluso llegó a publicar con autores brasileños. En uno de estos viajes, un joven profesor en San Pablo le preguntó: «Pero, al final, ¿qué es lo que los influenció a ustedes?». Guattari le contestó: «Nadie». El profesor insistió: «Pero ustedes escriben, mencionan, citan». Guattari respondió: «No, ninguna influencia». Casi como la cita del pintor Willem de Kooning, que decía: «El pasado no me influye, yo influyo al pasado». Nosotros somos los que vemos la idea de influencia *a posteriori*. Tal vez esta sea también una gran orientación para poder tomar la filosofía de Spinoza para la psicología.

Ahora llegamos a Lev Vigotski, que sería uno de los grandes teóricos de la psicología, tal vez uno de los más clásicamente asociados a Spinoza. Pese a que no haya publicado ningún libro sobre Spinoza, Vigotski enfatizó la importancia que tenía Spinoza en su teorización. Tal vez Spinoza lo haya acompañado durante mucho tiempo a lo largo de su vida, pero la vida de Vigotski fue una vida muy breve, muy corta. El momento en que tal vez él hubiera reservado una resolución final acerca de la influencia de Spinoza en su teoría es el ensayo *La teoría de las emociones: una investigación histórico-psicológica*, un escrito bastante extenso que aborda el problema de la relación entre la mente y el cuerpo.

El texto de Vigotski comienza con una crítica a una teoría que era muy conocida en este momento, la teoría de James-Lange sobre las emociones. Es muy particular cómo esta última se originó: dos autores, William James (Estados Unidos) y Carl Lange (Dinamarca), estaban en dos lugares diferentes, pero al mismo tiempo y sin tener conexión ni comunicación alguna elaboraron una teoría similar. En síntesis, en ella se afirma que no son las emociones las que producen cambios fisiológicos, sino que es todo lo contrario; los cambios fisiológicos son entendidos por las personas como emociones. Por ejemplo, cuando tenemos miedo y sentimos cambios en nuestro cuerpo (temblamos, la piel se vuelve como piel de gallina, las vísceras hacen movimientos) hay una activación del sistema nervioso. Sin embargo, estos autores postularon que, si se produjeran estos cambios de manera artificial (mediante, por ejemplo, la inyección de adrenalina en una persona), pese a que ella no esté frente a cualquier tipo de estimulación relacionada al miedo, la expresión emocional enunciada sería

algo como «siento miedo». Esta teoría fue referencial en la psicología de la época porque aportaba luz acerca del problema de la relación entre mente y cuerpo.

No obstante, Vigotski se enfrenta a esta teoría de una manera muy crítica con tres argumentos. En primer lugar, si estos cambios corporales no parecen diferir tanto de algunos estados emocionales, ¿cómo se puede saber, por ejemplo, si la persona está aburrida o está emocionada? En segundo lugar, los órganos internos no tienen nervios ni sensores; es decir, lleva mucho tiempo que los cambios internos hasta lleguen a las zonas donde podrían ser percibidos como sensaciones y emociones. Por último, agrega que inducir de manera artificial cambios corporales no produce exactamente una experiencia de emoción; es inducir un equívoco en los sujetos del experimento.

Vigotski sostiene que, en realidad, la teoría de las emociones de James-Lange es una teoría de la fisiología que no tiene en cuenta en ninguna medida los aspectos psicológicos que están relacionados a las emociones. No es más que una expresión bastante sofisticada de una teoría que ya había sido avanzada por Descartes en su libro sobre las pasiones del alma: la relación entre mente y cuerpo se visualizaba en cómo una sustancia extensa generaba un pensamiento mediante la glándula pineal. Vigotski critica esto y propone una perspectiva sobre una psicología científica, con una doble alternativa entre una psicología natural positiva (enfocada en la conducta) y una psicología existencial (pautada por el sentido). Asimismo, Vigotski plantea una tercera vía a partir de un movimiento dialéctico, que llevaría a una superación de las limitaciones entre ambas perspectivas. ¿Quién sería el hilo conductor de esta tercera vía? Todo conduce a pensar que Vigotski tenía en mente la filosofía de Spinoza o una teoría psicológica basada en él, pues en diferentes pasajes de su ensayo lo menciona. Incluso el manuscrito tuvo varias versiones o borradores; la primera se llamaba *Spinoza*, la segunda se llamaba *Las teorías de Descartes y Spinoza sobre las Pasiones a la Luz de la Neuropsicología moderna*, y la tercera es el que ya conocemos, *La teoría de las emociones*.

Retomando nuestro punto de partida, el capítulo final de este ensayo, donde sospechamos que Vigotski entraría en la resolución del conflicto mediante una discusión con la teoría de Spinoza, no está presente en el texto, pues quedó inconcluso —con seguridad, por el fallecimiento precoz de Vigotski—. Es una situación un poco similar a lo que sucede en torno al TP de Spinoza (1986a); allí hay una discusión sobre las formas de gobierno y se indica que la forma

democrática será aquella que impulsará la más plena posibilidad de un buen gobierno, pero el capítulo sobre la democracia no está en el libro porque quedó inconcluso, es probable que también por la muerte del autor. En suma, hay algo paralelo entre ambas historias y es una tristeza para todos que no tengamos acceso a estos capítulos finales. De este modo, así como muchos autores han tratado de suponer qué hubiera escrito Spinoza en el TP sobre la democracia, otros autores han tratado de postular lo que hubiera escrito Vigotski sobre Spinoza en su ensayo.

Ahora llegaríamos al tercer modo de relación: conceptos de Spinoza que pueden ser empleados de forma crítica y que promueven desarrollos en las teorías psicológicas. Tal vez en esta tercera forma de abordaje sea posible abandonar las limitaciones de las anteriores; por un lado, apartarse de la psicologización de Spinoza y, por otro, prescindir de cualquier intento de encontrar influencias entre ambos campos. En realidad, la idea sería tratar de hacer un trabajo de composición o construcción entre estos conceptos y las teorías de la psicología, de tal forma que se pueda, de alguna manera, producir movimientos que sean creativos o transformadores de nuestras concepciones sobre las teorías de la psicología. Luego, es importante partir de las posibilidades de la relación entre filosofía y psicología de alguna manera general.

Antes mencioné la democracia y creo que la hipótesis que coloca a este régimen como el mejor es, justamente, porque podría considerarse el más abierto a los cambios o al conflicto, de manera que el Estado presenta una mayor potencia para conservarse y tener una coherencia con la propia naturaleza del ser humano. Es el mismo espíritu: cuanto más se abre la psicología al diálogo con las otras ciencias, disciplinas y formas de pensamiento, es posible que para ellas también se abran otras posibilidades que aumentan sus virtudes de alguna forma.

No se trata de hacer filosofía con la psicología. Es evidente que hacer diálogo no es hablar por el otro. Quizás tampoco en la filosofía encontraremos este ánimo tan optimista en relación con nuestra propia disciplina. Georges Canguilhem dio una conferencia en 1956 que se llama «¿Qué es la psicología?». En ella expresaba que el filósofo puede orientar y servir al psicólogo como un modo de orientación y de consejo. Concluyó su reflexión con una gran broma: cuando uno sale de la Sorbonne por la calle Saint-Jacques, puede subir o bajar; si uno sube, se acerca al Panteón, que es el conservatorio de algu-

nos grandes hombres, pero, si uno baja, se dirige hacia la comisaría de la policía.

Creo que, en gran medida, la filosofía también tiene una especie de desconfianza acerca de la psicología, sobre todo desconfianza de algunos usos particulares de la psicología que en realidad están orientados a las formas de gobierno, al apoyo y a la sofisticación de las formas de dominación, de sumisión y de control. Por ejemplo, tomar la concepción ontológica o de la relación entre la sustancia y los modos hace que la articulación entre las partes y el todo sea procesada de tal forma que terminaríamos poniendo en jaque la propia condición de una unidad de reflexión o de análisis para la psicología, sea ella cual sea (el individuo, la conducta, el sujeto, la propia subjetividad), ya que —mediante los lentes de Spinoza— siempre tendremos que desconfiar un poco al acercarnos a los límites de las unidades de análisis. Por ende, el individuo no es una cosa que se separa del todo. El individuo es una parte que también tiene partes dentro de sí y estas también tienen partes. Es decir: la idea de un psiquismo unitario y cohesionado no tiene amparo en la filosofía de Spinoza. También, quizás las clásicas construcciones de las partes del psiquismo deberían ser repensadas para cuestionar en qué medida estas partes son partes de otras y, a su vez, también se componen de otras partes. Podríamos preguntarnos de qué forma hay una especie de cuerpos y pensamientos complejos; pues, aunque Spinoza no use la palabra *complejo*, sí usa la palabra *compuesto* (cuerpos compuestos por otros cuerpos).

No obstante, lo más difícil sería entender cómo son estos funcionamientos y comprender la relación entre estas partes bajo las premisas de una perspectiva inmanente del mundo, donde las partes —para usar la expresión de Spinoza— del objeto de la psicología no son un imperio dentro de un imperio, así como las leyes que organizan el funcionamiento del psiquismo no son leyes diferentes de las leyes que organizan el funcionamiento de la sustancia, en realidad. Así como la naturaleza y Dios están en movimiento de producción y de autoproducción, también tendríamos que considerar estas mismas unidades de análisis de la psicología en una perspectiva dinámica (donde se encuentran en este movimiento).

El segundo tema que parece puede ser importante en la línea de las consideraciones ontológicas de la filosofía de Spinoza es la idea de la *causalidad*, pues si pensamos su filosofía como un estudio de las causas y de los efectos, podríamos fundamentar la existencia de

una causalidad psíquica. En este sentido, recordemos la hipótesis desplegada en las conferencias de 1916, donde Freud (1989) planteó la idea de una realidad psíquica. En la misma línea, se puede mencionar el movimiento que se da en su teoría de la seducción, tras abandonar la primera teoría y reconocer una realidad psíquica autónoma en relación con los hechos empíricos. Freud planteó que, al estar frente al paciente, si se duda sobre la veracidad de determinado enunciado, lo que se debe hacer es tomarlo como un hecho; no importa si pasó o no pasó, lo importante es dilucidar las redes causales que llevan a las expresiones. Freud era partidario de negar cualquier posibilidad de aleatoriedad en las emergencias del psiquismo. Cualquier conducta es, en realidad, expresión de deseo, la causa es siempre el deseo. Aquí, entonces, podemos volver al clásico problema de la relación entre mente y cuerpo, siendo este el tercer punto. Según lo que puedo visualizar en algunos trabajos y en función de mi análisis, este es el punto de mayor divergencia o el punto de desencuentro. Tal vez sea un punto de gran confusión y desconexión con lo que Spinoza planteaba. Considero que el gran término que obtura nuestra reflexión sobre esta relación es la idea del paralelismo y la tradición de la psicología psicosomática como forma de ordenar la relación entre la mente y el cuerpo. Aunque es notorio que no es esto lo que plantea Spinoza. Si pensamos *paralelismo* como un tipo de relación causal entre cuerpo y mente no somos fieles a sus planteos. Él sostiene que no hay ningún tipo de paralelismo; el orden y conexión de las cosas es el orden y conexión de los pensamientos. Son lo mismo, por lo tanto, no van en paralelo, sino que deberían ser pensadas configuradas como una unidad.

Chantal Jaquet (2013) hace una crítica frontal a la concepción de *paralelismo*. Ella plantea que el paralelismo es una versión cartesiana del spinozismo, entonces, en realidad, es el propio Descartes quien había planteado esta idea del *paralelismo*, no Spinoza. Comentario por comentario, ella deconstruye esta idea de unidad, que podríamos pensar como una especie de unidad unitaria entre ambos, de unidad como correspondencia o como identidad. Luego, intentará construir una forma de cómo pensar la unidad de cosas que están de alguna manera separadas y que muchas veces van una en contra de la otra.

Como dice Spinoza (1980) en la proposición 47 de la parte II de la *Ética*: «el alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios» (p. 113). A continuación, veamos el final del escolio:

Así mismo, cuando los hombres erren en un cálculo, tienen en la mente otros números que en el papel. Por lo cual, si se atiende solo a dicha mente, no se puede decir que cometen un error, sin embargo, parece cometerlo, porque creemos que tienen en la mente los mismos números que están en el papel (Spinoza, 1980, p. 114).

Se puede visualizar el intento de Spinoza de plantear la discusión sobre el equívoco o el error, pero pensando el atributo pensamiento (la idea de *número*) y el atributo cuerpo (el papel y los números en él), es decir, el atributo extensión: «Si no fuese así, no creeríamos en absoluto que erraron, como no he creído que erraba uno a quien hace poco he oído gritar que su patio había volado a la gallina del vecino» (Spinoza, 1980, p. 114). La intención de pensamiento es bastante clara; sabemos que la persona no quería decir eso, sino que la gallina había volado al patio del vecino. Es evidente que en la mente no está la idea inversa, pero ¿por qué aparece expresada en cuerpo, en el lenguaje hablado, oral? De aquí surgen las mayores controversias (a saber, que los hombres no expresan de manera correcta su pensamiento o bien que interpretan mal el pensamiento ajeno), «pues, en realidad, cuanto más se están contradiciendo o están pensando lo mismo, o están pensando cada uno en una cosa distinta, de modo que lo que estima a ser errores absurdos del otro no lo son» (Spinoza, 1980, p. 114).

Parece un poco enigmático el escolio. ¿Cómo puede ser? Parece que el pensamiento y la expresión (en cuerpo de este pensamiento) son cosas que tienen un orden, un funcionamiento y una causalidad distinta. Jaquet (2013) dice que esta relación (la confusión ante el vuelo del ave en fuga para la casa del vecino, esta inversión de palabras expresadas en relación con las que se pensaron) revela no solo una idea —la persona no está alucinando, está viendo a la gallina del vecino saltar para su terreno—, sino que muestra cómo esta idea está enmarcada en una conmoción, en una sorpresa, en algo desconcertante, algo que sorprende. Muestra, entonces, una especie de estado de espíritu, que sí es una sola cosa con relación a la idea y a la expresión. Dicho de otro modo, la divergencia de la expresión no contradice una unidad. En realidad, revela una gran completitud y complejidad que nos debe llevar a considerar cualquier tipo de relación entre mente y cuerpo.

Si la idea del paralelismo parece apropiada para exprimirla, correspondería entre ideas adecuadas de afecciones del cuerpo. En realidad,

es una teoría que nos confunde más porque presupone homologías, correspondencias biunívocas entre ideas y cosas, entre mente y cuerpo, como si hubiese una especie de identidad entre ambas. En palabras de Jaquet (2013), «como si la naturaleza estuviese condenada a la ecolalia sin fin, a una perpetua repetición de lo mismo en cada atributo» (p. 14), como si no hubiese diferencias entre el orden y conexión de las cosas en ambos atributos (todo tipo de correspondencia monolítica que sería, de alguna manera, el argumento del paralelismo psicofísico: para determinado síntoma, una idea reprimida). La disolución o la emergencia a la consciencia del contenido latente corresponde a la supresión de la expresión orgánica que es sintomatología del padecimiento o sufrimiento. Spinoza no habilita una reducción de una cosa a la otra ni permite una especie de identificación. En realidad, tal vez debemos habilitar en nuestra reflexión la idea de *unidad*, que involucra las nociones de *desarmonía*, de *divergencia*, de *contradicción*, de *conflicto*, etcétera.

Es interesante que el propio Lacan, en su tesis doctoral de 1932, hizo una crítica bastante astuta y spinozista —quizás es lo más spinozista que Lacan llegaría a ser—. Se trata de la crítica al paralelismo psicofísico. Ahí se enfoca en el problema de la salud mental y de la paranoia, que tiene que ver con una concepción del cerebro tal vez un poco más moderna que Descartes. Cuando pensamos en neuropsicología, pensamos que es el cerebro que organiza y explica las conductas. De esta forma, renovamos y reafirmamos el dualismo cartesiano. Abandonar esto es una de las tareas más importantes que debemos plantear; lograr suponer que no es que yo tenga un cuerpo —hablando del *yo* como una construcción psicológica—, sino que yo soy el cuerpo, yo soy mi cuerpo. Quizás esto sea una concepción que incluso podemos encontrar hasta en el Freud del *Proyecto de una psicología científica*.

Voy a dar una última posibilidad de articulación en torno al concepto del desarrollo psicológico: la idea de cómo existe un proceso de transformación autogenética que recorre los diferentes momentos de nuestra vida y cómo nosotros cambiamos a lo largo de ella. Conocer los motivos y de qué forma se organiza este tipo de cambio refiere a una tensión existente dentro de la psicología del desarrollo: uno sigue siendo el mismo mientras se transforma a lo largo de la vida (soy el mismo que cuando era bebé y seré el mismo cuando sea viejo). No hay una respuesta fácil y obvia a este problema, en realidad, pero tal vez en Spinoza encontramos una idea que es de

gran utilidad. En la *Ética*, parte iv, escolio de la proposición 39, entendemos que

es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserven, y, al contrario, es malo lo que hace que el cuerpo humano altere su relación de reposo y movimiento (Spinoza, 1980, p. 216).

Esto es toda una enseñanza ética para nuestros encuentros. A continuación, el escolio completo:

¿Hasta qué punto pueden estas cosas perjudicar o aprovechar al alma? Lo explicaremos en la parte v. Aquí, de todas formas, debo observar que entiendo que la muerte del cuerpo sobreviene cuando sus partes quedan dispuestas de tal manera que alteran la relación de reposo y movimiento que hay entre ellas. [...] Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan son señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta (p. 216).

