

## Spinoza, impolítico y político\*

Diego Tatián

En el folio 408 del *Livro dos Acordos da Naçam* se conserva la célebre acta de excomunión de Spinoza leída en la Sinagoga de la ciudad de Amsterdam el 27 de julio de 1656.

“Los señores del Comité directivo (*Mahamad*) hacen saber a sus señorías cómo, hace días, teniendo noticias de las malas opiniones y obras de Baruch de Espinoza, procuraron por distintas vías y promesas apartarlo de sus malas costumbres; y que, no pudiendo remediarlo, antes al contrario teniendo cada día mayores noticias de las horrendas herejías que practicaba y enseñaba y de los actos monstruosos que cometió; teniendo de ello muchos testimonios fidedignos, que presentaron y testificaron todo en presencia del susodicho Espinoza, y que quedando éste convencido; que examinado todo ello en presencia de los señores rabinos (*hahamim*) decidieron, con su acuerdo, que dicho Espinoza sea excomulgado y apartado de la nación de Israel, como por el presente lo ponen en excomunión, con la excomunión siguiente:

Con la sentencia de los ángeles y con el dicho de los santos, con el consentimiento del Dios bendito y el consentimiento de toda esta Santa Comunidad y en presencia de estos santos libros (*sepharim*), con los seiscientos trece preceptos que en ellos están escritos, nosotros excomulgamos, apartamos y execramos a Baruch de Espinoza con la excomunión con que excomulgó Josué a Jericó, con la maldición con que maldijo Elías a los jóvenes y con todas las maldiciones que están escritas en la Ley. Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito al acostarse y maldito al levantarse, maldito sea al entrar y al salir; no quiera el Altísimo perdonarle, hasta que su furor y su celo abracen a este hombre; lance sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de esta Ley, borre su nombre de bajo los cielos y sepárelo, para su desgracia de todas las tribus de Israel, con todas las maldiciones del firmamento, escritas en el Libro de la Ley. Y vosotros, los unidos al Altísimo, vuestro Dios, todos vosotros (que estáis) vivos

hoy; advirtiendo que nadie puede hablar oralmente ni por escrito, ni hacerle ningún favor ni estar con él bajo el mismo techo ni a menos de cuatro codos de él, ni leer papel hecho o escrito por él”.

Muchas conjeturas se han hecho respecto a las “horrendas herejías que practicaba y enseñaba” y a “los actos monstruosos que cometió”. Cuando fue excomulgado Spinoza tenía veinticuatro años y es posible presumir que -como a lo largo de toda su vida- ninguna voluntad de escándalo lo animaba. ¿Porqué una personalidad tan cauta y moderada como la suya rechazó cualquier posible conciliación y precipitó así la excomunión? ¿Y porqué las maldiciones y execraciones del *herem* a Spinoza tienen una intensidad y una virulencia que no es posible volver a encontrar en ningún otro anatema proferido por la Sinagoga de Amsterdam, ni antes ni después de su caso? En efecto, se sabe que el *herem* es una herramienta disciplinaria que presupone una serie de advertencias previas y sólo se aplica en última instancia. Con toda probabilidad -como por otra parte había sucedido con Juan de Prado<sup>1</sup> - la comunidad le habría propuesto al joven Baruch un sustento económico que le permitiera vivir, a cambio de discreción y silencio -entre otros recursos que zanjaran el diferendo con el menor escándalo posible. La crítica más reciente ha llegado a relativizar la leyenda negra de la excomunión de Spinoza, que tiene su inspiración más antigua en el texto de Lucas<sup>2</sup>; las investigaciones de Y. Yovel<sup>3</sup>, Henri Méchoulan<sup>4</sup>, como también los clásicos trabajos de I. S. Révah, entre otros, han podido contextualizar el episodio y atemperar la viva descripción de Lucas, que atribuía la execración meramente al odio, la venganza y la saña de su viejo maestro Morteira.

Ex-comunión, es decir aislamiento estricto, despojo de comunidad. ¿Marca esta ausencia de comunidad en algún sentido el trabajo filosófico de Spinoza? ¿Cuál es la comunidad de la que se acepta -se incita incluso- la exclusión? ¿Hay, por el contrario, una comunidad que falta, una “comunidad ausente”?

La tesis que el trabajo presente quisiera proponer concierne al concepto spinozista de comunidad: comunidad no es en Spinoza algo a lo que se pertenece sino algo que se construye; no un dato sino un efecto; no una esencia sino una eventualidad; no una coacción sino una libertad. Comunidad, por consiguiente, no es algo que sucede a pesar de los miembros que la forman sino una producción, una generación y un deseo, un *appetitus*. En-

trar en comunidad con algo o alguien, con otro o con otros, es una composición intrínseca con ellos que *afecta* de manera decisiva a las singularidades que se implican de este modo entre sí. Las potencias que definen a los seres se complicarán así en totalidades dinámicas, parciales, abiertas, inclusivas, en la medida en que no obstruyan mutuamente su expansión y su capacidad de afectar y de actuar, sino que, al contrario, la favorezcan. Las tres posibilidades que una criatura tiene para con las otras son: el conflicto, la inmunidad, la comunidad. Se entra en conflicto en virtud de las pasiones -o más bien cierto modo de ser de las pasiones-; se es inmune respecto a los demás en virtud de una operación política que desde el exterior del cuerpo político, buscando inhibir las pasiones, inhibe también la potencia que las pasiones expresan -o mal expresan-, de modo que se imposibilita también la capacidad natural que los seres tienen de afectarse entre sí de manera radical o intrínseca; se entra en comunidad, finalmente, cuando dos o más existencias componen sus potencias tanto según cierto modo de ser de las pasiones -diferente al que tiene lugar en el conflicto-, como según la razón. La producción de comunidad no presupone la eliminación de las pasiones sino más bien su existencia, en la medida en que no redunden en impotencia y en servidumbre sino en cuanto vías de liberación ética y política.