Es posible visualizar aquí una definición de muerte del cuerpo, que es cuando se altera la relación de reposo y movimiento entre sus partes. El último fragmento es la expresión que nos es interesante: «pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta» (*posse nihilo-minus in aliam naturam a sua prorsus diversam mutari*). En efecto, ninguna razón me impide afirmar que el cuerpo no muere más que cuando ya es un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien lo contrario, pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo. Así he oído contar de cierto poeta español —aquí del primer género, el oír o decir— que, atacado de una enfermedad, aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía que fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito. Y se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula (la lengua materna, el español). Si esto parece increíble, ¿qué diríamos de los niños?

Un hombre de edad proyecta cree que la naturaleza de estos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, sino conjeturas acerca de sí mismo por lo que observa en los otros. Pero, al final, dar a los supersticiosos materias para suscitar nuevas cuestiones, prefiero dejar en suspenso este punto (Spinoza, 1980, iv, 39, esc., p. 216).

El final de este escolio ha suscitado una serie de interrogaciones: ¿por qué Spinoza no sigue? Por su cautela, pues clásicamente las cuestiones de vida y muerte siempre son de gran conmoción para los seres humanos y, por lo tanto, es probable que él prefiriese, en lugar de generar malos entendidos, evitar el tema y dejar todo tal como lo había planteado. Pero esto ha sido tomado por algunos comentaristas como Pascal Sévérac, un filósofo que estudia la filosofía de la infancia y la psicología del desarrollo. Él va a destacar en Spinoza la idea de una muerte no orgánica, la idea de que durante nuestras vidas pasamos varias muertes: las partes que componen nuestro cuerpo cambian de manera tan radical que nada nos garantiza que somos lo mismo que éramos antes. Es un planteo idéntico a la razón entre el adulto y el niño. Tal vez el caso del poeta español ayude un poco a pensar esta situación. En realidad, hay un reordenamiento de la composición de las partes del cuerpo, de tal forma que las ideas acerca del pasado se perdieron porque es probable que las conexiones entre las partes del cuerpo que sostenían este tipo de relación también hayan sido afectadas de alguna manera.

Esto también ameritaría otra idea que parece importante, además de pensar la radicalidad de los procesos de transformación. Spinoza muchas veces ha sido acusado de colocar a los niños en un lugar de inferioridad. Por ejemplo, en la *Ética*, parte III, proposición 2, en determinados momentos sostendrá que el niño es una figura de posible impotencia, en el entendido de que lo que caracteriza a la infancia son las ideas inadecuadas acerca de sí mismo, de Dios y de los otros. En tal contexto, es importante que el cuerpo del niño muera, pues solo así le será posible producir ideas adecuadas sobre estos tres registros. Sin embargo, François Zourabichvili (2002), al hablar del conservadurismo paradoxal de Spinoza, explica que hay también una especie de elogio a los niños en su obra, sobre todo cuando refiere a cómo son afectados por completo por su experiencia. En suma, Spinoza plantea que el cuerpo del niño se afecta por completo por su experiencia porque las partes que lo componen logran un mayor equilibrio que las partes del cuerpo del adulto.

También se ha discutido mucho acerca de lo que significa esto. Puede que, de alguna manera, Spinoza piensa que el cuerpo del niño es menos compuesto y que, por lo tanto, las partes van más juntas que el cuerpo del adulto, que tiene partes que van en sentido y causas distintas. Aunque esto también, por otro lado, da una explicación de la capacidad de entrega del niño al juego, por ejemplo, y cómo se ve

completamente absorto por la experiencia lúdica o cómo la vivencia afectiva se da siempre con gran intensidad —es una gran alegría por menor que sea la experiencia—. Para los adultos parece una cosa banal, pero un helado, un paseo, *estar a upa* o contar un cuento es vivido por el niño con gran euforia, con goce, con regocijo. Entonces, esa es la potencia del niño: la capacidad de tener un cuerpo, de alguna manera, cuyas partes están más unidas que las partes del cuerpo del adulto.

Tal vez sea por esto que vemos que algunos autores —como Deleuze y Guattari— sostienen que *los niños son spinozistas*: perplejos ante el mundo, ignorantes de muchas cosas; los niños experimentan con su propio cuerpo y asumen plenamente que no saben qué es lo que puede el cuerpo. Esta sería, tal vez, una manera de entender que, cuando Spinoza hace una consideración sobre el niño, en realidad nosotros miramos esto como si la infancia fuese la impotencia; pero la impotencia es constitutiva de nuestra finitud, del modo finito que somos, no del niño. El niño, por el contrario, muestra de una manera muy evidente cómo nosotros nacemos ignorantes de las causas de las cosas, de sí y de la propia naturaleza.

CAPÍTULO 6

Spinoza y la clínica

Gabriela Etcheverry¹

Vamos a trabajar algunos aspectos de la filosofía de Spinoza en relación con lo que sería una clínica psicológica, en el vínculo entre algunas nociones spinozianas, la política y la producción de lo común. Quisiera empezar por aclarar que no va a ser una clase magistral, sino un espacio de conversación entre lo que estoy trabajando y las perspectivas de ustedes. Además, me interesa subrayar que sostengo una posición donde está claro que cuando hablo, soy hablada también por equipos, conjuntos, personas, instituciones, autores, historias, perspectivas y teorías. Si bien hablo yo con esta voz y este cuerpo, muchas otras y otros me habitan y me hacen decir. Esto tiene que ver con cómo Spinoza piensa al individuo.

Mi acercamiento a este filósofo parte de una experiencia personal y de la necesidad de entender cosas, de producir sentidos y generar algunas torsiones a los modos de pensar y de hacer. En circunstancias difíciles empecé a reconocer lo que significaba el ser sostenida, el ser soportada, el ser acompañada; y entonces llegó a mí la filosofía de Spinoza. Me empezó a pasar que ciertos encuentros me resultaban soportes para la vida y empecé a pensar los procesos que se generaban a partir de los encuentros. También me encontré con la propuesta de Annabel Teles, que empezó a mostrarme algunos tránsitos posibles sobre algunas perspectivas. Eso me ha acompañado a pensar la realidad y dar sentido a algunas prácticas.

1 Profesora agregada del Instituto de Psicología Social, Facultad de Psicología, Universidad de la República.

La propuesta de las siguientes dos clases es construir algunos pensamientos en el horizonte de pensar problemas; no para instituir un sistema de pensamiento, sino para poner en interrogación los efectos de verdad que producen ciertos aportes unidisciplinarios y recuperar la potencia de las nociones sobre las enunciaciones. He tenido que hacerme amiga de la incomodidad de tratar algunas ideas de las que no tengo todo el conocimiento que *debería tener* una profesora en mi posición y, entonces, darme cuenta de que nos podemos desplegar aun con los límites de lo que ignoramos. El interés es más producir preguntas que obtener respuestas. Por eso es que los invito a pensar juntos, a auxiliarnos dentro de lo que podamos y a tratar de trabajar en los procesos de desdisciplinamiento de lo disciplinario. Me importa interrogar la influencia de Spinoza en la psicología porque me resulta interesante pensar más allá de la psicología, indagar en cómo se puede abonar el territorio de trabajo con otras cosas. De hecho, es un poco lo que he intentado hacer con la lectura de Spinoza.

Voy a poner sobre la mesa algunas consideraciones sobre la posición política de quien hace clínica y también plantear algunas ideas sobre las dimensiones éticas. Pensemos con Spinoza; ¿qué transformaciones hace posible su lectura en distintos terrenos? En este caso, tomemos como horizonte principal el trabajo que hacemos quienes transitamos este lugar de psicólogos o psicólogas cuando las personas acuden a nosotros por un padecimiento. Entonces, la idea no sería aplicar la filosofía de Spinoza ni pensar cómo ha influido en nuestras perspectivas, sino cómo funciona.

La idea de aplicar siempre me genera molestia porque entiendo que, cuando uno aplica, pone una cosa sobre otra y procura un encastre más o menos perfecto. Marcelo Percia dice que también el aplicar hace referencia al aplicado, como *el buen alumno*, aquel que hace todo como debe ser. Sin embargo, cuando trato de pensar con Spinoza, justamente, no estoy en la posición de la buena alumna ni trato de generar el encastre, sino pensar de manera instrumental: ¿para qué sirve la filosofía de Spinoza?, ¿cómo funciona?, ¿cuáles son los agenciamientos que se pueden producir?, ¿qué mueve y se mueve cuando una piensa con Spinoza?, ¿cómo cambia la naturaleza de las cuestiones con las que trabajamos cuando pensamos con él?

Recuerdo el título del texto de Deleuze (2004), *Spinoza: filosofía práctica*, que parece muy adecuado, pues para mí la filosofía de Spinoza es una filosofía para la vida, que sirve, que funciona, que nos auxilia con sus preguntas, que nos permite pensar de qué somos capaces

hoy día. Es así que he repartido lo que vengo pensando para las dos clases: algunas nociones que vamos a trabajar son *clínica*, *ética*, *potencia*, *poder*, *deseo*, *afectos*, *pasiones*, *nociones comunes*, la atención de *singular o colectivo* y *la política o lo político*. Ahora bien, ¿cómo armamos una máquina para pensar *entre* Spinoza y la clínica?

En la clínica hay ríos de tinta escritos sobre el problema de la cura. Ese problema planteado me ha hecho ruido. ¿No será que *curar* viene atado a la idea de *paciente*, como aquel objeto sobre el cual se va a intervenir y al que hay que conducir a algún lugar prefigurado? Como dice Guattari (1990) en *Las tres ecologías*: «El pueblo “psy” [...] se ve obligado a deshacerse de sus batas blancas, empezando por aquellas, invisibles, que lleva en su cabeza, en su lenguaje y en sus formas de ser» (p. 29). El tema de la clínica y el tema de la cura, cuando aparecen juntos, siempre me han remitido a un procedimiento médico que tiene un horizonte que es uno, único, y al que hay que acceder, hacia el que se debe ir. Esa condición me interroga sobre para qué estamos las y los psicólogos, si estamos para atender al doliente que está *clinado*, que está guardando cama, o si es posible poner en interrogación ese concepto y trabajar con la idea de *clínica* desde la perspectiva del *clinamen*. Este último término también es parte de la etimología de la palabra *clínica*, pero se recuesta en la posibilidad del desvío, de la desviación.

Podríamos pensar en la posibilidad de que en el trabajo de la clínica se generen algunos procesos de construcción distintos, más conectados con el movimiento, la mutación y la transformación, y no con el horizonte único hacia el que hay que ir. Algunos procesos que venimos pensando se recuestan en la idea de *clinamen*: más artesanales, más en el sostén de una escucha y un análisis del sufrimiento y en un proceso de cogestión del trabajo entre quien solicita la ayuda y nosotras. Son procesos que están comprendidos por cuestiones multirreferenciales que no suponen espacios diagramados de antemano. Cuando empezamos a pensar en estas cosas, ahí aparece la figura de Spinoza, como para obligarnos, de algún modo, a abrir la cancha.

Nos sirvió hacer coincidir la idea de la cura como la causa final. Esa idea que también Spinoza interroga y procura desarmar con su propuesta ética: la causa final funciona a partir de modelos o funciona de modo trascendente, y se constituye sobre todo en el camino de la moral. Esto permite pensar cómo muchas veces los procesos de cura son moralizantes, pues se sostienen en modelos de cómo es estar bien o cómo es estar mal, de cómo se está sano o de cómo se está enfermo.

Son procesos que, de alguna manera, diagraman las formas de existencia y terminan acoplados en ciertas lógicas del capitalismo y, bueno, ahí quien ejerce la clínica o quien está erigido en ese lugar de sostener un proceso de trabajo clínico se transforma en una especie de inquisidor acerca de lo que se debe o lo que no se debe.

Para pensar la causa final me interesa proponerles esta breve lectura. Es una frase que está en el final del escolio de la proposición 9 de la parte III de la *Ética* (Spinoza, 1980): «queda claro que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos» (p. 132). Me gustaría conocer alguna resonancia de qué les pasa cuando escuchan esta idea.

P.: Lo que me pasa no es muy racional, pero siento que se me da vuelta todo. La forma en que uno piensa o ve las cosas de forma habitual, él nos la plantea a la inversa.

P.: Me dejó pensando en eso de que no hay cosas buenas o malas en la cosa en sí misma, sino más bien en el encuentro. Se producen estos buenos encuentros con las cosas. No es que en las cosas haya una especie de código que indique que estén bien o mal, o una trascendencia que indique que son del bien o del mal, sino más que en el encuentro —en la composición con la cosa— hace que sea un buen encuentro y que componga potencia.

P.: La posibilidad del juicio sobre eso viene *a posteriori* de un encuentro, de una experiencia, y no antes. No habría nada predeterminado.

P.: Con lo que estabas diciendo del clinamen, la clínica, los desvíos, el horizonte de la cura, la diferencia entre la ética y la moral, entre la artesanía y el diseño, estaba pensando en el diseño de la cura, como si hubiera una especie de ingenieros agentes gubernamentales que diseñan la cura. Me hace pensar también en lo errante y lo aberrante, los movimientos, en los azares que son sumamente empíricos y experimentales. Eso me parece interesante.

Gabriela Etcheverry (G.): Me alientan a seguir por este camino de interrogar el ejercicio de la psicología desde lo disciplinario. La posibilidad de experimentar, como vos estás diciendo, parece que nos habilita a transitar por el camino de no prefigurar ni preestablecer, sino en una propia perspectiva immanentista: produce y, al producirse, produce. Un camino que se va armando y, mientras se va armando, arma. Me parece muy interesante y no está de más decir que esta perspectiva de lo que sería el trabajo clínico, psicológico o

terapéutico pone en interrogación la posibilidad de los diagnósticos, de los textos que vienen de la psiquiatría, que apuntan a la descripción psicopatológica, a establecer de qué modo puede nombrarse algo o a alguien que tiene tal conjunto de signos o de síntomas. Es lo que planteaba Guattari (1990): cómo muchas veces estamos con las batas blancas en las cabezas, estar posicionado en un cierto lugar, con un cierto saber, con la prerrogativa de decirle a otros qué es lo que les pasa. Esta idea de Spinoza me parece interesante porque, justamente, hace una torsión a los modos de pensar en estos terrenos del diagnóstico, de la cura, del modelo, del qué se dice y hacia donde se apunta.

En la frase que leí antes, entiendo que el problema de la libertad y el problema del deseo están puestos como dos problemas que han sido también trabajados por Spinoza en distintos textos, lugares y modos. Con relación a la libertad, entiendo que para Spinoza no es una causa final, sino que se produce durante el propio ejercicio, *como causa eficiente inmanente*, en el propio ejercicio de la vida y de los encuentros. Es decir: se produce y no es aquello hacia lo que hay que ir. Por tanto, se ponen en cuestión los modos en los que hemos pensado la libertad.

¿Cómo pensar lo inmanente? Entiendo que es uno de los centros de este escolio y de esta proposición: pensar lo inmanente como aquello que produce y, al producir, se produce. Eso nos hace ponernos en el camino de los ejercicios.

Uno de los elementos más importantes cuando estamos intentando hacer esta conjunción entre la clínica psicológica y la filosofía de Spinoza es la posibilidad de la acción, de generar condiciones para el movimiento, para la transformación, y no quedarse en la posición de que algo va a venir y me va a cambiar. Este punto de la acción es sobre el que tratamos de afirmar la perspectiva de esta clínica y generar condiciones para que haya una movilidad relacional y no tanto para estar a la espera de que *el destino* me indique por dónde caminar. Fernanda Bocco (2003) se plantea: ¿cómo es la clínica del desvío? Pues bien, esta implica bifurcar una trayectoria de vida en la creación de nuevos territorios existenciales. Crear desvíos es desestabilizar el camino único, por lo que es una clínica que amplía las posibilidades de sí, heterogeneiza las formas dominantes que existen en el mundo y traza nuevas cartografías para las singularidades deseantes que existen en el mundo contemporáneo. Pienso que por ahí también hay una clave para juntar ambas cuestiones.

Esta clínica en la que pensamos no se reduce al dominio de una teoría, ni a un método o a una técnica, ni es propia de una especialidad —como propone Gregorio Baremlitt (1997)— ni se puede definir de acuerdo a lo que son los servicios que se brindan. La idea que planteo implica interrogar los modos de ejercicio de la clínica que terminan siendo condicionados por una moral implícita de cómo deben ser las formas de trabajo clínico y por la racionalidad de lo mercantil, del capitalismo. Por lo general, esas maneras del ejercicio de la clínica generan normalidad, procesos de normalización y acoples más precisos con los modos de ejercicio que tiene el capital de hacernos actuar. Por lo pronto, nos deja muy lejos de un proceso emancipatorio o, si quieren, revolucionario. Esta es una clínica que no tiene un espacio prefigurado ni se remite de forma estricta a un consultorio porque, como dice Baremlitt (1997), siempre que hay voluntades de ayuda dispuestas a transformar los procesos de subjetivación —y que son voluntades que quieren auxiliarse, que quieren deslocalizar ciertas modalidades subjetivas más acopladas con la actualidad—, si hay un acoplamiento productivo o la posibilidad de agenciar otros modos —de transformarse de forma más artesanal—, ahí podría haber un trabajo clínico desde esta perspectiva. Además, interroga lo que es el ideal de la ciencia moderna, modos y modas que hoy día tienen vigencia en la academia y que tienen una fuerza increíble porque producen ciertos saberes que se erigen como hegemónicos, producen una moral de cómo deben ser las cosas —como ya lo he dicho varias veces— y se amparan en esa cientificidad que produce en el mundo en términos de bien y de mal.

En el Río de la Plata, varios autores han trabajado esta idea de *clinamen*. A mí me parece muy rica porque produce la posibilidad de interrogarse, que me parece que no es tan común. Hace tiempo estuve tratando de ver cómo generar una composición entre la idea de *clinamen* (que es de Epicuro y Lucrecio) y Spinoza. Capaz que alguien entre los participantes de hoy nos puede auxiliar en pensar esto. No pude generar una composición porque lo que me quedó en la vuelta era que las ideas de Epicuro y las de Spinoza diferían en cómo concebían la libertad. No puedo decir más que esto porque no tengo un saber acabado sobre Epicuro: la idea de la desviación de los átomos. Él sostiene que los átomos están caen y, de manera indeterminada, unos se desvían de esa trayectoria en la que estaban generando eventualmente colisiones con otros. Ese desvío se denomina *clinamen*. Esa es la idea que tomamos para pensar este modo de ejercicio de la clínica.

Daniel Camparo (D.): Me he quedado pensando, cuando hablaste de la libertad, en cómo nosotros tenemos esta asociación de la idea de *libertad* casi como las luchas por la independencia de nuestros pueblos. Como si nosotros repitiéramos esa historia en nuestra vida. La asociación de libertad e independencia —como *independencia o muerte, libertad o muerte*— en nuestros países está como un mito de origen del tiempo. Esto pone en discusión también esta idea de revolución o de hacer las cosas explotar, como si lo nuevo fuese edificado sobre las cenizas de ruinas de lo que ahora existe. La mayor parte del tiempo veo que lo que nosotros entendemos como edificio en realidad son más las ruinas de otras construcciones. Tratamos siempre de reponer lo que está cayendo en pedazos.

Me acordé de un texto de Octavio Paz que habla sobre revolución, revuelta y rebelión. Él dice que la idea de *revolución* también fue contaminada con la idea de la ruptura brusca, abrupta, de lo discontinuo. Sostiene que la revolución tiene que ver sobre todo con la perspectiva de la eternidad, porque el sentido de revolución era el de los astros en el cielo, el eterno retorno al lugar original, ¡y esto me parece tan spinozista! Porque mirarlo desde esta perspectiva nos hace perder un poco ese sentimiento heroico que nos toca vivir, cómo salvar a otros y cambiar lo establecido, sino más bien entrar en un flujo de conceptos que están siempre cambiando. Pero el final del escolio siempre me deja con esta duda sobre qué hacer con esto. Si todo parece ser un engaño, ¿qué hacemos?

G.: Habría que generar una producción singularizada sobre esa pregunta en cada situación, en cada lugar, en cada momento. Por eso capaz que también me permito usar esa palabra, *revolución*, pero entiendo que no se trata de una revolución como causa final. Cuando hablamos de *revolución* en la perspectiva de Spinoza no hablamos de ir hacia un lugar que sea único y preestablecido en la misma dirección de todas estas cuestiones. Por eso decimos que es sin modelos o sin *a prioris*, sin modos prefigurados, sin campos diagramados. Se asemeja más a la línea de constituir territorios existenciales, diría Guattari, en la idea de que tejemos acá para producir mientras se produce.

Siempre me acuerdo de la frase de los encuentros antiglobalización: «otro mundo es posible, otros mundos son posibles». Capaz que, en vez de decir «bueno, el mundo al que aspiramos es así» o «bueno, no sé cuál es el mundo al que aspiramos», lo que hay que hacer es ir armándolo. Esta perspectiva me ayudó un poco también a superar o a estar más allá de la angustia que me provoca vivir en este mundo del

capitalismo, donde parece que nada es posible de cambiar. Cuando se empieza a pensar que hay microtransformaciones que son posibles, uno encuentra otros modos de existencia.

P.: Me quedé pensando el modo muy clásico de Epicuro, que no sé si tiene que ver con la libertad, pero, en *Carta a Meneceo*, cuando habla del destino y de aquella preocupación por estas cuestiones del destino, planteaba que no había que preocuparse por las cosas que no dependen enteramente de nosotros. Esa idea me vino cuando mencionaste a Epicuro y la libertad.

G.: Ahí me queda la duda de si no será que cuando no hay que preocuparse de las cosas que no dependen de nosotros es porque tenemos un destino preestablecido al que vamos a ir. Me lo pregunto.

P.: Habría cosas que están y otras que no, entonces la libertad no es tal. Diego también traía esta idea de que en Spinoza no somos tampoco enteramente libres. Quizás por ahí se le puede encontrar la vuelta a pensar de nuevo eso que traés, que está bueno. No somos enteramente libres en el sentido también de que nuestro deseo está afectado en su totalidad por el deseo de los otros. Toda esta vuelta que venía por ese lado capaz que tiene en sí una conexión.

P.: Sin embargo, Spinoza dice que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y Epicuro decía que la muerte no es asunto de los vivos —cuando ella llegue, yo no estaré aquí; y mientras yo estoy, ella no está aquí—. Me parece que —muy *grosso modo*— tiene que ver con unas tonalidades afectivas y con disminuir las pasiones tristes de esos territorios, de esos campos de experiencia, como condición también para lograr un ejercicio de libertad. En Spinoza la libertad nunca está dada y nunca es completa; tiene que ver con que somos parte de la naturaleza. Nuestra potencia es parte de la potencia infinita de la naturaleza, que nos excede por todos lados. Entonces, lo que pasa en mí no depende de mí; no es mío en el sentido de que depende de mí, pero sucede en mí igual. ¿A quién le duele lo que nos duele? ¿A quién le pasa lo que nos pasa? Las posibilidades de hacer un ejercicio de libertad tienen que ver con un devenir activo, que no es un sentido de apropiación de lo que nos pasa en términos de un *yo* recortado.

P.: No depende de una acción voluntaria, sino de lograr una comprensión de que eso que pasa en mí sucede a partir de un cierto conjunto complejo de relaciones y que hay algo en la comprensión de esas relaciones que nos posibilita devenir activos en el proceso, obrar de otra manera. Pero la racionalidad afectiva es la que habilita

esos movimientos, no es nunca la libertad de elección que nosotros tenemos asumida como si estuviera tatuada en el ADN, que pertenece más al esquema liberal, pero que no va por ahí. Respecto al epicureísmo, no puedo aportar mucho más.

P.: Me quedé pensando en la idea de *libertad*, pero no dentro de Epicuro, Lucrecio y su relación con Spinoza, sino algo que se me ocurrió acá, reflexionando con ustedes. Lo pensaba en términos de un movimiento de alejarse —en la medida de lo posible— del lenguaje y retomar un posicionamiento desde la imagen para habilitar una experimentación. A veces, el lenguaje o lo simbólico impiden la experimentación de las cosas. Esta charla me llevó a pensar en ese movimiento al primer género de conocimiento —como decía Spinoza— más desde la imagen.

P.: Estoy pensando en *verdad* y *mentira* en sentido extramoral, como cuando Friedrich Nietzsche (1970) habla de que se construye el lenguaje para incluir y excluir personas de la comunidad. Pienso que el lenguaje a veces nos impide experimentar cómo puede ser el lenguaje del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM) cuando estamos en la clínica. A veces la trascendencia del lenguaje nos impide experimentar la imagen que se escapa de esa trascendencia y es más del orden de lo inmanente. Desde ahí lo venía pensando.

G.: Sí, me parece que es como una línea posible. Yo no tengo claro eso que estás planteando, pero sí, el lenguaje tiene ese modo más performativo o que produce y, al producir, diagrama. Así es como funciona el DSM. Entiendo parte de lo que estás planteando, pero en *la imagen* me pierdo un poco. No alcanzo a pensar eso. Sí, me parece bien apropiado el pensar el lenguaje como generador de los diagramas, aunque también un amigo siempre dice que una palabra vale más que mil imágenes. Lo planteo en la línea de pensar que también las palabras pueden producir. Las podemos poner a trabajar y, si bien es cierto que de determinadas maneras producen estos diagramas, también podríamos empujar para que se generen otros modos.

P.: Me hace pensar en producir lenguajes más singulares. Neologismos, un argot en particular.

G.: Podría ser. No había pensado en eso, pero podría funcionar como modo de experimentación.

Entonces, un primer punto sería cómo pensar el problema de la causa final con lo de la cura; ubicar lo que sería una causa eficiente inmanente —que produce y, al producir, se produce— para pensar los

procesos de trabajo clínico e interrogar la idea de lo terapéutico como aquello que tiende a encauzar.

Otro elemento que nos permite trabajar entre la clínica y la perspectiva de Spinoza es el problema de la potencia. ¿Para qué sirve la idea de *potencia*? La tendremos en cuenta porque cuando nos posicionamos en este modo de la clínica que implica acompañamiento o tratamiento —en el sentido de tratar, de acompañar, de establecer una relación, de convenir, una conversación, un encuentro, de intentar otros modos— emerge con todas las luces la idea de la *potencia*. Siempre implica un estado de variación. En otro momento pensaba que era algo se poseía, pero de la lectura de Spinoza he entendido que siempre implica una experiencia, una acción, una movilidad. Se es potencia más de lo que se *posee* potencia. Implica algo que está en estado de efectuación.

La potencia implica una variación, que, a su vez, implica una singularización. Esa potencia en estado de efectuación nunca es igual en ninguna situación. Para Spinoza siempre se requiere atender a la singularización. Eso conecta con la idea de que siempre un individuo es todo lo perfecto que puede ser, aunque esté en una situación de potencia mínima. En ese sentido, cada uno hace lo que puede en un campo de fuerzas que habilita la expresión de esa potencia.

Tenemos, entonces, la cuestión de la variación de la potencia y la cuestión de la experiencia singular de la potencia; dos aspectos importantes. También tenemos la idea de que no tenemos potencia, sino que somos potencia. Son tres ideas fuertes y que implican una torsión en nuestros modos habituales de pensamiento. En conexión con ellas está la cuestión de que, aunque estemos en una situación o un grado mínimo de potencia, somos perfectos igual. Somos todo lo perfectos que podemos ser; no nos falta nada para ser perfectos. Esto pone en cuestión ciertas perspectivas del trabajo clínico que apuntan a que siempre estamos en situación de falta. ¿Cómo sería el ejercicio de la clínica? ¿Sería para sostener procesos para que las personas sean de otros modos? Bueno, sí, pero no sobre la base de que el modo actual es imperfecto, sino que es un modo que disminuye la potencia, me hace estar triste, sentirme desgraciado o pensar que es muy poco lo que puedo. Se trataría de generar acciones para que aumente la potencia.

Cuando Spinoza (Deleuze, 2008) dice que cada uno hace lo que puede, me parece que marca un camino por donde transitar e interroga la idea del modelo como causa final. En suma, no es que tengo que

poder determinadas cuestiones, sino que lo que puedo es lo que tiene que ver con circunstancias, contingencias, fuerzas, encuentros y posibilidades.

Quería leer algo que dice Deleuze (2008) en la clase 3 de *En medio de Spinoza*:

¿Qué es lo que puedo? Jamás un moralista definiría al hombre por lo que puede; un moralista define al hombre por lo que es, por lo que es de derecho, entonces un moralista define al hombre como animal racional y eso es la esencia. Spinoza jamás define al hombre como un animal racional, lo define por lo que puede, cuerpo y alma. Si digo *racional*, no se trata de la esencia del hombre, sino de algo que el hombre puede, eso cambia mucho. *Irracional* también es algo que el hombre puede; está el loco, también forma parte del poder del hombre (p. 39).

Me parece una maravilla ese párrafo; no se trata de una romantización de la locura, sino que pone sobre la mesa cómo pensar ciertas situaciones. Muchas veces estar en situación de locura implica una potencia disminuida, estar tomado por las pasiones tristes, estar en un estado de desgracia o de miseria. Continúa Deleuze (2008):

se trata de la pregunta ¿qué puede un cuerpo?, ¿qué puedes en virtud de tu potencia?, que es muy diferente de la pregunta moral de ¿qué debes en virtud de tu esencia? Entonces he aquí que la potencia constituye la escala cuantitativa de los seres, es la cantidad de potencia lo que distingue un existente de otro (p. 40).

La potencia y su aumento o disminución no tiene nada que ver con una acción voluntaria del *yo*. ¿Cómo pensar esta filosofía de Spinoza con los procesos clínicos de las personas que se viven a sí mismas como un *yo*, se conciben a sí mismas como un *yo*, que sufren, que padecen, que enferman, que la pasan mal? ¿Cómo armar una estrategia instrumental que nos permita usar estas cuestiones? Hay que poner en interrogación la idea de *yo* y abonar la idea de *cuerpo*. No se trata del cuerpo biológico, que se distingue porque tengo piel, que me diferencia de la silla o del libro, sino que para Spinoza el cuerpo es un cuerpo de cuerpos y hay infinitos cuerpos. ¿Cómo pensamos un encuentro clínico a partir de estas perspectivas? ¿Qué herramientas usamos para poder juntar estas cosas? Una herramienta es la posibilidad de generar interrogantes sobre cómo hablamos, cómo somos hablados cuando hablamos, cuáles son las causas que nos llevan a estar en determinadas situaciones.

P.: Algo que se aprende en la clínica es que hay que hacerle caso a lo que pasa contratransferencialmente. Uno siempre es un espejo que rebota una imagen en el otro; es como una constante lógica identificatoria de deseo, de miedos, de cosas que suceden ahí. Pienso que se colectiviza la vivencia y no cobra tanto sentido la particularidad del paciente. Si bien su historia es irrepetible, uno puede entender lo que está experimentando, esa potencia. Siento que Spinoza permite pensar en la construcción de un territorio subjetivo que no es siempre el que nosotros creemos más adecuado o más adaptativo.

En la clínica trabajo mucho con psicosis en general. Ahí se ve mucho la lógica spinoziana: cómo posibilitar otro modo de inscribir la subjetividad, no solo como la que uno acostumbra a hacer. Habilitar el pensamiento de otros modos subjetivantes que no son, necesariamente, los más adaptativos o funcionales. Darle lugar a que esa subjetividad se vaya construyendo.

La clínica de la psicosis —donde está el autismo o estas manifestaciones que a nosotros nos resultan insólitas— va en esa línea, con la posibilidad de habilitar, de abrir. Pienso en esta posibilidad de la potencia y me pregunto hasta dónde se puede extender, hasta dónde se puede estirar, cómo se bordea.

G.: Me parece que eso que vos planteás es importante: ¿cómo hacemos proliferar las ideas de Spinoza para pensar algunos otros territorios, lugares o espacios? Es un poco mi idea primaria, ¿cómo las hacemos jugar?, ¿cómo las ponemos a trabajar? No las encastramos, no las aplicamos, sino que las ponemos ahí y vemos si funcionan, si sirven, si andan, si componen.

P.: Totalmente de acuerdo. De hecho, se me aparece la idea del *poder* en su doble vertiente: el poder en tanto un ejercicio de dominación, una jerarquía, y el poder como posibilidad, como potencia dentro de la filosofía más aristotélica. Posibilitar otros modos de subjetividad —como labor de una disciplina tal como la psicología— es un ejercicio muy político porque extrae eso que uno cree que es la única opción; la clínica te muestra que no hay solo una forma en que un sujeto puede sostener su existencia. Ahí algo de Spinoza puede ser muy rico para introducirlo en esta línea de reflexión. Es muy interesante cómo dialoga con eso, con el tema de la subjetividad, de la sujeción. Está todo muy arraigado a un camino por el que hay que conducir siempre a la persona. No obstante, a veces el paciente le enseña a uno que ya tiene visto cómo va a construir ese camino y que uno lo tiene que acompañar, hacer que los otros dialoguen con

ese modo subjetivante que está armando. Ahí veo una riqueza en Spinoza dentro de la clínica.

G.: Hablabas y me venían imágenes de situaciones clínicas en que uno tiene que batallar contra estas cosas. Si cada uno se concibe a sí mismo como un individuo —soy un *yo* independiente, libre, etcétera— con una frontera claramente delimitada entre mi adentro y mi afuera, como portador de una libertad —la libertad de elegir— y, además, también porto un diagnóstico que alguien me hizo —amparado en un libro que dice que las personas que tienen esto son así—, son muchas batallas para ir librando. Por eso hacías referencia hoy a uno como terapeuta. Me interpela la idea de *terapeuta*. También dijiste *paciente*, que también es otra palabra para pensar. ¿Cómo podemos nombrar a las personas que vienen a solicitar ayuda a una psicóloga? Porque *paciente* puede entenderse como alguien paciente, padeciente, pasivo. Está todo enganchado. Son palabras que tienen igual raíz: cuando alguien padece se podría decir que se encuentra tomado por una pasión triste —aquella que lleva a una descomposición— y queda limitado, como dice Spinoza, en su potencia de obrar. Se podría decir que está en un estado de pasividad (paciente pasivo). Además, un paciente a veces tiene paciencia, está instalado en ese modo de la espera. La paciencia tiene un poco que ver con eso también, con esperar que pase algo. También se relaciona con el padecimiento, que es experimentar un sufrimiento o un dolor.

Todo esto no es ni bueno ni malo, pero produce. Necesitamos pensar estas cosas para poder pararnos en otros lugares y para que pasen otras. De lo contrario, quedamos determinados por todas las relaciones que nos componen, en este caso, por la academia, por las perspectivas y por las instituciones. Mi idea un poco es desarmar y armar algo distinto.

P.: Me gustó lo que dijo de la posibilidad de construir un espacio en el vínculo con el consultante, algo de dejarse afectar, que tiene que ver con la posibilidad de construir ese espacio.