El concepto spinozista de comunidad es la aspiración política mayor que define el modo en que los hombres libres se vinculan entre sí; su realización, sin embargo -como la de la libertad misma- será de hecho -por naturaleza- incompleta y parcial. Los hombres no sólo componen sus existencias sino que también se des-componen, se in-comunican, se ex-comulgan, se destruyen por ignorancia, por odio, por ambición o por miedo. Toda sociedad es en realidad una mezcla variable de conflicto y comunidad; aquél será máximo bajo el *imperium violentum* -que procura la inmunidad pero en realidad genera conflicto-, en tanto que la democracia será no una forma reificada y negativa de existencia política sino un conjunto variable de condiciones que favorecen la producción de comunidad entre los hombres. El ideal democrático reduce el odio y la persecución, vuelve posible la pluralidad de los *ingenia*, la índole de cada uno -o más bien su manifestación- e incrementa la comunidad y la concordia. El Estado violento en cualquiera de sus formas, por el contrario, incentiva la intolerancia y la superstición pero genera también su propia resistencia. Así, cuando las palabras y las ideas son perseguidas y castigadas al igual que los actos, la formación de comunidad adopta maneras impolíticas, es más o menos restringida pero

puede ser absoluta: la amistad, una amistad preservada por la cautela describe entonces una realización en acto de comunidad entre hombres libres en un contexto adverso a la libertad.

Comunidad, ante todo, es ese ámbito -más o menos extenso, más o menos restringido- en el cual tiene lugar la filosofía, o, generalmente, la palabra exenta de temor, la palabra libre en virtud de cuyo intercambio los hombres pueden transformar sus existencias y acceder a la vida activa; *vita activa* que es la vida de la razón -con lo que se cancela la vieja distinción griega y medieval entre vida activa y vida contemplativa o teórica. En función de una ontología específica, la antigua pregunta por la vida buena -en caso de que podamos trasladarla sin más a la filosofía de Spinoza- remite al incremento de la potencia que singulariza a los seres y a las colectividades, a la expansión de la *vis existendi* que constituye la esencia singular de cada modo. Para Spinoza este incremento es posible de dos maneras fundamentales: por el conocimiento y por la política (por la “conversación civil”, como diría Bruno).

La pregunta ¿cómo llegar a ser activo? es lo que determina la filosofía de Spinoza, su reflexión sobre la vida buena o bien, según una expresión que encontramos en varios pasajes de su obra, la “vida verdadera”. Cómo llegar a ser activo, autónomo, libre. Sólo que esta aspiración presupone siempre las implicancias de la finitud, las implicancias contenidas en el hecho de ser un modo finito, en virtud de las cuales el trabajo ético no podrá nunca cancelar totalmente la heteronomía de los actos, pues la existencia humana es en otro y se concibe por otro; su necesidad no se halla inscrita en su esencia sino en un conjunto de causas exteriores, cada una de las cuales es finita a su vez. En suma, el hombre no podrá nunca ser *causa sui*, no podrá nunca existir por la sola necesidad de su naturaleza ni estará nunca determinado a obrar *completamente* por sí mismo. En todo aquello que no existe ni actúa por naturaleza propia -en todo aquello que no es sustancia- la libertad estará siempre limitada, en mayor o menor medida, por la coacción de causas exteriores. Por consiguiente, el hombre no concibe adecuadamente, lleva una existencia dominada por la imaginación y es apasionado en virtud de su estatuto originario: su destino es el de ser en otro, esto es el de no ser dueño de sí ni explicarse nunca totalmente desde sí.

El signo de los hombres es el de no ser sustancias sino modos (E, II, 10): este deberá ser el presupuesto, el punto de partida de la reflexión sobre la

libertad. Así, un modo finito se dice libre cuando la mayor parte de sus actos y la mayor parte de sus afectos se explican por su sola potencia, lo cual nunca es una situación dada, ni un hecho originario, sino la condición alcanzada merced a un proceso de *liberación*, un proceso del *conatus* mediante el cual su capacidad de afectar y ser afectado se determina principalmente por ideas adecuadas, de las que se derivan afectos activos que se explican por sí mismos, esto es, que no son el efecto de una causa ignota e inaccesible a la imaginación, sino: o bien el efecto de una causa exterior comprendida en cuanto tal -en este caso seguimos aún siendo pasivos puesto que somos afectados por la acción de otro, pero también activos en la medida en que comprendemos dicho afecto por su causa, con lo que se cancela su mayor poder: nuestra incompreensión-; o bien, cuando los afectos se explican por nuestra sola actividad, por nuestra sola potencia de afectarnos y de modificarnos a nosotros mismos. En este caso somos activos de la manera más eminente: nos expresamos y modificamos a nosotros mismos de igual manera que la sustancia se expresa en una infinidad de modos -se modifica infinitamente- de los que es causa en el mismo sentido en que es causa de sí misma. La capacidad humana de afectarse de manera activa -que significa reducir al mínimo las fluctuaciones del ánimo, la incidencia de la fortuna y el poder de las fuerzas exteriores adversas con relación a nuestra esencia, a nuestro poder de perseverancia y resistencia-, es la capacidad de pensar, de conocer adecuadamente y, en el límite, la capacidad de conocer amorosamente.