G.: ¿Cómo pensamos una práctica clínica en este caso?, ¿para qué sirve?, ¿cómo lo ponemos a funcionar? Vamos al tema de los afectos, las afecciones y el deseo. Estábamos hablando de la potencia singularizada y siempre en estado de efectuación, de ser tan perfecto como puede cada uno, del desafío de pensar los espacios de trabajo clínico y de que nadie sabe lo que puede un cuerpo. Es muy interesante este último concepto. Nadie sabe lo que puede un cuerpo hasta que despliega su potencia, a partir de los encuentros se aprende acerca de lo

que se puede o no se puede. La experiencia del encuentro produce la posibilidad de este aprendizaje. Eso es relevante en el encuentro clínico porque solo es a partir de la posibilidad de encontrarse que uno aprende lo que puede.

Justo hoy unas estudiantes trajeron una situación de una persona que dice tener una depresión. Está afectada de una tristeza enorme y en un estado en que no puede nada. En el encuentro con estas estudiantes de pronto se empezó a jugar que ella había podido venir a decir algo y a mostrar lo angustiada que se encontraba respecto a lo que no podía, aunque la tristeza la tenía tomada por completo.

¿Cómo pensamos la relación entre el afecto y la afección? Vale aquí pensar las relacionalidades para ver cómo se produce lo que se puede o lo que no se puede. En este punto viene a auxiliarnos la idea de *deseo*. Para Spinoza, lo propio del modo humano es el deseo, que es potencia siempre. El deseo es la esencia del hombre que mueve a hacer algo y ese actuar también tiene que ver con la afección que, a su vez, produce un afecto. Desde ella se despliega lo que el cuerpo puede o no puede. Esto nos permite ubicar que no se trata de una elección voluntaria en que yo elijo tener determinada pasión o sentir determinado afecto, se trata de lo que es posible a partir de un encuentro. Los encuentros producen efectos que, por lo general, se pueden ver, lo que es más difícil es ver de dónde vienen.

En la situación de esta persona, lo que se veían eran los efectos. Ella estaba tomada por una tristeza profunda, pero tenía apenas un atisbo de cómo eso se había producido. Es tarea del trabajo clínico poder identificar las causas sin ingresar en una relación causa-efecto, sino poder identificar de qué afección es producto ese afecto. ¿Cómo en la vida de alguien se tramó una serie de disposiciones o acontecimientos que la dejaron colocada en esta situación de sentir que no vale la pena vivir?

Debemos identificar en el trabajo clínico por qué aceptamos vivir separados de las fuerzas que nos son propias. Lo hacemos porque no podemos hacer otra cosa, por esta premisa de que cada uno hace lo que puede. Pero ¿cómo prevenimos que el encuentro con otros cuerpos nos descomponga?, ¿cómo resistimos los embates de este mundo del capitalismo?, ¿cómo constituimos otros modos que nos permitan aumentar la potencia? Pienso que es necesario dilucidar un poco cuáles son los regímenes de afección que nos componen. Osvaldo Saidón (2012) plantea la importancia de que, en la práctica clínica, el análisis se oriente a promover estrategias de pensamiento para habitar los

devenires a los que nos lleva la producción inconsciente. En ese sentido, el autor no distingue entre clínica, crítica y pensamiento, pues entiende que son parte un mismo proceso que empuja de manera definitiva a interrogar la producción de subjetividad. Entonces, en este punto, es importante trabajar sobre la producción de subjetividad y qué analítica producimos para analizarla.

¿Qué es posible hacer para generar una analítica de estos regímenes de afección que me hacen estar de determinada manera, que mi potencia se efectúe y aumente o que esté disminuida y sienta que no puedo andar? Pienso en la posibilidad de analizar las formaciones del deseo en el campo social, cual labor micropolítica. Trabajar sobre la relación entre los modos molares instalados en la sociedad con los modos moleculares, dos niveles que se complementan y andan juntos: la economía libidinal (o del deseo) y las organizaciones, las instituciones, la sociedad (*socius*), de acuerdo a cómo lo abordan Deleuze y Guatari (2002).

En este trabajo de la clínica, además de interpelar la idea del yo o del *sí mismo* que se transforma en una prisión para los modos de estar, se requiere trabajar con la idea spinoziana de *singularidad*. Ella está habitada por procesos colectivos. Somos colectivo, aunque tengamos una piel que nos distingue del que está al lado. Desde estas perspectivas somos colectivo. Luego, podemos identificar estos procesos de subjetivación que producen modos de existencia, que nos afectan de tristeza o de alegría; identificar de qué somos efecto. ¿Quiénes somos en este momento? ¿Qué somos en este momento? ¿Necesitamos pensarnos a partir de un diagnóstico de «soy depresiva» o podemos hacer una torsión a ese modo de pensar y empezar a concebirnos como modos de existencia?

¿Qué podemos hacer para que la potencia aumente? Para que aumente la capacidad de obrar, para que se constituyan acciones o situaciones activas que nos permitan tomar la vida, la existencia, constituir territorios existenciales. ¿Cómo podemos hacer eso? ¿Cómo podemos estimular la creación? ¿Cómo podemos estimular la producción del pensamiento? ¿Cómo podemos inventar otras formas de vivir?

P.: En un encuentro uno también puede concebir que hay una configuración de un cuerpo singularizado que produce afecciones y, por lo tanto, afectos. Ese cuerpo también genera otros modos de estar y posibilita las transformaciones, mutaciones, nuevas composiciones, para hacer de la vida algo un poco distinta de lo que es.

G.: Estaba pensando en que un encuentro clínico no necesariamente implica un consultorio ni un terapeuta. Pensaba en cómo se pueden constituir espacios que habiliten la producción de otros modos que no necesariamente digan «acá está el psicólogo, haciendo terapia».

D.: Me quedé pensando en que nosotros estamos acostumbrados a hacer exactamente lo inverso a lo que decís. Los terapeutas usamos una estrategia de potencializar las tristezas y, eventualmente, dejar al paciente peor de lo que está para poder llevarlo a una promesa de futuro. Sea bajo el diagnóstico, sea bajo la presión, la indagación, la inquisición; es como que tocamos la herida y esperamos que esto, de alguna manera, sea el motor para una alegría a futuro.

G.: Ahí lo interesante es pensar la línea de la singularización; pensar de forma singular en la situación concreta.



Un grupo (clínico) como un grado de potencia

Gabriela Etcheverry

La idea es recuperar algunas ideas planteadas en la clase pasada y abordar la cuestión de un grupo como un grado de potencia. Quiero mencionar que en el último encuentro transitamos por una noción de *clínica*, una noción de *ética* desde la perspectiva spinoziana y las ideas de *potencia*, de *poder* y de *afectos*. Hoy quisiera avanzar hacia las de *deseo*, de *nociones comunes*, de *singular*, de *colectivo* y de *política*.

En la clase anterior habíamos puesto el foco en cómo pensar esta clínica en relación con la idea de *cura*. Entonces, pusimos en interrogación el problema de la causa final, a partir del cual podíamos preguntarnos si curar era una idea apropiada que se componía mediante la producción de cosas buenas y malas con los procesos de trabajo psicológico. También intentamos pensar juntos la posibilidad de generar una torsión a esa idea, sobre todo al cuestionarnos cómo la cura queda asociada a la idea de *las batas blancas*, como dice Guattari (1990) en *Las tres ecologías*. Transitamos un poco por la idea de potencia: las cosas *son* potencia, no *tienen* potencia, en tanto la potencia implica siempre un estado de *efectuación*. También pensamos en que la lectura de Spinoza que hace Deleuze (2008) se enfoca en que hay siempre una apuesta a los procesos de singularización y que siempre están en relación con una potencia (es decir: siempre se es singular en relación con una potencia).

Eso conectaba, a su vez, con esta otra idea que me parece interesante: cualquier individuo es todo lo perfecto que puede ser y, por lo tanto, ahí entra en tensión la propuesta de que siempre falta algo, que hay estados de incompletud o de imperfección. No hay criterios

de trascendencia para pensar lo que se puede o lo que no se puede, sino que siempre lo que se puede es todo lo que se puede poder. En ese sentido, no existe un modelo a seguir ni alguien o algo a lo que haya que emular, sino que cada uno es y hace lo que puede. Está la frase conocida de «nadie sabe lo que puede un cuerpo», sino que solo a propósito de los encuentros o las experiencias se puede desplegar lo que se puede.

Transitamos apenas por los conceptos de *afectos* y *afecciones*, que están bastante detallados en la clase 7 de *En medio de Spinoza* (Deleuze, 2008): «lo que me da tristeza es la cosa cuyas relaciones no convienen con las mías, es decir, que tienden a descomponer las mías» (p. 86). Eso es una afección; esa cosa me afecta de tristeza y, por lo tanto, me produce un afecto que disminuye mi potencia. Esa es una clave interesante, pues son distintas capas que se superponen la una a la otra para dar cuenta de esa relación entre lo que afecta, lo afectado y lo que produce (en términos de afecto). Todo es relativo a este poder de afectar y de ser afectado que se produce en las relaciones, en los encuentros.

Todo se trata de relacionalidades que generan composición o descomposición. Las afecciones activas producen potencias de acción, las afecciones pasivas producen una capacidad de padecer —que parece un poco paradójico, porque también es una capacidad—. Ahí hay un elemento que quisiera subrayar: toda pasión es un afecto, pero no todo afecto es una pasión. Es necesario distinguir que las pasiones tienen que ver con lo que produce un encuentro. Entonces, tener una pasión no necesariamente implica un afecto en términos de algo que me permite proliferar, actuar u obrar, sobre todo porque no me permite reconocer cuándo puedo ser yo la causa de la producción de una alegría.

Tras este repaso, nuestra clínica se propone trabajar a partir de la siguiente pregunta: *¿bajo qué condiciones se produce un aumento de la potencia?* Una clínica que engancha sobre los procesos de creación, de producción de pensamientos, en línea con Deleuze (2002) cuando dice que pensar es inventar nuevas posibilidades de vida, transformar los territorios existenciales. ¿Cómo puedo hacer de la vida otra cosa que no sea la que es? Entonces, vamos a un grupo como un grado de potencia, poniendo a jugar algunos campos de trabajo que me habitan y me permiten seguir pensando: el campo de lo clínico y del campo de lo grupal.

Hace muchos años, cuando hablábamos de grupos nos preguntábamos de qué estábamos hablando. Primero, construíamos una deriva hacia interrogar la idea de *grupo* como fenómeno o como objeto; luego, dábamos una vuelta a esas preguntas para poder empezar a pensar cuáles son las dimensiones que nos permiten pensar en la grupalidad corriéndonos de la idea del *grupo* como ese objeto que es pasible de definición. Nos preguntábamos de qué es producto y qué produce, dos cuestiones que están muy atravesadas por el concepto de *funcionamiento*. En aquel momento, trabajábamos con la idea de que un grupo funciona como una máquina de composición.

Esas preguntas cobraron otro sentido cuando me llegó el pensamiento spinoziano y, con él, la idea de pensar sobre la causa eficiente inmanente: ya no necesitamos construir una definición acabada de qué es un grupo, sino que empezamos a pensar qué puede un grupo. Es decir: identificar cuáles son las relaciones que se componen en cualquier situación grupal, establecer qué hacer con ellas cuando me destruyen o me empobrecen —en vez de averiguar qué es un grupo— y conocer su sustancia, sus esencias, sus fundamentos.

Empezamos a revisar algunas nociones —por ejemplo, la de *grupo* como objeto disciplinario— y también interrogamos la idea de *individuo* como ente, como ficción contundente del capitalismo. No era posible seguir ubicando esas nociones como apropiadas, no podíamos componer nada con ellas y, entonces, Spinoza y otros nos permitieron distinguir que la idea de *individuo* como modo implicaba en sí mismo la idea de *colectivo* porque, como dice Spinoza, la cosa singular implica siempre relaciones que se van efectuando. La definición 7 de la parte II de la *Ética* dice:

Entiendo por *cosas singulares* las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada, y si varios individuos cooperan a una sola acción, de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos en este respecto como una sola cosa singular (Spinoza, 1980, p. 70).

Parece interesante pensar esta idea en relación con una situación grupal. Es decir: de un conjunto —de unos muchos, de unos quiénes— hay procesos de singularización, pero implican de forma inmanente —por esto de ser, a la vez, causa de un solo efecto— los procesos colectivos. Para Deleuze (2008), en Spinoza siempre hay una idea fuerte de *individuación*, que también podríamos llamar *singularización*. Acá no hay mucha distinción entre ambas nociones, por lo menos pensando en esta grilla de comprensión. Un elemento que entiendo crucial

es que —de modo independiente del término que empleemos— no se trata de identidades, sino que se trata de individuaciones o de singularizaciones que se producen de manera intensiva. En esta línea, Deleuze (2008) sostiene que *singular* es un *quantum* intensivo, lo que significa que es potencia. Entonces, no existe lo colectivo sin lo singular porque lo colectivo implica una composición relacional de ello; no se pueden separar. No podemos pensar que existe un *mí mismo* —un *yo*— con independencia de los procesos de los que soy efecto.

Para pensar algunas de estas cuestiones me gusta la idea de los tres géneros del conocimiento. ¿A qué nos referimos con ellos? A ciertos modos de comprender el mundo, de existir, de vivir; implica también describir cómo y por qué se vive de determinada manera. Entonces, pensaba en la posibilidad de vincular los tres géneros de conocimiento con la problematización acerca de lo que puede un grupo, las conexiones que puedo hacer. Se puede concebir el grupo como un grado de potencia que está agenciado de relaciones intensivas (de composición y de descomposición) y también está agenciado en encuentros extensivos que producen alegría y tristeza. De esas relaciones y de esos encuentros solo conocemos sus efectos, pero, en general, ignoramos —por lo menos, la mayor parte del tiempo— sus orígenes y sus causas. Esto es muy similar a lo que planteé la vez anterior sobre cómo se producen los procesos de transformación subjetiva en el campo de la clínica. Uno ve qué es lo que le sucede, pero —en general, salvo excepciones— no es capaz de identificar cómo eso es producido.

En una situación grupal, una potencia de un cuerpo se suma a la potencia de los otros cuerpos. Cuando nos encontramos con cuerpos que nos convienen, ahí aparecen las pasiones de alegría (aumento de la potencia). Pero esta alegría es una alegría *complicada*, por ponerle algún adjetivo, pues aún es una pasión. ¿Esto qué quiere decir? Que aún no tenemos conectada a esa alegría la ampliación de la potencia actual. Solo se produce un estado de alegría, pero es una alegría efímera y que no genera otras condiciones de posibilidad que las que se producen en esa instantaneidad.

Eso es una situación que algunos autores dicen que es *estar a merced de los encuentros*. Es como ir adonde la ola te lleve: te lleva para algunos lugares, y qué lindo cuando lo hace, pero, de pronto, la ola viene más grande y te revuelca en la playa, y ahí no está tan bueno. Sería una especie de ruleta rusa: muchas veces la bala no sale y sigo con mi alegría, pero a veces la bala sale y se liquidó todo. Estar

a merced de los encuentros, de alguna manera, nos hace estar en una situación de padecer, sobre todo cuando los efectos de esos encuentros nos producen tristeza. Ese régimen de los encuentros es lo que entiendo que Spinoza plantea como el primer género de conocimiento, ese momento en que puedo obtener situaciones limitadas de instantaneidad; no conocemos qué lo causa, sino solo sus efectos. Las ideas del primer género expresan, sobre todo, las afecciones del cuerpo —cómo es la naturaleza de ese cuerpo afectado—, pero no explican nada sobre cómo se producen.

Cuando se empiezan a localizar las causas, ingresamos al segundo género de conocimiento. En él se puede generar una analítica acerca de cómo se produce lo que se produce. A su vez, si la afección principal es la alegría, tenemos unas ventajas interesantes, pues ellas nos hacen sentir que, de algún modo, podemos otras cosas. Estas situaciones más momentáneas o instantáneas —del primer género— podrían, de alguna manera, generar que la afección perdure. Entonces, podemos preguntarnos, por ejemplo, ¿cuáles son las situaciones en las que nos tenemos que involucrar para producir alegría? o ¿cuáles son las situaciones de las que habría que huir porque nos provocan tristeza o no nos convienen? Acá hay que pensar en términos de conveniencia. ¿Cuáles son las situaciones que nos convienen en términos de composición? No de conveniencia mercantil de uso y tiro, sino el empleo instrumental que produce una composición, que va a generar el tránsito por el segundo género. En este punto, Spinoza (Deleuze, 2008) nos dice que se produce la *fabricación de las nociones comunes*. Las nociones comunes se generan siempre a partir de que existen afectos de alegría. Nos permiten pensar en las relaciones de nuestros cuerpos con otros cuerpos, de otros cuerpos entre sí y en las relaciones con la naturaleza toda.

Existen distintos tipos de nociones comunes. Todas las cuestiones que hacen al segundo género de conocimiento expresan relaciones y se vinculan con la posibilidad de obrar en función de los afectos de alegría o de tristeza. Los cuerpos afectados de alegría aumentan la potencia y los cuerpos afectados de tristeza la disminuyen; eso es siempre lo que se puede. Lo que se puede en términos de aumento o de disminución también implica lo bueno o lo malo para esa relación o ese encuentro. La producción de las nociones comunes como parte del segundo género de conocimiento, a su vez, genera condiciones para pasar al tercer género. Considero importante reconocer las causas que nos producen estas relaciones para poder identificar de qué somos capaces.

Esta experimentación de la capacidad es muy importante, pues también implica su construcción. No están separadas. La inmanencia está ahí tejida.

P.: ¿Es tan claro de identificar si una cosa me conviene o no en términos de grupo?

G.: Sí. Un ejemplo de eso lo tengo en la investigación de la Maestría en Psicología Social: un trabajo con enfermeras de un hospital público. En las situaciones grupales, las enfermeras decían cosas muy duras sobre la población con la que trabajaban, que se podían entender por el padecimiento y la situación institucional que tenían, que era muy dura. ¿Qué desplegó este grupo? Una dimensión de fascismo importante, que en las entrevistas individuales no había aparecido. Es decir: no necesariamente se produce el aumento de la potencia de obrar en el sentido más positivo. Es necesario comprender que las ideas spinozianas no tienen signos de valor trascendentes.