La libertad, la actividad, el conocimiento y el amor no remiten a la voluntad sino a la potencia; es decir: no resultan de mandamientos ni de preceptivas ni de valores, sino que se deducen de la fuerza de existir de una criatura singular o de una comunidad dada de la misma manera que las propiedades de un triángulo se derivan de su concepto.

Como se sabe, el conocimiento adecuado -que en la *Ética* corresponde al conocimiento de segundo género y al conocimiento de tercer género- tiene origen en la formación de "naciones comunes"; pero la formación de naciones comunes concierne decisivamente al incremento de la potencia, lo que significa que la epistemología no es una esfera autónoma sino que se halla subordinada a una liberación práctica. A la formación de naciones comunes, dispositivo dinámico en la constitución del conocimiento adecuado, corresponde la producción de comunidades, mecanismo adecuado

para la liberación y la expansión de la potencia pública. Lo común se revela de este modo como el mecanismo general en el que se articulan entre sí las dos vías maestras a través de las que nuestra potencia se incrementa: el conocimiento y la política. Debemos por tanto aprehender lo común como un dispositivo de liberación que conduce a los hombres a la vida activa, a la *vera vita*.

Lo común es el secreto de una estrategia de los tránsitos que se orienta a la promoción de *transiciones* positivas en todos los registros posibles: transición de las afecciones pasivas a las afecciones activas, de la tristeza a la alegría, de la imaginación a la razón, de lo inadecuado a lo adecuado, de la servidumbre a la libertad, y -en política- de la sociedad a la comunidad, o -más precisamente- de la multiplicidad a la multitud<sup>5</sup>. La noción de *potentia multitudinis* y en general el concepto de *multitudo* -ausente por completo en la *Ética* aunque no del todo en el *Tratado teológico-político*, ya que aparece en los capítulos XVII y XVIII- es uno de los motivos centrales del *Tratado político*. Con él Spinoza designa la forma política que cobra la multiplicidad anárquica del estado de naturaleza una vez que los derechos naturales de los individuos se radicalizan al transformarse en potencia democrática, esto es en una potencia común que no anula, sino que más bien incrementa, la potencia individual de cada uno. La democracia es al estado civil lo que la anarquía es al estado natural de los hombres: mantiene las potencias originalmente libres de una multiplicidad dada, pero las inscribe en un ámbito de comunicación, de composición -en un ámbito común. Sólo que el pasaje de la anarquía natural a la democracia política no es nunca inmediato, presupone un modo de socialización basado en la pasionalidad humana, terreno elemental en el que toma su principio la reflexión sobre la vida civil. Es allí donde se interpone -y revela toda su pertinencia- la pregunta política fundamental: ¿porqué hay sometimiento y no más bien no sometimiento?, o bien -si la formulamos positivamente-: ¿porqué hay servidumbre y no más bien amistad?

En *Política* 1252b dice Aristóteles que “La ciudad es la comunidad... que tiene su origen en la urgencia del vivir, pero subsiste para el vivir bien”. Si la “urgencia del vivir” -que podríamos pensar en general como la conservación de la vida- está en el origen, el sentido de la vida en la ciudad, de la vida pública, no es ni la urgencia ni la conservación. No es, la de Aristóteles, una “bio-política”<sup>6</sup>. Su objeto no es tanto la protección del sumo mal de la

muerte sino la construcción de la vida buena. La política aristotélica no es - si se permite la traslación- “una meditación de la muerte sino de la vida”, pero de la vida no en primer lugar como un conjunto de necesidades dadas que deben ser satisfechas por la sociedad, sino como construcción y realización de un *bíos*, de una “forma de vida” -en cuanto tal no necesaria- gracias a la cual los hombres acceden a su propia plenitud.

La construcción de la vida buena en tanto vida política remite en Aristóteles, de manera compleja, a la amistad; en efecto, “la obra propia de la política consiste en producir la mayor cantidad posible de amistad”<sup>7</sup>. Pero la vida buena -como así también la amistad- está vedada a los malos, a los malvivientes; quienes se hallan sumidos en la vida mala, los malintencionados, no pueden ser amigos ni pueden formar parte de una *koina ta philon*, de una comunidad de amigos -tampoco podrán ser buenos ciudadanos. Aristóteles adjudica a los malos -a quienes llevan una vida mala- la desemejanza, la multiplicidad, el carácter polimorfo: “El hombre bueno es siempre semejante a sí mismo... el malo y el insensato no se parecen en nada por la tarde a lo que eran por la mañana”<sup>8</sup>; pero, sobre todo, los malos son quienes no pueden dejar de preferir las cosas (*prágmata*) a las personas, quienes subordinan la amistad a los bienes, es decir aquellos para quienes “el amigo resulta ser un accesorio de las cosas y no las cosas de los amigos”<sup>9</sup>. Podríamos pensar que estas características de los malos -el polimorfismo y la ambición- los vuelve propensos a la adulación más que a la amistad.