P.: Pensaba en este vínculo que estás haciendo entre Spinoza y pensar la situación grupal. Pensaba en Enrique Pichon-Rivière (1982) y que al grupo lo define la tarea. Hay mucho del marxismo que recupera a Spinoza al hacer de él una lectura materialista. En ello insiste Negri, la praxis es lo instituyente, y la tarea en el grupo desde Pichon-Rivière dice exactamente lo mismo. El grupo no se define por una formalización —vos decías que no hay un objeto grupo—, sino que la grupalidad se construye a partir de esa praxis, de eso que en Spinoza es la comunidad de acción para definir a la cosa singular. Quizás no toda situación colectiva conforme grupalidad, creo que iría por ahí. Si estamos pensando el grupo en términos de cosa singular, en esa definición de cooperación de acción, lo que hace a un individuo es la cooperación de acción, pero en términos bien físicos. Incluso el cuerpo humano es una cooperación de acción entre células, tejidos, etcétera. Pensándolo en esos términos físicos, no sé si toda situación colectiva es una situación que configura individuación.

G.: En esto que conté de las enfermeras capaz que no había grupalidad, sino masa —que producía un pensamiento homogeneizante—, pues lo que aparecía del fascismo era un discurso sin fisuras que no admitía heterogeneidad ni singularidades. Parecía una especie de ente que funcionaba tomado por las pasiones. Desde mi experiencia de coordinar grupos puedo decir que no es tan sencillo que en una situación grupal se despliegue toda la potencia posible ni que se identifiquen las pasiones que producen tristeza o alegría. Tampoco podemos pensar que hay homogeneidad en términos de las cosas

que pasan. *Grupalidad* no implica hablar de un conjunto homogéneo; entonces transitar por una situación grupal para algunas singularidades es bueno y permite aumentar la potencia de acción, pero para otras no.

P.: En los momentos de descomposición o despotenciación de los grupos en la militancia, ¿por qué hay gente que no se va? Hay personas que ahí aceptan algún tipo de servidumbre porque creen en un modelo de potencia en el porvenir, una causa final. En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza (2006) dice:

el hombre concibe una naturaleza humana mucho más fuerte que la suya y es incitado a buscar los medios que lo conduzcan a tal perfección. Todo aquello que puede ser un medio para llegar a eso es llamado *bien verdadero* y el supremo bien consiste en llegar a gozar de tal naturaleza, si es posible, en la compañía de otros individuos (p. 28).

Pensé en esto en un momento, cuando hablaste de que no había un modelo. Justo en este pasaje los comentadores de la traducción decían que Spinoza, de alguna manera, decía que el hombre construye mentalmente un tipo de modelo a seguir. Sin embargo, es como un ejercicio de reflexión, no es un modelo definido por reglas o en el sentido moral, sino uno que tiene mucho de *deseo* en el sentido de tener la esperanza de que se puede más de lo que estoy pudiendo ahora o que se puede distinto.

G.: Todo parecería indicar que ahí habría un modelo, pero no es uno que modeliza en el sentido de lugar único al que llegar. Se trata de un modelo cuando Deleuze (2008) habla de llegar a estados de felicidad a partir del tercer género de conocimiento, de manera tal de que esté la idea de que nadie me puede quitar ese estado de felicidad. Igual, hay que interpelarlo, pues la idea actual de *felicidad* no tiene nada que ver con la spinoziana. Para él, el estado de felicidad está tramado en lo que se define como inmanencia. No se lo puede prefigurar, no se sabe cómo es ni qué es lo que producirá un estado de alegría.

Avanzo un poco más. La cuestión es lo que se va produciendo mientras se produce. ¿Cuáles son los procesos que se pueden desarrollar? ¿Cuáles son los cursos de las acciones? Capaz que existe algún rumbo. Cuando pienso en esa investigación con las enfermeras, recuerdo que el rumbo era trabajar sobre cómo ellas se encontraban afectadas por las situaciones que tenían que vivir en el hospital. Por otro lado, en el grupo terapéutico que coordino, pienso que para cada una de las personas que ingrese el rumbo es resolver sus dificultades. Después,

lo que sucede es que en los propios procesos de trabajo todo se va moviendo y lo que aparecía como una dificultad insostenible o insoportable empieza a girar y con ello produce otras cosas en todas o en alguna de las personas que están ahí. En ese girar, se va transformando, y cuando vuelve, lo hace de otra manera.

¿Cuáles son los criterios a partir de los cuales desarrollamos los procesos? No estar necesariamente a merced de los encuentros, sino poder transitar por la producción de un análisis que nos permita identificar cuáles son las situaciones que nos provocan alegría o que nos permiten generar fuerzas activas y, sobre todo, poder identificar de qué estamos cautivos, qué es lo que nos afecta de tristeza o cuáles son las situaciones que nos dejan impotentes, sin la posibilidad de movernos. También está la cuestión de cómo podemos organizarnos para que los encuentros sean más alegres o dichosos. Estoy hablando de generar alegría o dicha a partir de darme cuenta de dónde vengo y, en función ello, generar algunas condiciones de posibilidad para el porvenir, que serán absolutamente singulares y circunstanciales —que eso también es importante, desterrando la idea de *causa final*—. Si la estrategia funciona, por ejemplo, en esta situación grupal que coordino, se producirán espacios para decir; habrá deseo que circule, alojamiento del dolor, procesos identificatorios y desidentificatorios, y se interrogarán sobre los modos de existencia —sobre todo, de estos modos que nos cautivan, más propios del capitalismo, que nos están empujando siempre a poseer, pero, de alguna manera, desposeídos de nuestras potencias y saberes—. Trabajar en el análisis de lo que el capitalismo nos produce es un punto muy importante, casi el más importante de cualquier proceso terapéutico-grupal, porque implica también la resistencia radical contra los modos que el capitalismo nos provee y sobre sus formaciones subjetivas. Es un momento complejo y difícil, en que tenemos las formas capitalísticas más instaladas entre nosotros, estamos desposeídos de nuestras potencias, nunca sabemos lo que podemos, pensamos que no podemos y, a la vez, ubicamos lo que necesitamos poseer en un punto separado de nosotros mismos y de los colectivos que nos habitan.

Entiendo que a través de la grupalidad se producen procesos mayores de composición que en el trabajo de uno a uno. Los procesos de transformación de las personas que transitan por modos de abordaje clínicos grupales no se comparan con los de las personas que vienen al consultorio de forma individual. Se produce una conjunción de análisis macropolíticos y micropolíticos que son importantes para

identificar de qué somos producto, qué modos nos habitan, qué habla cuando nosotros hablamos, qué cosas nos hacen hablar, cuáles son nuestras prácticas, con qué componemos, qué cosas nos hacen padecer y con qué nos alegramos. Eso también es un elemento importante porque en las situaciones en que hay numerosas (singularidades, individuos, cuerpos) hay algo que se produce que permite la multiplicación de encuentros, de procesos analíticos y de modos de existencia. Esa multiplicación genera la posibilidad de producir proliferación de modos nuevos y distintos de existencia.

El tercer género de conocimiento parece una especie de *superioridad*; sería un estado de tanta dicha, de tanta beatitud, que habría que ver si hay condiciones para generar eso. La clave es que las pasiones se comprenden para no quedar a merced de ellas. Luego, se producen afectos que son activos, no solo como producto de la afección, sino que yo misma los produzco; sería algo del orden de la autoafección. Eso, a su vez, genera las condiciones máximas para aumentar la potencia de actuar. Quiero insistir en que cuando digo yo (entendido como captura de la que no puedo dejar de hablar) estoy hablando de *nosotros*, de un colectivo, de lo común y también de un cuerpo de cuerpos. Esto es a partir de la idea de que este es el modo en el que vivo (yo), pero no existo como ente con independencia de otros cuerpos.

Gregorio Kaminsky (2009), en *La política de las pasiones*, dice que el cuerpo para perseverar en el ser tiene necesidad de otros cuerpos. Los hombres se necesitan, puesto que de eso depende la constitución del ser. A la vez, hace que eso esencial se constituya en deseable y no solo necesario. Esto que dice abona lo que estamos planteando y esta idea de lo común como efecto de movimiento propio de lo humano. Para Spinoza es parte de lo mismo, no se puede concebir a uno sin los otros.

Kaminsky (2009) dice también que el pensamiento de Spinoza nos lleva a ubicar lo que es útil para cada uno y que por ahí hay un camino que lleva a la perfección en el sentido de perseverar o conservar su ser. Habla de la importancia de que tal búsqueda sea al unísono, lo que está en consonancia con la conjunción de cuerpos. Cuánto más nosotros progresamos en la construcción de los seres comunes que sean más universales, más se fortalece esta idea de que el deseo, cuando nos mueve, lo hace hacia la producción de un común, a conocer cada vez más, a conocernos, a conocer, a comprender de manera adecuada de dónde venimos y cómo estamos en nuestras circunstan-

cias actuales. Ahí se instituye, de algún modo, la posibilidad de construir otras maneras de vivir. El tercer género va por esa línea.

¿Cómo piensan esto o qué sienten que les pasa? Como dice Deleuze (2005), la cuestión es que en el aula se generen las condiciones para que pase algo, no importa lo que sea. No hay que comprender todo, lo que importa es que, en algún momento, alguien se sienta afectado.

P.: Por momentos me siento un poco abrumado por la cantidad de conceptos, que son muy productivos. He leído algunas cosas de la bibliografía, tratando de entender. Más que comprenderlo de forma racional, a veces, siento. Observo estos conceptos que están llegando a mí y que estoy incorporando. Intento reconocerme a mí mismo, a mis prácticas, y me doy cuenta de que a veces voy bien. Me reconozco y me siento, de alguna manera, gratificado por eso, en el sentido de que quizás no estoy entendiendo mucho lo que plantea Spinoza, pero creo que voy por el camino de lo que él quiere decir.

G.: Claro, sobre todo porque estás hablando a partir de tus afectos. Me parece que está buenísimo, porque no estamos para dar prueba acá de todo lo que sabemos o no. De hecho, yo me siento una persona ignorante respecto a esto. Voy despacito, pero que no tengo ni idea. En realidad, me apoyo mucho en Sofía Monetti —compañera que está acá—, que es una referente y sabe mucho de Spinoza. En esta instancia, también estoy experimentando y viendo si puedo hacer conexiones.

P.: ¿Desde dónde se puede decir quién es el que define lo que es una potencia o lo que no y lo que es una alegría o lo que no?

G.: No se puede definir *a priori*. ¿Con qué acoplás, con qué componés cuando hacés lo que hacés? ¿Cuáles son las otras capas que podemos ver luego de la alegría instantánea? Capaz que ahí estás a merced de un encuentro. Comés la hamburguesa para colaborar con los niños enfermos, la pasas bomba en ese momento, pero es muy instantáneo, muy limitado. Te produce algo de forma momentánea. No genera el tránsito hacia otros géneros de conocimiento. No genera una transformación, solo se queda ahí.

D.: Si me permitís, hay una cuestión interesante de Spinoza en el planteo de que la vida del ser humano no debe ser una contemplación teórica, sino que debe incluir la comida, la bebida, la fiesta, los encuentros, las cosas banales. En estos encuentros hay una riqueza que no podemos dejar. Es una postura muy diferente a otras tradiciones,

que ven esa vida como la peor. Spinoza plantea que nosotros tenemos que seguir haciendo estas cosas.

¿Cuántas de esas personas van a comer la hamburguesa, se sienten felices y alegres de que están contribuyendo a la vida de los niños y en verdad empiezan a considerar que la situación de esos chicos es un problema muy serio del cual ellos tienen que preocuparse de ahí en adelante? ¿O será que esto es una cosa que se repite, año tras año, y con ello es suficiente? ¿Hasta qué punto uno se vuelve activo al participar? ¿Hasta qué punto uno va, come la hamburguesa y siente que preocuparse por su propia alegría alimenticia es en verdad un deber para sí mismo?

G.: Me quedé pensando en varias preguntas. ¿Qué podemos? ¿De dónde venimos cuando producimos una acción? ¿Qué es lo que queremos producir al producir esa acción? ¿Es calmar la consciencia de la desgracia de ciertos niños? ¿Puede transmutarse en una preocupación de otro orden, constituir otros planos de pensamiento y análisis que me posibiliten hacer algo más con eso y no solo aportar el dinero de la hamburguesa?

P.: Está buenísimo lo que planteas. El recorrido de los tres géneros y pensar en que los afectos son políticos. La política es afectiva. Es lo que ejemplifican con los casos de la hamburguesa o el grupo de las enfermeras. El primer género es nuestra condición de existencia primera; tengo solo los efectos en mí, pero no conozco las causas, estamos expuestos a las pasiones. Son alegrías pasionales que, así como vienen, se van, y llegan las tristezas. Eso es estar al azar de los encuentros.

¿Cómo lograr una orientación activa, ya sea en una situación grupal o en lo que fuera, como ese devenir activo que tiene que ver con el segundo género y con lograr algo del orden de una razón? Hablamos de una razón que es afectiva, no abstracta, instrumental ni finalista. Un devenir activo, apropiarnos de nuestras potencias. Que las alegrías no dependan solo de que nos encontremos con algo, sino que podamos producir y organizar esos encuentros. Establecer relaciones que generen condiciones para el mundo político. Recordaba las definiciones de Guattari de *grupo sujeto* y *grupo objeto*: la posibilidad de ser sujeto de lo que nos pasa —conocer nuestros atravesamientos, nuestras condiciones— y poder enunciarlo u obrar de forma activa en eso.

G.: Si bien Guattari (1976) no tiene un discurso spinoziano en el texto *La transversalidad*, él dice que en realidad el grupo sujeto no es algo establecido de una vez y para siempre, sino que se puede derivar,

producirse como grupo sujeto en tanto se amplíen las posibilidades o las condiciones de visibilidad de los lugares en los que se habita. Eso es un grupo sujeto, a diferencia del grupo objeto, que hace cuerpo con la jerarquía y los modos de ser cristalizados. Es muy interesante porque no lo plantea de forma dicotómica, sino en esta posibilidad del movimiento. Si bien es cierto que en el pensamiento spinoziano hay una propuesta de deconstrucción de modos de existencia, pienso que él sabía que no era posible aspirar a una vida sostenida en el tercer género, pues era consciente de que lo más habitual era estar tomado por pasiones.

Aquí hay algo interesante que dice Deleuze en *Diálogos* (Deleuze y Parnet, 1980):

no es fácil ser un hombre libre, huir de la peste, organizar encuentros, aumentar la capacidad de actuar, afectarse de alegría, multiplicar los afectos que expresan o desarrollan un máximo de afirmación, convertir el cuerpo en una fuerza que no se reduzca al organismo, convertir el pensamiento en una fuerza que no se reduzca a la consciencia. El célebre primer principio de Spinoza, «una sola sustancia para todos los atributos», depende de este agenciamiento, y no a la inversa. Existe un agenciamiento Spinoza, alma y cuerpo, relaciones, encuentros, capacidad de ser afectado, afectos que realizan esa capacidad, tristeza y alegría que cualifican esos afectos. Con Spinoza la filosofía se convierte en el arte de un funcionamiento, de un agenciamiento (p. 72).

Y, yo agregaría, «una práctica para la vida cotidiana». Esto tiene bastante relación con lo que decía Sofía Monetti de que la dimensión afectiva es política, por lo menos, en algunas lecturas sobre Spinoza. Parece interesante este rescate de la dimensión de lo político. No lo político que se refiere al Estado, sino lo político que implica comprender cómo se produce lo colectivo, de qué acciones es capaz, cómo se fusiona, cómo se actúa y cómo se producen potencias de acción. Sobre todo, en tiempos en que, por lo general, estamos afectados por pasiones tristes, con procesos de descomposición o desposesión. Hago la conexión con el tema de lo común porque Spinoza también lo trae y nos permite seguir pensando sobre cómo producir procesos colectivos. Peter Pelbart (2009), en el texto *Filosofía de la deserción*, dice que hay que ubicar lo común como premisa y no como promesa. No es algo que vamos a conseguir, sino que es propio de la producción del humano o de los modos de existencia.

Necesitamos pensar cómo el capitalismo captura incluso lo común para traerlo a los procesos de homogeneización y producción de masas, esta subjetividad más dominante y hegemónica. Hay que insistir en romper con esa tendencia para generar los procesos de singularización, que no es la producción de individuos seriados —libres por sí mismos e independientes— ni la producción de «yo soy libre porque soy, vivo en este mundo». No, eso es el neoliberalismo. Justamente, los procesos de individuación o singularización no pueden pensarse con independencia del común de los otros cuerpos con los que genero composiciones. Por eso importa que la idea de *premisa* predomine sobre la de *promesa*.

P.: Tuve dificultades con el tercer género de conocimiento. No llegué a entenderlo.

G.: No se puede pensar el tercer género con independencia del primero y del segundo porque es procesual. Eso está bien explicado en la clase 15 de *En medio de Spinoza* (Deleuze, 2008). Es interesante pensar cómo, cuando estamos en una situación del primer género —que son los estados más habituales—, estamos *a merced de los encuentros*, afectados por las pasiones. Esas afecciones producen afectos, pero son muy limitados, tanto en intensidad como en extensión. Solo siento el afecto; siento que estoy afectada, pero no sé más nada.

Un segundo género de conocimiento implicaría poder tener la percepción acerca de dónde viene ese afecto. En tales casos, podría empezar a tener una comprensión un poco más precisa de cuál es la situación y cómo estoy. A la vez, me permitiría comenzar a producir lo que Spinoza denomina *nociones comunes*. ¿Cómo podemos definir las? Son las que se producen a partir de comprender cómo es que llegué a este estado. ¿Qué puedo hacer con eso para no estar a la deriva, como cuando estoy en el agua? Viene la ola, me lleva, qué alegría esta ola que me lleva; después, viene otra ola que me revuelca, qué horrible esta ola que me revuelca. Entonces, aprendo a nadar para ver qué puedo hacer cuando vienen las olas, genero algunas condiciones de posibilidad para ampliar o para desplegar, alguna potencia, que tiene que ver con lo que me produce el agua, que es mucha alegría.

En el tercer género de conocimiento, esas nociones comunes se amplían. En el segundo, las nociones comunes me permiten ver las relaciones que componen y descomponen, observarlas, saber que están y lo que me producen. Esto sucede tanto para las que están establecidas en relación con mi cuerpo como las que se establecen entre los otros

cuerpos e implica un segundo momento, un segundo paso, en que empiezo a tener consciencia de eso. A la vez comienzo a reconocer lo que me conviene y cómo producirlo cuando mi cuerpo está afectado en el encuentro con otro (si me produce alegría, es evidente que eso me conviene).

El tercero implica un paso más porque las nociones comunes producen la posibilidad de conocer las relaciones que componen a la naturaleza en general. Amplió mi capacidad de obrar para hacer algo más con esa alegría que me produjo el primer encuentro con el agua. Es así que genero condiciones para que estas nociones comunes se amplifiquen, proliferen y generen condiciones de existencia mejores, no solo para mí, sino para otros y otras. Es clave ver cómo también el afecto se transforma en racionalidad. No es puro afecto, no es dejar que la ola llegue y me lleve, sino constituir alguna estrategia que me permita encontrarme con ella de otro modo.

Deleuze (2008) sostiene que sería importante la relevancia de conquistar el tercer género de conocimiento para llegar a estados de felicidad, de dicha o de beatitud, y que, a partir de ello, tengamos la certeza de que, pase lo que pase, nadie me los puede quitar. Eso es muy importante porque es un estado *superior*, en el sentido que iría más allá de estos otros modos de conocer en que estoy avasallada, tomada, sin poder o incluso *cautiva*; palabra interesante por esa doble condición de lo que seduce y, al mismo tiempo, te apresa. Debo identificar cuán cautiva estoy y tratar de resolver ese modo de estar cautivada —en los dos sentidos— para construir otros modos.

Para finalizar, importa sostener las siguientes preguntas: ¿por qué o cómo pensar situaciones en que uno está pasando mal e igual se queda?, ¿cómo es que terminamos presos de determinadas situaciones?, ¿en función de qué cosas? Me parece que poder identificar esos modos sería interesante.

CAPÍTULO 8



Encuentro final

Diego Tatián
Daniel Camparo
Gabriela Etcheverry

D.: Hoy quisiéramos revitalizar la idea que nos acercó a todos nosotros en este espacio: no tanto un aspecto solo formativo, educativo, de diplomas o de crédito de trabajo, sino también la idea de producir algo bueno entre nosotros también. Organizar un encuentro que fue la intención de este pequeño proyecto.

T.: Hago una pregunta: ¿qué interés encuentra alguien que trabaja en territorios que no son de la filosofía en las ideas filosóficas de un pensador de hace cuatro siglos? ¿En qué sentido puede ser útil o pertinente? ¿Cómo puede revitalizar algún tipo de producción de conocimiento —o de pensamiento— en quienes trabajan en territorios sociales complejos? ¿Cómo afecta a los científicos sociales, a los psicólogos, a los investigadores de psicología, una filosofía como la de Spinoza? ¿Por qué la filosofía sería importante? Una pregunta simple, amplia, para pensarla, para construirla.

En general, me hago la pregunta inversa: ¿por qué quienes trabajamos con palabras pertenecientes a un juego del lenguaje que se llama filosofía encontraríamos interés en otro conocimiento que proviene de otras disciplinas que no son filosóficas de forma estricta ni son del todo no filosóficas? La psicología, la antropología y la sociología tienen una contigüidad, aunque también las ciencias duras, desde otro punto de vista, pueden tenerla. Es muy importante para la filosofía dejarse conmover, permear y afectar por conocimientos de orden empírico, de trabajo en territorios o en la clínica, por ejemplo, porque pueden, de alguna manera, enfocar ciertas ideas consideradas abs-

tractas. El diálogo entre la filosofía y las ciencias en general me parece muy importante. Es necesario vencer problemas de léxicos, de hábitos, de costumbres y también de cultura laboral, que en ocasiones generan una distancia. Me parece que es muy importante tender puentes y producir articulaciones. Vuelvo a la pregunta: ¿por qué un filósofo como Spinoza es importante para quien investiga cosas en el campo de la psicología? ¿Qué se encuentra ahí que resulta estimulante para el conocimiento y para el pensamiento en la psicología?

P.: Me resulta interesante porque me permite pensar la causalidad de una manera muy distinta a lo que me habilita pensarlo desde Freud. La gente viene siempre con un esquema freudiano, en el sentido de que instauran el trauma como el origen o la causa de lo que les pasa. Hay una cierta idea de la repetición, que parte de la infancia o de algo que sus padres hicieron. Estoy generalizando, pero me parece que esa teoría cliché generalizada se agarra un poco de los pelos de lo que propone Freud con la teoría del trauma. Es importante poder desarmar y armar otro tipo de discurso con respecto a eso. Muchas veces pensar en ejemplos muy concretos que trae Spinoza y Deleuze al hablar de los géneros de conocimiento —el mar y aprender a nadar— me permite desordenar algunos términos que están encadenados de forma lógica y dejar que lo que se está produciendo tome otras formas, otra lógica de pensar los elementos que componen un problema; muy a grandes rasgos, porque no considero que sepa todo sobre Spinoza ni mucho menos. Lo que he escuchado en la clínica me ha movido de muchas posiciones. Hay muchísimo para pensar en diálogo entre estas disciplinas y seguir aprendiendo.

T.: Pensaba en que el tema de la salud mental —que es una expresión que debe ser relativamente nueva— tiene que ver con el sufrimiento de los seres humanos por distintas cosas. Entonces, trabajar con la salud —y, sobre todo, con la salud en el ámbito de la psicología— me llevaba a pensar que hay una expresión, casi un género, en el siglo xvii, que incluso es el título de un libro escrito por un amigo de Spinoza: *Medicina mentis*. La obra tiene que ver con otra cosa, no corresponde exactamente a la salud mental, sino a una reforma del entendimiento. No está tan alejado del tema si reducimos la distancia léxica, pues el tema de la filosofía de Spinoza también es el sufrimiento.

Como buen filósofo clásico, Spinoza confía en que la filosofía es una vía posible para revertir el sufrimiento de las personas, en que las personas encuentran en la vida filosófica una posibilidad de acceder a lo que se ha nombrado con palabras como *beatitud*, *eudaimonia*

o *felicidad* —o, en todo caso, salir del sufrimiento—. Hay un trabajo común en el tema de la servidumbre, de la impotencia humana que lleva el sufrimiento, habida cuenta de que los seres humanos estamos sepultados en afecciones, en afectos, en pasiones que son lesivas para la salud o para la plenitud, por no decir que estropean la posibilidad misma de una felicidad. Son afectos que nos llenan de miedos, que nos apocan; eso tiene muchas dimensiones, pero una, sin duda, es psicológica. Entonces, tenemos los temas del sufrimiento humano, la desdicha de las personas concretas, la experiencia del dolor y la impotencia frente al infortunio, entre varios otros. Sobre todo eso hay un diálogo posible entre la psicología y la filosofía. Me parece que ahí hay un punto o un núcleo de diálogo. En Spinoza hay un conjunto de ideas, algunas inadecuadas, otras adecuadas, que están conforme a una trama que llamamos individuo y que da lugar a una memoria. En el caso de Spinoza, importa tanto el proceso como la interrogación por la exterioridad.

Tiendo a pensar que las desdichas, las desgracias, los malestares y el sufrimiento vienen más de fuera que de dentro. Al menos si lo pensamos con Spinoza. Alguien camina por la calle y, de pronto, se cruza con algo inconveniente, tiene un mal encuentro con un bicho, con un virus que lo enferma o con un auto que lo atropella. O, al revés, se encuentra con un amigo. Es todo un arte de la exterioridad. Incluso eso —que llamamos sujeto— no es más que una exterioridad, pues no tiene interioridad. Entonces, si uno piensa en términos de espacio, hay como una prevención, una negociación o un trabajo con lo que él llama causas externas. Hay una prudencia también, que tiene que ver con las relaciones que se contraen, con los vínculos que se evitan, con las disposiciones que se adoptan, con las confianzas que se desarrollan. En mi opinión, la alegría —o lo que llamaríamos *salud mental*, salud de un cuerpo-alma— tiene que ver con ese tipo de trabajo.

En cuanto a la causalidad, se trata de una causalidad compleja. En la *Ética*, Spinoza habla de causas desconocidas que motivan al deseo de manera paradójica, de manera objetivamente inconveniente. Los seres humanos estamos todo el tiempo a merced de causas desconocidas que nos mueven a hacer cosas. Ese influjo de lo desconocido en las vidas me parece a mí muy relevante, de nuevo, para hacer un puente también.

P.: Quizás también estaría bueno desarrollar un poquito la idea de sujeto de Spinoza, dado que toda la modernidad, incluso hasta hoy, adopta el sujeto cartesiano.

T.: Nosotros estamos haciendo un ciclo en el Centro Latinoamericano de Estudios Spinozistas y la última sesión estuvo a cargo de un amigo, Vittorio Morfino, que habló de los problemas de la interioridad en el sujeto cartesiano y de la no interioridad en Spinoza. Pienso que no hay sujeto en Spinoza, sino procesos de subjetivación que tienen que ver con muchísimas cosas. Pero no hay un sujeto empírico, ni psicológico ni —mucho menos— trascendental. El concepto fundamental de Spinoza es el de sustancia, que tampoco es sujeto. Ser un modo finito en vez de un sujeto tiene que ver con el hecho de una radical heteronomía, con el hecho de ser en otro. ¿Qué significa ser en otro? Ser una parte de la naturaleza —lo que somos, lo que hacemos, lo que pensamos, lo que decimos— no se explica desde un sujeto, sino desde esa exterioridad que tampoco es sujeto, sino que es una sustancia expresada en infinitas cosas de infinitos modos.

Creo que la pregunta ética fundamental es qué significa lo que Spinoza llama *ser en otro y existir por otro*; no existir por sí mismo, no ser *causa sui*. Hay otra manera de decir lo que intenté decir antes: es necesario comprendernos desde la radical heteronomía, porque estamos afectados de manera radical, ¿no? Si hubiese una antropología spinoziana sería una antropología de la marca, de los infinitos vestigios por los que estamos constituidos.

D.: Es curioso, en un curso en San Pablo sobre psicología social se retomó el concepto de *antropogénesis*, que es interesante porque da la pauta para toda otra línea de sujeto lacaniana, que es totalmente diferente. Esta idea del movimiento de la subjetivación es de sumo interés para la psicología. Freud también tiene el valor de que la idea de una mente libre de causalidad es un golpe bastante importante. La idea del determinismo es común en Freud y Spinoza; nada es aleatorio, nada es al azar, todo está en un orden, por más que nosotros no lo sepamos. El tema es que, como tú bien dijiste, me da la impresión de que a veces son los propios pacientes que llegan con esto ya incrustado, no precisan de un otro que diga: «¡Ah! Fue tu padre». Ellos ya llegan diciéndolo. Quizás la novela o el mito individual del neurótico es una forma antropomórfica de un sufrimiento que tiene otra naturaleza. Tal vez en ello hay un punto para pensar, pues esta idea de que uno pierde el control —por la pérdida de la incidencia o del movimiento— o a partir del momento en que es el personaje dentro de

una historia —que vive independientemente de lo que hace— es muy similar a un Dios que premia o condena por las cosas que se puede o no hacer.

P.: Para profundizar un poco más en esa misma idea, estaba pensando el tema de la pasividad y lo activo. Esa posición de la novela del neurótico es una posición muy pasiva y es, de alguna manera, lo más común cuando una persona piensa en un análisis. La novela es familiar. El primer movimiento es desordenar un poco esa novela tan bien armada, que empezó en un momento determinado de la historia y que se encadena. Esto viene también enlazado con el problema del sujeto cartesiano y todo lo demás; es como un combo que se anuda muy bien entre todos estos problemas.

Recordaba que se está trabajando en el vínculo entre Vigotski y Spinoza, que están haciendo ver cierta comunión en alguna idea de uno y otro. Hay un texto publicado en Río de Janeiro por Mauricio Rocha, en uno de los coloquios que hicimos. También hay otros textos en francés que pueden ser estimulantes para pensar algunas de estas cosas. Estuvimos discutiendo un poco esto y sí, Sévérac es impresionante, sobre todo con la psicología de la infancia y la idea de muerte. Él está involucrado con este movimiento que tú planteaste en Francia, donde piensan a Spinoza con la psicología social.

P.: Respecto a eso que vos preguntabas, para qué nos sirve la filosofía, a mí me pasó que al trabajar con gente en situación de calle me sirvió mucho una cosa que dijiste. Planteabas que las últimas víctimas eran las del terrorismo de estado o solo los que están muertos, porque su potencia actual está en cero, pero todos los demás refieren a un grado de potencia, son como una parte de la sustancia de Dios. En eso hay un mundo de cosas para hacer. La posición de la falta se transmite con mucha facilidad y podemos caer en eso muy rápido si no estamos atentos. Lo que genera la falta es más demanda y más resistencia al actuar, más quietud, más repetición de lo mismo. Me parece que el pensamiento de Spinoza es vital para ver también cómo podemos generar espacios de potenciación colectiva.

Ese tema me resulta muy importante, un tema político en el fondo, pero también clínico. Sentir que los seres humanos —o todas las cosas, no solo los seres humanos— somos una positividad disminuida o más extendida, más extensa, pero, a fin de cuentas, una positividad, y que toda la retórica de la víctima no hace más que empobrecer, disminuir, y —cuando es internalizada, en particular— el tema es cómo generar las condiciones para que las personas se activen, que son

condiciones políticas en el sentido amplio de la palabra. De qué modo eso que somos, finalmente, es capaz de activarse para revertir una situación desfavorable o un conjunto de condiciones que producen una impotencia en esa potencia. En eso me parece que consiste el trabajo con otros y otras; en concreto, el trabajo con gente en situación de calle o en situación desfavorable. Entiendo que el trabajo político, el trabajo con la salud y el trabajo en educación son fundamentales, casi como un principio.

Se genera una reversión de lo desfavorable no a partir de algo que falta, sino de algo que hay. La pregunta es: ¿qué hay? Siempre hay algo o alguien. También, en el conocimiento, las cosas se dan de ese modo. El *Tratado de la reforma del entendimiento* (Spinoza, 2006), por ejemplo, plantea exactamente eso; tenemos siempre al menos una idea verdadera, así como tenemos un cuerpo. No se trata de un discurso del método que vaya a llevarnos al conocimiento; más bien se trata de detectar la idea verdadera y empezar a pensar con ella. Quien tiene una idea verdadera, dice Spinoza, no puede dudar que la tiene, porque es indicio de sí misma y también del error. Lo mismo pasa con el cuerpo, por ejemplo, cuando hacemos algún trabajo físico. Lo primero que tenemos para empezar a producir un trabajo —antes de las herramientas que extienden la potencia del cuerpo— es el cuerpo mismo. Creo que ese es un punto de partida spinoziano para todos los trabajos sociales y políticos. Dicho de manera muy simple, creo que despeja una perspectiva. No siempre sabemos qué hay, pero siempre hay algo por donde comenzar.

P.: Quería compartir dos ideas que vengo tratando de ver cómo se juntan, cómo chocan por momentos. A mí me sorprende mucho y me entusiasma la confianza que tiene Spinoza en la filosofía. Es una confianza muy bella y contagiosa también, pero me he quedado pensado bastante en que, si la desdicha viene de fuera, de la exterioridad, y hay una promesa y una confianza en la filosofía para salir de la desdicha, ¿cómo eso se une con una propuesta de vida colectiva o de que el humano le conviene al humano? Si la desdicha viene de fuera y la filosofía es lo que puede ayudar a salir de la desdicha, ¿cómo eso no me conduciría a ser un ermitaño?

T.: Me parece que el problema es que la dicha también viene de fuera, lo que, por supuesto, se debe a que hay una extensión de la propia potencia. Para Spinoza, pensar tiene que ver básicamente con esto, pero esa potencia comienza por ser muy frágil y estar amenazada. Es una potencia impotente, si nos permitimos la paradoja; se ex-

pande solo si encuentra una exterioridad favorable. Entonces, el arte está en producir esta exterioridad favorable. Cuando hablamos de *exterioridad*, hablamos de política en un sentido más restringido. En un sentido más extenso, es esa exterioridad favorable. Una palabra encantada que a lo largo de los siglos sigue produciendo significado es la palabra que usa Spinoza para designar esa exterioridad favorable: *democracia*. ¿Qué quiere decir Spinoza con ella? No creo que sea simple. En cualquier caso, designa un conjunto de condiciones de posibilidad convenientes para el desarrollo individual y común de esa potencia de pensar y de hacer que nos aleja de la desdicha —o la reduce— y nos acerca a una plenitud mayor.