Si confrontamos este ideal clásico esbozado brevemente con el estatuto moderno (posthobbesiano) de la política, resultará claro que su comprensión ha cambiado completamente. Tal vez esta transformación encuentra su formulación más eficaz en un conocido pasaje de *La paz perpetua*, donde escribe Kant: “El problema de la constitución de un Estado siempre tiene solución, por muy extraño que parezca, aun cuando se trate de un pueblo de demonios, siempre y cuando estén dotados de inteligencia. El problema se reduce a esto: cómo organizar una multitud de seres razonables que desean, todos, leyes universales para su propia conservación, aun cuando cada uno de ellos, en el secreto de su ánimo, se inclina siempre a eludir la ley. Se trata de ordenar su vida en una constitución de tal modo que aunque sus sentimientos íntimos sean opuestos y hostiles unos a otros, se neutralicen entre sí y el resultado público de esos seres sea exactamente el mismo que si no tuvieran malas intenciones”<sup>10</sup>. Es decir, el problema kantiano -trastornando totalmente la observación aristotélica según la cual un hombre bueno sólo

en un Estado bueno puede ser buen ciudadano- es el de cómo constituir un Estado de manera tal que pueda hacer de “hombres malos” buenos ciudadanos, o bien de un conjunto de demonios seres cuyo comportamiento público carezca de hostilidad. Como podrá verse, se trata en esencia del programa político de Hobbes, en el que resultan cruciales los conceptos de obediencia e interés. Es decir, sólo el interés, el autointerés, el egoísmo, podrían motivar a un “demonio” o a un “lobo” a obedecer, no obstante su íntima “inclinación a eludir la ley”. De manera que el problema a resolver es aquí el de cómo crear las condiciones políticas para que el interés en obedecer sea mayor que la inclinación a transgredir -o, como dice Kant, a hacer de sí mismos una excepción. Naturalmente, un diseño así concebido se articula en función de ciertas representaciones y de ciertas pasiones: amenazas y promesas, castigos y premios, temores y esperanzas. Las nociones a las que se subordinan todas las demás son las de orden y seguridad; cómo establecer un orden y cómo garantizar una seguridad. Sin dudas, todo lector del *Tratado teológico-político* lo sabe, estos problemas no son ajenos a la reflexión política de Spinoza.

Norberto Bobbio ha sugerido que la historia del pensamiento político se halla dominada por dos grandes antítesis: anarquía-unidad y opresión-libertad. Es decir, la filosofía política reconoce en su historia una tradición que tiene por motivo fundamental la defensa del orden o la unidad contra la anarquía, y otra que procura la libertad contra la opresión<sup>11</sup>. El de Thomas Hobbes es un pensamiento de la unidad; su problema no es el de la opresión sino el de la anarquía, no es el de un exceso de poder sino el de su carencia -o, directamente, el de su disolución. ¿Es Spinoza un pensador del orden o un pensador de la libertad? ¿Un filósofo contra la anarquía y la inseguridad o un filósofo contra la opresión? Los estudiosos de su obra han señalado en ella contradicciones y tensiones varias -y no sólo de un libro por relación a otro, sino también en el interior de un mismo libro. El contractualismo moderno en general es una técnica que se orienta fundamentalmente a dar solución a los conflictos suscitados por una condición dada por naturaleza, o bien a prever las situaciones de anarquía que sobrevienen a las sediciones. Sabemos que el capítulo XVI del TTP formula una teoría del pacto que, a primera vista al menos, es similar a la del *Leviatán*. Sabemos también que esta teoría desaparece por completo en el *Tratado Político*. Seguramente será posible encontrar en los textos de Spinoza elementos contractualistas y anti-contractualistas -p.e. la noción de *multitudinis potentia* en el TP o la de *amicitia* en la *Ética*- de diferente alcance y de relevancia

política varia. Pero incluso si nos detenemos en el propósito mismo del TTP, que hallamos suficientemente explicitado en su portada, llegaremos a advertir algo extraño, en cualquier caso una manera de plantear el problema -y de resolverlo- claramente distinta a la manera como lo había hecho Hobbes. En tanto el filósofo inglés veía en la pluralidad de las opiniones respecto a lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, etc., y, en suma, en la libertad de pensar lo que se quiera y decir lo que se piensa, la raíz misma de la disgregación del poder, y, por tanto, la fuente del desorden, el conflicto y la anarquía, Spinoza escribe bajo el título del *Tratado teológico-político*: “contiene varias disertaciones en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo puede concederse sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado (*non tantum salva Pietate, & Reipublicae Pace posse concedi*), sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz, e incluso la piedad, del Estado”.

Tal vez no solamente debamos ver en este texto una inspiración anti-hobbesiana evidente, sino también una cierta corrosión del esquema propuesto por Bobbio. Pensar el orden -nos está diciendo Spinoza- es pensar la libertad, y viceversa; el origen de la anarquía no es la libertad sino la opresión. La seguridad, tanto como la libertad, son las metas del Estado; ésta no se alcanza sin aquélla, aquélla se suprime suprimiéndose ésta: “...su fin último [del Estado] no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo, para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad... El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad”<sup>12</sup>.

Spinoza deduce la vida civil según un estricto realismo anti-intelectualista: no a partir de la razón sino de la pasionalidad humana; es decir a partir del derecho natural definido no por la razón -tal como lo concibe Grocio siguiendo la tradición tomista, y, antes, aristotélica-, sino -en consonancia con Hobbes- por el deseo y el poder.

A diferencia de la mayor parte de la tradición filosófica, Spinoza no dirá nunca que se trata de eliminar las pasiones, propósito inútil en la medida en que el hombre sea considerado como un ser finito, como el modo que es, como una *pars Naturae*: “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí misma, sin las demás partes” (E, IV, 2), determinación fundamental del *conatus* explicitada a lo largo de *Ética*, IV. La aspiración a la vida ética tanto como a la vida política

mejor, por consiguiente, presupone la realidad de las pasiones a la vez que consiste en reducir la pasividad tanto como sea posible para colmar de manera activa la capacidad de afección por la que se singularizan y definen los hombres; esto es, consiste en hacer que las ideas inadecuadas -connaturales a la finitud, a la vida pasional- ocupen sólo una pequeña parte de nuestra *Mens*. El procedimiento merced al cual esto es posible se halla descrito en el escolio de E, V, 20, texto en el que se explicita que “la potencia del alma se define sólo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga sólo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas”. La existencia dominada por ideas inadecuadas significa vulnerabilidad a las pasiones, inconstancia, fluctuación; frente a la condición pasiva, la operación de la que el alma es capaz consiste en sustituir una comprensión falsa e imaginativa de las pasiones por una idea verdadera de su realidad, una idea que las explique por sus causas -pues “no hay afección alguna del cuerpo de la que no podamos formar un concepto claro y distinto” (E, V, 4).

Ahora bien, el principio decisivo de la teoría spinozista de las pasiones es aquel según el cual “el apetito por el que se dice que el hombre actúa y el apetito por el que se dice que el hombre padece es uno y el mismo” (*ibid.*), principio que presupone la ruptura operada por la antropología cartesiana respecto al esquema aristotélico y escolástico según el cual las pasiones tienen origen en el alma sensitiva, opuesta al alma racional. En efecto, los presuntos combates entre una parte inferior y una parte superior del alma sólo son imaginación, pues -dice Descartes- “no hay en nosotros más que un alma y en ella no hay diversidad de partes: la misma que es sensitiva es racional y todos sus apetitos son voliciones”<sup>13</sup>. Por consiguiente, nada de lo pensado por la tradición respecto de las pasiones puede, dice Descartes, sernos de utilidad; es necesario comenzar todo de nuevo. Esta radicalidad nos será confesada en la primera página del texto: “En nada se manifiesta tanto lo defectuosas que son las ciencias que le debemos a los antiguos, como en lo que han escrito acerca de las pasiones; pues, no obstante ser esta una materia cuyo conocimiento ha sido siempre muy buscado, y que no parece ser de los más difíciles..., lo que han enseñado acerca de ella los antiguos es tan poca cosa, y en general tan poco digno de crédito, que ninguna esperanza abrigo de acercarme a la verdad en este punto si no me aparto de los caminos seguidos por ellos; por lo cual me veo obligado a escribir aquí como si se tratara de una materia de la que nadie se hubiera ocupado antes que yo”<sup>14</sup>.

En lo que respecta a las pasiones, el pensamiento de Spinoza presupone esta ruptura, sólo que en rigor Descartes no ha hecho sino desplazar el problema: el combate no se libra ya en el alma entre sus diversas partes, sino en la glándula pineal, entre los espíritus animales y la voluntad, entre el cuerpo y el alma<sup>15</sup>. El dualismo cartesiano (así como la idea concomitante del libre arbitrio, de la voluntad como causa de los movimientos del cuerpo) será sustituido por el paralelismo, de manera que no sólo el alma no consta de partes que pudieran entrar en combate, sino que tampoco puede haberlo entre alma y cuerpo, pues la pasión de uno significa la pasión del otro, en tanto que la acción de uno implica la acción del otro. O bien: “el apetito por el que un hombre actúa o padece es el mismo en el cuerpo y en el alma”.

La teoría de las pasiones adopta en Spinoza un estatuto político, en la medida en que un campo político dado se halla determinado en función de los afectos predominantes en él. El más profundo sentido del spinozismo en lo que a lo político concierne es, como ha sido señalado, la producción de comunidad entre los hombres, o bien -dicho negativamente- “la voluntad de suprimir la separación entre los hombres”<sup>16</sup>. En efecto, solamente la imaginación puede dar lugar a la idea de hombres y pueblos elegidos y de hombres y pueblos excluidos: “la verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo (*non vero in ea gloria, quod solus scilicet*), con exclusión de los demás (*reliquis exclusis*), el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz porque es más feliz y más afortunado que los demás, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta... no se deriva más que de la envidia y del mal ánimo”<sup>17</sup>. La “gloria de ser uno solo” y la consiguiente “exclusión de los demás” no solamente son criticados aquí en su significado religioso<sup>18</sup> sino también en su significado ético y político.

¿Qué provoca pues la separación entre los hombres? ¿Qué hace posible - y cómo es posible-, por el contrario, la comunidad entre ellos? Respecto a lo primero deberá tomarse en consideración un conjunto de pasiones -odio, ambición, temor (*esperanza*)...- cuya importancia para la comprensión de los modos que adopta la convivencia humana se revela como de primer orden; dichas pasiones encierran pues una significación política insoslayable, lo que justifica su elección a los efectos de alcanzar una comprensión

del hecho político en su realidad más elemental. En cuanto a la pregunta por la comunidad, hemos considerado al concepto de amistad como el principio de su construcción, de su producción. En uno de los más relevantes estudios de la bibliografía spinozista actual, A. Matheron relacionaba la posibilidad de superar la separación entre los hombres con una inclinación mimética básica, con una fundamental tendencia de los hombres a imitarse mutuamente: “la imitación de los deseos de los otros o *emulación* puede ser considerada como el *conatus* global de esta comunidad humana que se busca”<sup>19</sup>.

La perspectiva que se propone aquí concierne asimismo a una “comunidad humana que se busca”, pero acentúa la idea de amistad respecto a la de imitación o emulación -sin ser, no obstante, contradictoria con ella. Antes bien, como se dijo, sólo una acentuación diferente.