Me parece que Spinoza no cree que eso se logre con una forma de vida ermitaña. No hay ningún elogio de la vida solitaria en su obra, sino al contrario: toda la retórica de la soledad y de la vida solitaria es la de los teólogos y está embebida de una cierta misantropía, por completo ajena a su pensamiento. Si hacemos la filología de esa palabra, advertimos que siempre está usada de forma negativa. A pesar de todas las adversidades —o, justamente, debido a ellas—, en Spinoza siempre hay una preferencia por el desafío de hacer algo por los demás y con los demás. Un sentido se juega en esa apertura y no en el retiro. La tentación de soledad o de retraimiento no sería spinozista. Estamos, de alguna manera, condenados al mundo; no somos sustancia, sino lo otro de la sustancia, y, por tanto, ninguna autosuficiencia: estamos condenados a otros seres finitos con los que entrar en relación, por los que somos afectados de forma inexorable y a los que afectamos del mismo modo.

El punto es cómo reconfigurar ese sistema de afecciones. No pretender una desconexión, un retiro —lo cual sería imposible, además— y sí recomenzar siempre una apertura. La confianza en la filosofía es eso. Una confianza en lo que Spinoza llamaba *razón*. La razón no es una razón racionalista, ni puramente estratégica, ni calculadora ni instrumental. Es un pensamiento de la complejidad, que permite a las personas salir de sí y registrar el lugar del otro. Un pensamiento no obtuso o —en el sentido más estricto— no idiota. En griego, *idiota* es el antónimo de *político*. *Idiotés* es quien vive aislado; ese es el idiota. En Spinoza hay un pensamiento no idiota radical. En ese sentido, la filosofía tiene un contenido político. Lo que Spinoza llamaba *razón* es una razón afectada, incluso pasional, imaginante e imaginativa. Una razón no tanto racionalista como razonable.

Con relación a la confianza en la filosofía, también me parece importante mencionar que Spinoza creía que la filosofía es o debía ser un bien común, lo que no equivale a decir que es algo para todos, sino para cualquiera. ¿Esto qué significa? Que no sabemos para quién. Ese principio de indeterminación, esa ignorancia de quién es el otro es la indeterminación que hace disponible a la filosofía. Al decir que es probable que Spinoza no tuviera esperanzas en un mundo en el que todos fueran filósofos, quizás la esperanza en ella es otra que la de los filósofos ilustrados. Spinoza era demasiado sensible a la negatividad de la vida humana. Pero no sabemos. Es muy importante custodiar y preservar ese *no saber* porque concierne a la base de la vida filosófica, a la filosofía como ofrenda, como don, como posibilidad humana. Es una confianza rara. Por supuesto, es una interpretación.

D.: Bueno, ya que están hablando de filosofía, ¿extendemos tu pregunta a los filósofos que enseñan en la Facultad de Psicología también?

T.: Sí, a mí me parece que hay un tic de encierro por parte de quienes trabajamos en asuntos de filosofía y una ingenuidad clásica respecto de un no registro de las condiciones de enunciación del discurso filosófico, que son condiciones extrafilosóficas, por llamarlas de algún modo. Dicho de otra manera: los filósofos han creído muchas veces (no es el caso de Spinoza) que la consciencia filosófica es autónoma y que solo deben superar problemas de coherencia lógica o problemas intrínsecos al discurso filosófico mismo. ¿Qué hace un sociólogo? Le muestra a un filósofo esas condiciones de enunciación en las que, por lo general, no repara.

Un filósofo no piensa lo que quiere, no es alguien que una mañana se levanta y dice: «hoy voy a escribir la filosofía del espíritu objetivo». No, no sucede así. Hay fuerzas que encuentran su expresión en el trabajo con las ideas y con las palabras, con el pensamiento que hace un filósofo. Pensemos en *La ideología alemana* y la discusión de Marx y Friedrich Engels con Max Stirner. Todas las ideas son ideológicas, también la de socialismo. La ideología no solo concierne a la religión y el capitalismo, sino también a las ideas: la idea de *revolución* y la idea de *socialismo* se apoderan de los cuerpos concretos para dominarlos. Entonces, el problema es que la filosofía deviene un discurso ideológico, enmascarador, que oculta sus condiciones de enunciación. Esto lo muestra también esa otra herida al narcisismo filosófico, que es el psicoanálisis: los filósofos hablan como si lo que dicen estuviera completamente bajo su control y no fueran excedidos por dimensiones ajenas a su consciencia.

Extender la consciencia hacia esas condiciones materiales de enunciación del discurso filosófico y ver cómo lo determina —cómo lo condiciona, por lo menos, o cómo lo marca— es algo que los filósofos deben considerar en el trabajo común con psicólogos, con científicos sociales, y dejarse afectar por ellos, en mi opinión. No sé si te contesto, pero salir del narcisismo y de un cierto complejo de superioridad de los filósofos es una cosa que me parece muy importante.

D.: Creo que fue más una broma interna acá del grupo.

T.: Pero me parece una pregunta más que interesante.

D.: Fue más concreto, pero sí, quiebro una lanza por la idea del diálogo que vos habías planteado al comienzo también. Lo hago desde esa perspectiva muy personal de mi historia, porque allá, en San Pablo, la psicología es considerada una ciencia humana, por lo tanto, el intercambio la mayoría de las veces se da con el pensamiento filosófico, sociológico y antropológico. Sin embargo, se hace de una manera muy distinta.

Es importante la idea del marco uruguayo de la constitución histórica de una psicología universitaria, una psicología científica cuando se considera como una ciencia social, que es una dentro de este diálogo interdisciplinario. Nuestros referentes terminan siendo mucho más los sociólogos que los filósofos, y esto a mí no me parece una situación tan favorable, en realidad. A mí me significó una gran alegría conocer a Sofía Monetti y saber que es una filósofa que está entre nosotros, en su lugar de extranjera —o no sé cómo ella lo ve—. Me da la impresión de que falta un poco de reflexión dentro de la psicología, en nuestra casa de estudios, en que otras perspectivas puedan ser incorporadas, más allá de lo hegemónico. Veo un poco empobrecido el panorama de la psicología en Uruguay. Hay varios grupos, tenés hasta el laboratorio de filosofía y teoría social. No importa si adherimos o no a las proposiciones, pero formar el encuentro entre la psicología y la filosofía es muy potente. Esto se encuentra, de alguna manera, obstaculizado por las condiciones que instala una psicología científica acá.

Esto me genera dos preguntas, tal vez para vos, Diego, que van más o menos en la misma línea. Nuestra disciplina es notoriamente interdisciplinaria. Acá, por lo menos, tenemos varios profesores que son sociólogos, una filósofa, pero no sé cuántos psicólogos hay en una clase de Filosofía. ¿Cuántos psicólogos hay en una clase de Demografía en la Facultad de Ciencias Sociales? Acá tenemos una cantidad grande de personas que no solo son sociólogas que dan clase de psicología, sino que también tenemos psicólogos cuyo campo de trabajo son las ciencias sociales y no exactamente la psicología, pues son doctores en

Ciencias Sociales, por ejemplo. Esto es una marca muy importante en una genealogía del pensamiento. Hago esta crítica porque es importante marcarlo. Tampoco quiero hacer esto como un estorbo porque también estoy de acuerdo con esta idea democrática que la universidad debe seguir.

Cuando ustedes estaban hablando de la soledad, me quedé pensando en cómo Spinoza es un pensador de la vida civil, de la vida entre otros; es el filósofo de la ciudad, no de la soledad. Y muchas veces parece que nuestra casa de estudios no merece ser llamada *de ciudad*. Le quedaría más el nombre *de soledad*, en realidad. Cada uno por sí y todo contra todos. Me da esa impresión; ahí Gabriela se ríe, pero ella sabe mucho más sobre eso.

Y la otra cuestión es esta: cómo la interdisciplina está en nuestra formación y también en nuestra práctica. Nosotros estamos en contacto permanente con los médicos, los psiquiatras, los psicomotricistas y los fonoaudiólogos. Esto genera una serie de problemas que también son de orden práctico y que son importantes. Me he quedado pensando cómo nosotros requerimos una especie de *realismo interdisciplinario* en el que tampoco puedo convencer a un médico o a un fonoaudiólogo sobre mis perspectivas acerca de determinada conducta, expresión o nomenclatura diagnóstica. Por ejemplo, ese era un tema que habíamos pensado. Los conceptos de los manuales diagnósticos están ahí y son reales, no son una ficción —no sé si a lo que ellos refieren son ficción o no, no estoy diciendo esto—, pero el libro está y tiene las siglas. Nosotros no podemos solo luchar contra esto, sino que hay que luchar entre esto, que es una manera bastante diferente de trabajar también. Creo que tiene que ver con la idea de *ciudad*, o de *democracia*, tal vez. No es decir que la filosofía nos va a iluminar y nos va a ayudar a subsanar todo, pero sí creo, con mucha humildad, que tenemos varias cosas para aprender entre nosotros.

P. (Sofía Monetti): Quería complementar un poco la visión que traía Daniel de la filosofía en psicología con mi experiencia estudiando filosofía en la Facultad de Humanidades. En Humanidades nosotros no escuchamos hablar de Spinoza durante toda la carrera. No se lo nombra. Y, si aparece, lo hace ligado al racionalismo y vinculado a Descartes; una lectura muy tradicional. Las lecturas que más han hecho eco acá, quizás, como la lectura deleuziana de Spinoza, que aparece incluso menos porque a Deleuze no se lo considera un filósofo. Algo de la lectura foucaultiana se lee, pero de la escuela francesa se lee muy poco en la Facultad de Humanidades y es una

filosofía fundamentalmente analítica. Una filosofía analítica que vos, Diego, en un momento planteabas que tuvo su mayor auge durante el siglo xx, pero quizás ahora no tiene tanta expansión y nuestra academia encuentra acá, sin duda, una notable deficiencia en relación con la filosofía analítica.

Para mí hacer la Maestría en Psicología Social y ahora estar dando clases en la Facultad de Psicología significó la posibilidad de dialogar, hacer un ejercicio académico desde el spinozismo y profundizar esas lecturas. El encuentro con Spinoza fue a partir de Teles, que es quién ha expandido la obra de Spinoza en Montevideo. Casi todos los que estamos en esta vuelta hemos pasado por ella. La Facultad de Psicología fue la posibilidad de darle cauce a esta vida filosófica y establecer estos diálogos entre psicología y filosofía, que para mí se encuentran en una frontera, no sé si en el seno de ninguna de las disciplinas, pero en un juego más fronterizo. Quizás por eso en la Maestría en Psicología Social, y con Gabriela Etcheverry como tutora, fue posible que presentar una tesis sobre el spinozismo y pensar programas de intervención estatal y la producción de lo común allí. Eso también tiene lo suyo, pues que tuve que cambiar de tutora porque en su momento tampoco me aceptaban hablar de Spinoza por ser un autor del siglo xvii. Querían que hablara de cuestiones más contemporáneas. En suma, el spinozismo sigue siendo perseguido en algunos ámbitos. Estoy haciendo un curso de Epistemología, por ejemplo, y se me planteó que esta moda de Spinoza no se iba a introducir en el programa. Sigue pasando eso.

Entonces, en mi experiencia, psicología ha sido en buena medida un suelo fértil para pensar, dialogar y expandir algo del orden del spinozismo. La psicología en esta vertiente tan específica que es también la psicología social, un campo más abierto que tiene muchísimos diálogos con la filosofía y que trabaja estas cuestiones más fronterizas. Pero planteé esto porque no todo lo que brilla es oro. La filosofía también tiene sus complejidades, y más en nuestro país, que es tan pequeño.

T.: Pensaba que también al revés, «no todo lo que es oro brilla», ¿no? Hay que estar atento a cosas que están más escondidas. Para mí todo esto no es desconocido, Daniel, porque lo que vos acabás de describir sucede en casi todas partes. Hay una cultura académica que ha perdido su autonomía, que está capturada y devorada por la lógica de empresa, por la lógica capitalista que ha destruido la idea de *universidad* en su sentido más interesante. El léxico es im-

presionante, ¿no? Les recomiendo que busquen en la red un texto que escribieron hace alrededor de diez años unos colegas belgas y franceses, que se llama *Carta de la desexcelencia*. Es un manifiesto por la desexcelencia en que disputan esta destrucción de la alegría de conocer con otros y con otras. Recuerdo también un estudio de las patologías académicas, de personas que tienen que estar obligadas a una productividad totalmente infecunda desde el punto de vista del conocimiento y el sentido del trabajo. En eso estamos. ¿Cómo se recupera y cómo se inventa —las dos cosas— un lugar de pensamiento y de conocimiento no subordinado a la captura del capital? La intrusión de las empresas en las universidades y la conversión de la universidad en una empresa se han acelerado de manera impresionante. Lo que sucede en Europa después del Plan Bolonia es increíble. Hay cátedras llamadas Santander, Holcim o Telefónica, que ponen *mucha* plata para una línea de investigación y determinan el currículo académico de acuerdo a sus intereses. No es que estén ahí porque al banco Santander le interese el conocimiento puro o el pensamiento especulativo. Se trata de inversiones dentro de la universidad, que se considera un territorio aún subexplotado desde el punto de vista de la extracción capitalista.

Por eso me parece muy importante recuperar un tiempo para una forma de vincularse al conocimiento y al pensamiento que no es el de personas sometidas a producir en serie cosas repetidas que nadie lee, sin ningún interés en sí mismos, sin capacidad de transformar y sin espíritu de aventura por lo desconocido del mundo. Justamente, la apatía y la indiferencia, el desinterés por lo que otros y otras colegas hacen, piensan y escriben es muy llamativo. Tiene que ver con un especialismo poco filosófico, si se piensa en que los filósofos casi por definición deberíamos extender la curiosidad y el interés a todo conocimiento humano. Por ejemplo, *El conflicto de las facultades* de Kant es un texto que establece el lugar del filósofo como un *no-lugar* motivado por el interés irrestricto por el conocimiento y las acciones humanas, y, por tanto, no sometido al poder político, según Kant. Pero ya en los departamentos de filosofía casi nadie le habla a nadie, nadie se escucha y hay muy poco interés en lo que hacen los otros. No hay diálogo.

Me parece que ese es un problema muy grave y, en el fondo, político, que con la pandemia se agudiza, naturalmente. Se ha acelerado el capitalismo académico de una manera brutal. Invitar a alguien a Montevideo para dar un curso de posgrado de manera presencial

casi se acabó. ¿Por qué? Porque se considera un gasto improductivo. Recibir a alguien implica atenderlo, llevarlo a comer, dar un paseíto por Montevideo. Es decir: un gasto de dinero y de tiempo que no tiene ya sentido porque contamos con las pantallas. Todo es sometido a una ecuación costo-beneficio cada vez más estricta de lo que significa el intercambio y la comunidad. Hubo una disolución de la comunidad académica muy fuerte y creo que eso está muy generalizado.

Me parece que es muy importante que haya movimientos en sentido contrario, que traten de producir comunidad y preguntas comunes (las preguntas son cosas anticapitalistas, ¿no?). Imaginar otras maneras de conocer, otras maneras de vivir en la academia que no estén subordinadas al mandato de productividad y al dilema *producir o morir*. Crear formas de resistencia a eso que tengan que ver con un modo de transitar las instituciones universitarias, los vínculos y el tiempo de la universidad. Por ejemplo, una lentitud. Es muy importante cierta maduración de las ideas en la filosofía, por lo menos.

Para retomar lo que decía Daniel sobre la cuestión de las humanidades, me interesa mucho la pregunta ¿para qué aún hay humanidades en un mundo cada vez más poshumano? El poshumanismo es un modo de superar muchos dilemas y dificultades que la ética y la política no lograron superar. Pero la humanidad es algo que resiste, precisamente, a esa devastación de la competencia. Chauí escribió un texto muy lindo que se llama «El discurso competente». La democracia como discurso competente, la idea de competencia en la universidad se devora todo. ¿En la democracia qué significa? Que la democracia no es más el ámbito de la acción, de la opinión, del debate de ideas, sino una delegación de las decisiones a quienes se consideran *competentes* para tomarlas y una multitud de incompetentes que quedan fuera de todo y acatan. La sociedad es vista como un conjunto no de conflictos ideológicos y materiales, disputas por el sentido y batallas por los derechos, sino de problemas técnicos, como si se tratara de una máquina cuyo funcionamiento, reparación o mantenimiento solo pueden garantizar los competentes. Pero eso es el fin de la política.

La pregunta por las humanidades y la reivindicación del derecho a las humanidades impulsan un contramovimiento al de su desplazamiento de la universidad, precisamente, por su falta de sustentabilidad. El estudio de las humanidades no es autosustentable. Jamás lo fue. Pero ahora está más amenazado que nunca. Por eso me parece que es muy importante mantener viva la pregunta por las humanidades. En la década del ochenta del siglo pasado, el Ministerio de Educación

francés trató de suprimir la materia Filosofía de las escuelas secundarias y los liceos. Jacques Derrida junto a otros compañeros iniciaron un movimiento del que nació «El derecho a la filosofía» y crearon el Colegio Internacional de Filosofía. Muy interesante la idea de un *derecho a la filosofía*. Plantearse un derecho a las humanidades tendría un sentido similar. Ahí hay un problema político. Un primer paso sería construir diálogos con científicos sociales, de las ciencias humanas, de las ciencias duras y con la filosofía. Desarmar este especialismo clausurado, autocentrado, ciego, sordo y mudo, y, finalmente, producir conocimiento *inútil* (en el sentido marxista, en que se considera *inútil* a todo conocimiento no subordinado al capital). Creo que es muy importante eso, al igual que salir de la soledad.