Un Spinoza político puede ser seguido a partir de *Ética* IV y a través de los dos tratados políticos, itinerario que revelará a lo largo de su curso perspectivas diferentes -y muchas veces de difícil conciliación. Si la *Ética* tal vez puede ser considerada como la política misma de los hombres libres -o que desean la libertad-, el *Tratado teológico-político* resulta necesario precisamente porque no todos los hombres -ni la mayoría- desean la libertad, sino que más bien se hallan inmersos en una existencia dominada por la imaginación, por la superstición, por la pasividad y la impotencia. La democracia aspira a una transformación del imaginario teológico y del imaginario político merced a una enmienda de aquellos conflictos humanos que no redundan en un acrecentamiento de la potencia pública sino más bien en su inhibición. El *Tratado político*, a su vez, coloca en el centro la noción de *multitudo* y remite la formación del campo político al deseo de los hombres de ser *sui juris*, de estar bajo su propio derecho, lo que resulta prácticamente imposible en el estado de naturaleza -donde la potencia individual de cada uno es mínima, así como la capacidad de resistencia a lo que la amenaza o destruye-, y en cambio encuentra su realización en el pasaje al *imperium*, reunión de los derechos o de las potencias que alcanzarán de este modo su expansión mayor: la *multitudinis potentia* es una creación que concreta el tránsito de una situación en la que se está *alterius juris*, sometido al poder de otro, a una condición de existencia nueva, *sui juris*, es decir a la forma de existencia cuyo proceso de formación se describe en el *Tratado político*. Esta transición fundamental no se comprende tanto por el mie-

do a la muerte violenta como por el miedo a la soledad, o bien -positivamente-, por el deseo de otros. La apertura del espacio político que instituye el deseo de otros -el deseo de comunidad- significa la posibilidad misma de una vida *sui juris*; por el contrario, paradójicamente, la *vita solitaria* implicará siempre una existencia *alterius juris*.

Al mismo tiempo -complementariamente- los textos nos revelarán un Spinoza impolítico, todo un conjunto de conceptos renuentes a una articulación política positiva y que sin embargo no admiten ser reducidos a la esfera “privada” ni denotan un desinterés por la cosa pública. Ahora bien, es necesario realizar aquí algunas precisiones. El concepto de “impolítico” ha tenido un marcado desarrollo en la cultura filosófica italiana de los últimos dos decenios, a partir de un ensayo de Massimo Cacciari sobre *L'impolitico nietzscheano*<sup>20</sup> y, especialmente, en los trabajos de Roberto Esposito<sup>21</sup>. Ambos autores redefinen el concepto desmarcándolo de la acepción que le confiriera Thomas Mann en sus *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), según la cual impolítico significa restitución de valores pre-políticos contra el dis-valor política, es decir que impolítico resulta aquí sinónimo de apolítico. Por el contrario, el paradigma de lo impolítico según ha sido pensado por los filósofos italianos -en cuyas diferencias de perspectiva respecto a la determinación del concepto no nos detendremos aquí-, se vincula más bien a una “radicalización de la política” o a una “generalización de la política” contra su absolutización -o totalización-moderna, que según Esposito se complementa de manera paradójica con la despolitización (autonomía de lo económico, primado de la sociedad o de la técnica respecto de la relación, etc.) -ya señalada, diversamente, por Carl Schmitt y Hannah Arendt. Cacciari remite lo impolítico en Nietzsche al motivo weberiano del “desencanto”: a la vez que critica lo político como afirmación de valores, denuncia cualquier rechazo nostálgico de lo político -a la manera de Mann- en nombre de los antiguos valores, en nombre de la *Bildung*, de la *Kultur*, de la *Humanität*... De modo que Nietzsche sería un radical deslegitimador del “Estado total” y de cualquier “redención de la totalidad”, que seguiría siendo una forma -más aun, una forma extrema- de la política como valor, de la teología política. A lo cual lo impolítico resiste como ejercicio de desfundamentación, de no totalidad, como parcialidad.

Roberto Esposito por su parte diferencia también de la manera más taxativa lo impolítico tanto de una antipolítica como de una apoliticidad -es decir una indiferencia o desinterés por la política. Antes bien, para la “perspectiva de lo impolítico” la realidad se concibe en términos de fuerza, no hay

trascendencia ni “exterior” respecto de la política definida, consiguientemente, de manera maquiaveliana; esto es: no existe un Bien extra-político (teológico) del que el poder pudiera ser representación. Lo impolítico emerge así como crítica de la representación en la doble acepción del término: como *rappresentazione* y como *rappresentanza*, como *Vorstellung* y como *Repräsentation*, a partir de la paradójica coexistencia de teología política y despolitización que signa al pensamiento político “después del Leviatán”<sup>22</sup>.

No es este el lugar -ni es nuestro propósito hacerlo- para seguir la argumentación que concierne al concepto de impolítico en toda su complejidad. Resulta necesario sin embargo establecer una precisión con relación al uso que se hace de este vocablo cuando lo referimos a algunos aspectos de la filosofía spinozista. En primer término -como se dijo ya- Spinoza ha de ser considerado como un pensador político en sentido pleno. Su crítica de la teología política no redundaba en una secularización suya en términos socio-jurídicos sino que, en línea maquiaveliana, la reflexión del autor del TP se sustrae a toda despolitización afirmando lo político como una construcción de fuerzas inmanentes, inalienables y -en cuanto tales- irrepresentables. El propio Esposito inscribe a Spinoza en una especie de modernidad perdida o cancelada, en cualquier caso refractaria a la tradición que busca excluir el conflicto anulando la potencia originaria de los hombres. “Que no todas las filosofías políticas modernas -escribe Esposito- admitan ser reconducidas a este desenlace autodisolutivo; que existan, por oposición a esto, puntos de resistencia y de contraste -desde Maquiavelo que constituye su originaria (pero derrotada) alternativa, hasta Spinoza, Vico, en ciertos aspectos Hegel y Marx-, no quita que el ‘paradigma hobbesiano del orden’ sea la línea triunfante y aun hoy ampliamente hegemónica, desde el funcionalismo de Parsons hasta la ‘sistémica’ de Luhmann”<sup>23</sup>. Si Hobbes llama “política” a la situación que comienza con la desposesión de los derechos naturales -fuente de conflictos- y su alienación en la instancia soberana -antes de lo cual hay sólo naturaleza y guerra-, Spinoza, por el contrario, afirma la conservación del derecho natural en el interior del espacio político, lo que preserva dicho espacio, paradójicamente, de su despolitización -de su despotenciación-: “Por lo que respecta a la política -le escribe a su amigo Jarig Jelles en junio de 1674-, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corres-

ponde al poder con el que los supera, lo cual sucede siempre en el estado natural<sup>24</sup>.

Ahora bien, si esto es así Spinoza sería un autor eminentemente político, no impolítico. Si mediante esta categoría -como ha sido ya esbozado- la filosofía política reciente busca abrir una alternativa a la co-presencia de teología política y despolitización, de valor y técnica, esto es una resistencia negativa (que no tiene sin embargo la forma de una negación) a la autodisolución de la política en el sentido antes referido, entonces no podría ser aplicada -al menos no en esos términos- a Spinoza. Sin embargo, equidistante también él de la teología política y la despolitización, Spinoza alude a formas de resistencia a la violencia del poder -que se complementa siempre con la ignorancia y la impotencia de quienes se hallan sometidos a él y de una manera u otra le son funcionales-, una resistencia que no es enfrentamiento ni libre expansión pública, política, de la potencia común -reducida ésta en dicha circunstancia a su mínima expresión-, sino dislocamientos hacia aspectos restringidos de composición que no comportan un afuera ni una exterioridad ni una privacidad sin consecuencias políticas. Espacios de composición irrepresentables en la medida en que no constituyen una parte de la totalidad -por consiguiente homologada a ella: renuentes a dejarse representar en el doble sentido del término. En algunas ocasiones hemos referido el adjetivo "impolítico" a la noción de amistad<sup>25</sup>. Amistad y comunidad son un solo y mismo concepto que difiere en extensión e intensión; la primera se determina siempre en función de una cautela respecto del entorno. Amistad y comunidad son producciones que no reconocen ningún *a priori*, que tienen lugar en un plano de inmanencia estricto<sup>26</sup>. Por consiguiente, impolítico significa aquí que no se prescribe un arte de gobernar, ni de conservar el Estado o transformarlo. Lo impolítico responderá más bien a la pregunta ¿cómo realizar la libertad cuando no es posible hacerlo políticamente, es decir cuando la esfera pública ha dejado de ser el lugar de construcción de la "vida verdadera"? Se tratará de ideas y de prácticas descentradas, que no se expresan en la organicidad "naturada" de las instituciones cuando estas no son la plasmación inmanente del cuerpo político, de la potencia por la que éste es autónomo; ideas y prácticas que antes bien buscan resistir, fragmentariamente, en secreto, a la *total* despolitización de lo público. Una política de lo impolítico es el ejercicio de libertad -de liberación- posible, restringida, cuando el cuerpo colectivo pierde su singularidad<sup>27</sup>, es separado de su potencia, es inhibido -por el miedo o la esperanza o el engaño- en su ser-activo de modo que su capaci-

dad de afirmarse y resistir lo que lo niega se encuentra obturada y bloqueada por un poder separado y trascendente. Concebido en estos términos, lo impolítico -no una retracción a la vida solitaria, ni el cuidado individual por parte del sabio que se desentiende, autosuficiente, de los otros- es así lo que queda, lo que cabe, cuando lo común, la comunidad entre los hombres desaparece o se reduce a su límite inferior, a su expresión mínima...

## Notas

\* El presente texto ha sido extractado de la introducción a un trabajo sobre *De amicitia a communitas. Pasiones y política en Spinoza*, actualmente en curso de publicación.

<sup>1</sup> Révah, I., S., *Spinoza et Juan de Prado*, Etudes Juives I, Paris, 1959, p. 29.

<sup>2</sup> Lucas, "Vida de Spinoza", en A. Domínguez (comp.), *Biografías de Spinoza*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 146-156.

<sup>3</sup> Yovel, Y., "Why Spinoza was excommunicated", en *Commentary*, nov. 1977, pp. 46-52; también *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Mario Muchnik, Barcelona, 1995.

<sup>4</sup> Méchoulan, H., "Le Herem à Amsterdam et 'L' excommunication' de Spinoza", en *Cahiers Spinoza*, n° 3, Réplique, Paris, 1979-1980, pp. 117-134.

<sup>5</sup>Cfr. el ensayo de Michael Hardt, "L'art de l'organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza", en *Futur antérieur*, n° 7, 1991, pp. 141 y ss.