G.: Me tiraste de la lengua con eso que dijiste, Diego, porque en estos días he tenido la oportunidad de revisar algunos documentos. Me pidieron que hiciera comentarios en un espacio que es de compañeros y de pensamiento común. Me encontré leyendo un documento donde había una especie de loas al apoliticismo. Estaba lleno de apreciaciones que me producían un vómito —en un espacio de compañeros y de pensamiento común, que tiene que ver con cómo es una psicología social— pues no había una sola referencia a lo político. Me resultó aterrador y me quedé pensando cuán vieja me encontraba, porque para mí los modos son o tendrían que ser otros.

Lo que planteó Daniel me pareció interesante, pero lo que pasa en la Universidad de la República o en la Facultad de Psicología no es prerrogativa de la Facultad de Psicología y de la Universidad de la República, sino que pasa en todos lados. Se padece lo mismo: lo que es relevante es sumar, cuantificar, cuántos *papers* o cuántos títulos he conseguido. Nos hemos encontrado con este advenimiento de lo que denominamos el *neoliberalismo académico* en la universidad, con gente que tiene títulos, por ejemplo, muy valorados, pero no tienen idea de cómo hacer para sostener y acompañar un proceso formativo. Eso es una gran tensión. No saben cómo producir un encuentro que genere un poco de alegría, aunque sea un poquito, para seguir pensando. Porque tenemos que seguir pensando, si no, estamos perdidos.

También pensaba algo más de eso que vos decís sobre la disolución de la comunidad. En la Facultad de Psicología hay grupúsculos, pero no en el sentido de la idea guattariana de los grupúsculos, sino alianzas más parecidas a las condiciones de las masas con líderes que buscan arremeter contra. Funcionan en el modo imperial, de conquis-

ta; y todo lo que no es así, fuera. Son unos modos difíciles y pienso que lo que nos queda es resistir y generar espacios micropolíticos de conversación. Vos decías algo que hizo que me quedara pensando en la idea de demora, de constituir tejidos que nos permitan hacernos preguntas, que entiendo que es la clave, porque, si no, estamos con todas las respuestas dadas.

Me parece que no estaría bueno terminar un curso en que intentamos componer con el pensamiento spinoziano y dejar de lado estos aspectos que hacen a nuestro habitar en la Universidad de la República. Este libro de Chauí está muy bueno: *La ideología de la competencia*. Allí ella trabaja la privatización de la educación en Brasil, que es un poco más vieja que la que ocurre acá. En Uruguay todavía hay alguna cosa por la cual pelear, pero se van reduciendo los espacios.

T.: Algo muy importante, Gabriela, en las condiciones actuales de la universidad, es lo que sería un *elogio de la docencia*. En gran medida, nosotros somos responsables de muchas de las cosas que suceden. Ha habido una psicología y una cultura académica que considera a la docencia casi como un castigo. Se formó una especie de aristocracia académica relacionada con la investigación, con los cursos de posgrado y demás. Pero me parece que es muy importante la docencia de grado.

En Argentina, por ejemplo, en la década del noventa, la década menemista de cultura neoliberal, todos los viejos profesores debieron convertirse de sopetón en docentes-investigadores. Aquellos que solo querían ejercer el oficio de transmitir conocimiento y producirlo de forma verbal debieron avenirse a una condición que no les interesaba y no sobrevivieron en la universidad. No hay por qué ser investigador, me parece. Hubo grandes profesores que fueron ni más ni menos que eso: profesores.

Por supuesto, la docencia que se compone con el trabajo de la investigación tiene sus ventajas, pero recuerdo profesores de los que aprendí muchísimo y que no escribieron una línea, pues su trabajo era otro. Personas así, que formaron generaciones, hoy en la universidad no podrían subsistir. La reivindicación del trabajo docente es muy importante.

La universidad somos nosotros, no es algo que está por fuera o en otra parte. Se forma con gente de ideas distintas, con diferentes condiciones de producción; son lugares de producción y reproducción de las condiciones de existencia, diría en buen marxismo. Los docentes somos trabajadores, asalariados, que tratamos de vivir de nuestro

trabajo y no elegimos —o no en su mayor parte— las condiciones de esa producción y reproducción. Sin embargo, en cierto modo, las elegimos, pues la idea de autonomía —que es problemática— le permite a la universidad generar algún tipo de consciencia de sí y modificar o incidir en su modo de ser.

D.: Eso es súper importante, que no sea un resentimiento, pero hay una cosa de una *prudencia académica* que tampoco podemos dejar al costado. El propio Spinoza no aceptó las condiciones para entrar a la universidad, un caso paradigmático para un profesor, tal vez.

Me parece interesante la idea del *colegio invisible*, de cuando las universidades eran diferentes. Las personas con las cuales sabemos que Spinoza tenía intercambios epistolarios pertenecían a una especie de sociedad secreta de académicos que se intercambiaban o se comunicaban los descubrimientos; el telescopio, el microscopio, la ciencia se hizo en gran medida un poco al margen de una universidad que todavía era un poco escolástica y contraria a esta lógica del conocimiento.

A veces me quedo pensando si tendríamos que tener una especie de *colegio invisible* dentro de la universidad, ¿no? El hecho es que no podemos no trabajar con el sistema universitario porque ponemos en riesgo nuestra propia supervivencia. Ahí entra el realismo interdisciplinario que planteaba. Pago mis cuentas y vivo con lo que puedo producir en la universidad, pero esto no significa que estemos dispuestos a dejar de resistir por la existencia.

Tenía la expectativa de este espacio como un germen de algo que fuera por esa línea. Contar con nuestro padrino Diego, que nos dio esta energía, pero también que sea un germen de algo. Si ustedes lo consideran oportuno o interesante, si los potencializa en lo que ustedes quieran hacer, animarlos a hacerlo dentro de la universidad, no hacerlo fuera ni al margen, sino en el interior. No un imperio fuera de acá, sino hacer la ciudad dentro de la universidad.

T.: Hay un grupo de amigos latinos y españoles que enseñan en Estados Unidos y están trabajando en torno al concepto de *marranismo académico*. Hace poco discutimos sobre eso con ellos. A la pregunta sobre cómo estar en la universidad, responden: se entrega lo que hay que entregar, se muestra lo que hay que mostrar, se confeccionan formularios, se concede toda la burocracia requerida, mientras, en la trastienda, se hacen otras cosas, como en secreto. Me pareció eficaz ese concepto de *marranismo académico*. Cuando discutimos esto, en la Argentina estábamos en un momento en que la

universidad pública era cada vez más inclusiva, accedían a ella muchos estudiantes de primera generación y se crearon nuevas universidades en lugares periféricos. Entonces, este concepto de *marranismo* nos resultaba un poco extraño, pero con los tumbos de la historia se volvió más claro. Aunque es también un certificado de derrota del espíritu emancipatorio de la universidad.

Otra cosa que también me parece muy lesiva del conocimiento crítico y del conocimiento en general es que hay una asfixia cada vez mayor, un correctismo que se ha vuelto insoportable. ¿Qué es pensar en una sala de aula universitaria? Es errar, es ensayar, es equivocarse, es apelar a la ironía de sí y de otros, es meter la pata, ir y volver. Eso es. En mi opinión, ha cundido una regimentación del lenguaje docente y no se ha instalado una prudencia, sino una especie de miedo al error que también atenta contra el espíritu de la universidad —que tiene una seriedad lúdica—. Los docentes están en guardia. Una palabra mal dicha y a los cinco minutos está escrachado en la red. Entonces, eso atenta contra la vida del conocimiento.

Me gusta la idea del colegio invisible, lo que en el siglo xvii se llamó pensamiento libre, que es, básicamente, la posibilidad del libre examen y la construcción libre del conocimiento. También estoy muy de acuerdo con la posibilidad que sugiere Daniel de defender y mantener un espacio de polinización de las ideas.

D.: Estamos llegando al final de la jornada y hay que pensar un poco en esto. Retornando a la presentación que hice de Diego el primer día —que fue una presentación afectiva, más allá de los títulos y de las publicaciones—, decía de la experiencia del coloquio de Spinoza, de la que tengo un recuerdo muy alegre, me inspiró mucho. Es un grupo de personas que trabaja y piensa varias cosas diferentes. Que se reúne; es emocionante esta idea casi del internado, muy contraria a lo que estamos haciendo ahora. Lo interesante es ese otro espacio: jugar al fútbol o comer una pizza con los colegas. Practicar esta comunidad de pensamiento, más allá de la vorágine académica que estamos viviendo, es de una riqueza y una urgencia tremenda. Para mí fue muy enriquecedor porque me recordó bastante a los momentos que pasamos allá. Tengo una vida corta de trayectoria académica, pero me he dedicado bastante a viajar y conocer cómo se produce conocimiento, y, lo digo de verdad, el grupo del coloquio de Spinoza es excepcional en este sentido.

T.: Les quiero agradecer la posibilidad de participar en este curso. Para mí ha sido muy lindo también. De mi parte, sigo en contacto y dispuesto para renovar esta conversación en los modos que surjan.

G.: Queremos agradecerle también por tu generosidad; y a Daniel, la invitación, en el cordón de la vereda, para inventar cosas. Gracias a quienes participaron, inscriptos formalmente en el curso o no.

D.: Muchísimas gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- BALIBAR, É. (1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Éditions Galilée.
- (2021). *Spinoza político: lo transindividual*. Gedisa.
- BAREMBLITT, G. (1997). A clínica como ela é: dez pontos para uma apresentação. En G. BAREMBLITT *et al.*, *SaúdeLoucura: A clínica como ela é* (pp. 5-10). Hucitec.
- BOCCO, F. (2003). Clínica como desvío. En Foro Social Mundial (FSM), *Actas del Foro Social Mundial*. FSM.
- BODEI, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. Fondo de Cultura Económica.
- DAMÁSIO, A. R. (1996). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Paidós.
- DELEUZE, G. (2002). *Diferencia y repetición* (Trad. M. Delpy y H. Beccacece). Amorrortu.
- (2004). *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets.
- (2005). *Conversaciones*. Pre-textos.
- (2008). *En medio de Spinoza*. Cactus.
- (2021). *Spinoza y el problema de la expresión*. La Isla Desierta.
- DELEUZE, G., y PARNET, C. (1980). *Diálogos*. Artes Gráficas Soler.
- DE REICH, I. (1972). Una biografía personal. Granica.
- DESCARTES, R. (1993). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Alfaguara.
- ERGÜN, R., y BÂLI AKAL, C. (2008). Sobre la incompatibilidad entre el TTP y el TP. En D. TATIÁN (Comp.), *Spinoza: cuarto coloquio* (pp. 407-416). Editorial Brujas.
- FITZGERALD, M. (2001). Was Spinoza autistic? *The Philosophers' Magazine*, (14), 15-16.

- FREUD, S. (1989). Conferencias de introducción al psicoanálisis (parte III) (1916-1917). En *Obras completas* (vol. XIII). Amorrortu.
- GUATTARI, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo Veintiuno Editores.
- (1990). *Las tres ecologías* (Trad. J. Pérez y U. Larraceleta). Pre-textos.
- HOBBES, Th. (1984). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- JACOBI, F. H. (2014). Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn. En *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo* (pp. 119-235). Universidad Nacional de Quilmes.
- JAQUET, Ch. (2013). *La unidad del cuerpo y de la mente. Afectos, acciones y pasiones en Spinoza*. Editorial Brujas.
- KAMINSKY, G. (2009). *Spinoza: La política de las pasiones*. Gedisa.
- KLEVER, W. (1990). Proto-Spinoza Franciscus van den Enden. *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, 6, 281-290.
- LACAN, J. (1987). *El seminario. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- MALAMUD, B. (2011). *El reparador*. Aleph.
- MAQUIAVELO, N. (2003). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Losada.
- (2012). *El príncipe*. Colihue.
- MIGNINI, F. (2012). Spinoza: ¿más allá de la idea de tolerancia? *Nombres*, 4. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2030>
- NEGRI, A. (1993). *La anomalía salvaje: ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*. Anthropos.
- NEILL, A. S. (1960). *Summerhill: a radical approach to education*. Victor Gollancz.
- NIETZSCHE, F. (1970). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En *Obras completas* (vol. I). Ediciones Prestigio.
- PELBART, P. (2009). *Filosofía de la deserción: Nihilismo, locura y comunidad*. Tinta Limón.
- PICHON-RIVIÈRE, E. (1982). *El proceso grupal*. Nueva Visión.
- PROIETTI, O. (2010). *Philedonius 1657, Spinoza, Van den Enden e i classici latini*. Università di Macerata.
- REINA-VALERA (1960). *La santa Biblia*. Recuperado de http://www.nabiconsulting.co/biblia_reina_1960.pdf
- ROUDINESCO, É. (2021). *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Anagrama.

- SAIDÓN, O. (2012). La clínica de Guattari y los post-guattarianos. En G. BERTI (Coord.), *Félix Guattari: los ecos del pensar. Entre filosofía, arte y clínica* (pp. 210-233). HakaBooks.
- SPINOZA, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Orbis.
- (1986a). *Tratado político*. Alianza.
- (1986b). *Tratado teológico-político*. Alianza.
- (1988). *Correspondencia*. Alianza.
- (1990). *Tratado breve*. Alianza.
- (1995). *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*. Círculo de Lectores.
- (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Cactus.
- SUÁREZ, F. (1960). *Disputaciones metafísicas*. Gredos.
- TOLAND, J. (2024). *Pantheisticon*. Universitat de València.
- ZOURABICHVILI, F. (2002). *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Presses Universitaires de France.

SOBRE EL PROGRAMA DE EDUCACIÓN PERMANENTE



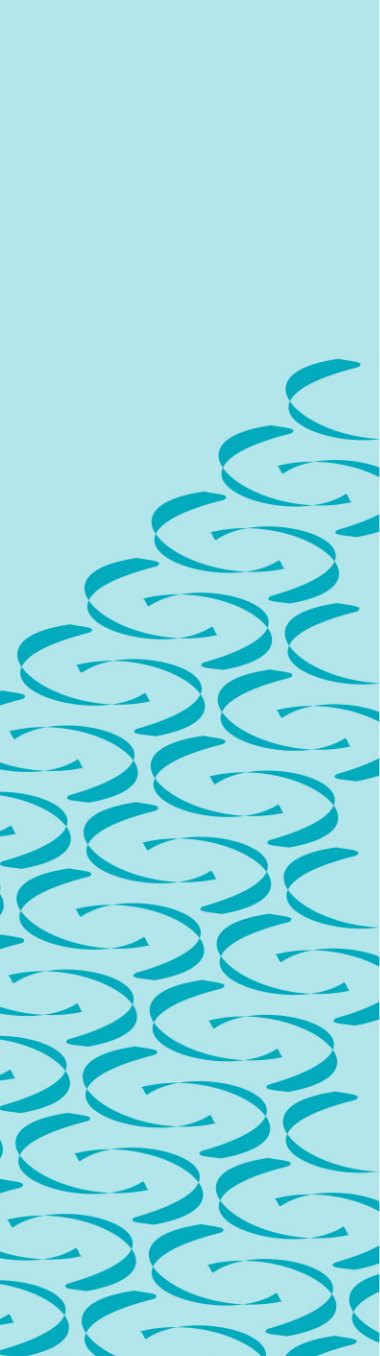
El gran desarrollo del conocimiento en los últimos años y los requerimientos, a todo nivel, de una sociedad que afronta importantes procesos de cambio, demandan a sus integrantes fuertes exigencias de nuevos conocimientos, así como de actualización, capacitación y perfeccionamiento de los ya adquiridos.

La Universidad de la República crea, en 1994, a demanda de sus egresados, el Programa de Educación Permanente, que tiene el propósito de organizar una oferta estable, cambiante año a año, de actividades cortas de actualización, capacitación, perfeccionamiento, nivelación, reorientación o complementación curricular o especialización no formal para profesionales, trabajadores, empresarios y público en general. También se organizan cursos y actividades formativas *a medida*, para grupos de profesionales, trabajadores, empresarios o público que así lo solicite.

Sus principales objetivos son generar instancias de capacitación y formación dirigidas a mejorar la práctica profesional y laboral, y promover instancias de capacitación y formación en valores, en desarrollo cultural y democrático y en formación de ciudadanía.

La presente publicación ha sido financiada y gestionada a través de la convocatoria de la Comisión Sectorial de Enseñanza y Educación Permanente para la «Edición y publicación de contenidos originados en cursos de Educación Permanente y de aportes en Educación Permanente». Esta comisión sectorial efectúa un llamado anual a los servicios y dependencias universitarias interesadas en apoyos para publicaciones o ediciones que contribuyan a difundir contenidos generados en cursos y actividades del Programa de Educación Permanente.

Por más información, consultar en <https://udelar.edu.uy/eduper/>



SD

ÁREA CIENCIAS
DE LA SALUD

En su curso sobre Benedictus Spinoza, Gilles Deleuze llama la atención a un detalle mínimo, pero con grandes consecuencias para nuestra comprensión de la obra del filósofo holandés: «Una vez, solo una vez, Spinoza emplea una palabra latina que es muy extraña, pero muy importante, se trata de *occursus*. Literalmente, es el encuentro». Este libro es la consecuencia de un encuentro entre los tres autores y los estudiantes del curso «Spinoza y la psicología: diálogos entre salud, política y universidad», organizado por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República en 2021.

Entre agosto y setiembre, y «bajo una peste», nos encontramos «para leer, estudiar y comentar la potencia filosófica de un pensador marginal», dijo Diego Tatián al inicio del curso.

El propósito principal de ese encuentro fue pensar la psicología con Spinoza y cultivar una comunidad de pensamiento filosófico en nuestra casa de estudios. Para ello recibimos la generosa contribución de Diego, filósofo reconocido en el campo de los estudios spinozianos, por lo que estamos eternamente agradecidos con él.

COEDITORES Y AUSPICIANTES DE LA PUBLICACIÓN



Facultad de
Psicología

ISBN: 978-9974-0-2280-5



9 789974 022805