<sup>6</sup> Como se sabe, ha sido Michel Foucault quien designó con este vocablo una manera según la cual "se ha intentado, a partir del siglo XVIII, de racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por un conjunto de vivientes constituidos en una *población*: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas..." ("Naissance de la biopolitique", en Michel Foucault, *Dits et Ecrits 1954-1988*, tomo III, Gallimard, Paris, 1994, p. 818 -Cfr. también el ensayo de Giorgio Agamben, "Forma-di-vita", en *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, pp. 13-19). Damos aquí al término una acepción más amplia -que se extiende al menos hasta Hobbes- que la foucaultiana, entendiéndolo por "biopolítica" una manera de concebir la política que tiene por materia no nociones concernientes a la libertad de los ciudadanos, sino a las necesidades de los hombres en cuanto seres vivos. Seguramente es en la obra de Hannah Arendt donde encontraremos la crítica más significativa a esta última forma de comprender la esfera pública, que deviene

así despolitizada, preponderantemente “social”.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética Eudemia* 1234b 22-23.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1239b 10-15.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 1237b 30. Sobre la teoría aristotélica de la amistad en la *Ética Eudemia*, cfr. Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.

<sup>10</sup> Kant, *Zum ewigen Frieden*, BA 40, *Kant-Werke*, IX, p. 224; trad. española, *La paz perpetua*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p.126.

<sup>11</sup> Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, pp. 36-37.

<sup>12</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. XX, pp. 410-411; O, III, pp. 240-241.

<sup>13</sup> Descartes, “Les passions de l’âme”, en *Oeuvres et lettres*, Gallimard, Paris, 1953, p. 718. En sus *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Alcan, Paris, 1912), Victor Brochard ha puesto de relieve el cartesianismo de Spinoza en lo que concierne a las pasiones -“...la théorie spinoziste des passions est d’esprit tout cartésien” (p. 330)-; Spinoza, según esta perspectiva, no constituye pues una “reacción anticartesiana” sino que más bien opera una radicalización del cartesianismo. Lo esencial, según Brochard, permanece común: que las pasiones son pensamientos o ideas, que los apetitos son voluntades.

<sup>14</sup> Descartes, “Les passions ...”, en *op. cit.*, p. 695.

<sup>15</sup> “El error que se ha cometido haciendo representar al alma personajes diferentes que de ordinario son contrarios unos a otros, procede de no haber distinguido bien sus funciones de las del cuerpo, al cual debe atribuirse exclusivamente todo lo que en nosotros puede hallarse de repugnante a nuestra razón: de manera que toda la lucha que hay aquí se reduce a que, pudiendo la glandulita que existe en medio del cerebro ser impulsada de un lado por el alma y del otro por los espíritus animales (que no son más que cuerpos, como ya hemos dicho), sucede muchas veces que estos dos impulsos son contrarios, y el más fuerte anula el efecto del otro” (*ibid.*, pp. 718-719):

<sup>16</sup> Geneviève Brykman, “Spinoza et la séparation entre les hommes”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1973, pp. 174-188.

<sup>17</sup> Spinoza, *Tratado teológico-político*, cap. III, p. 116; O, III, p. 44.

<sup>18</sup> El pasaje antes transcrito tiene contexto en el análisis de la pretensión de los hebreos de ser un pueblo elegido por Dios entre las demás naciones, con lo que -según una de las tesis más fuertes del TTP- los hebreos, de algún modo, *produjeron* el antisemitismo.

<sup>19</sup> Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris, 1988, p. 155.

<sup>20</sup> En F. Nietzsche, *El libro del filósofo*, edición al cuidado de M. Beer y M. Ciampa, Savelli, Roma, 1978, pp. 105-120; trad. española, “Lo impolítico nietzscheano”,

en M. Cacciari, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires, 1994, pp. 61-79.

<sup>21</sup> *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna, 1999 (orig. 1988); "La prospettiva dell'impolitico", en *Micromega*, 4, 1989; y *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998.

<sup>22</sup> Una política de lo irrepresentable -de lo que no tiene identidad ni interviene en el todo como una parte suya- ha sido recientemente, asimismo, objeto de reflexión de Giorgio Agamben: "que ciertas singularidades constituyan una comunidad sin reivindicar una identidad, que ciertos hombres co-pertenezcan sin una condición de pertenencia representable (incluso en la forma de simple presupuesto) es lo que el Estado no puede en ningún modo tolerar... la novedad de la política que viene es que ella ya no será una lucha por la conquista o el control del Estado, sino una lucha entre el Estado y el no-Estado (la humanidad), disyunción irremediable entre las singularidades cualesquiera y la organización estática". (Cfr. G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990; trad. española, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996).

<sup>23</sup> Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 9.

<sup>24</sup> Spinoza, *Correspondencia*, Carta 50, p. 308; O, IV, pp. 338-339.

<sup>25</sup> En un artículo apasionante ("Un autre Spinoza", en *Archives de philosophie*, 48, 1985, pp. 37-57), Richard Popkin ha investigado la relación de Spinoza con misioneros cuáqueros ingleses en Amsterdam, inmediatamente después de la excomunicación (entre 1657 y 1666). A partir de un conjunto de documentos de la época, Popkin afirma -coincidiendo con el historiador holandés Van den Berg- que Spinoza habría traducido del holandés al hebreo un libro sobre la Escritura de Margaret Fell -uno de los principales referentes cuáqueros de Inglaterra-, en el que se buscaba la conversión de los judíos. Un cotejo de dicha versión hebrea con el *Tratado teológico-político*, dice Popkin, muestra ciertos elementos comunes que permitirían presumir que Spinoza habría sido permeable a algunas ideas cuáqueras: "Spinoza adopta algunas de las opiniones de los cuáqueros: la necesidad del conocimiento interior de Moisés, de Jesús y de los profetas; el acento puesto sobre el Espíritu-Santo, en el comienzo del *Tractatus*, y el acento puesto sobre la salvación a través de una suerte de conciencia espiritual" (p. 55). Como se sabe, esta comunidad de cristianos protestantes -llamados despectivamente cuáqueros- se constituye a partir de las predicaciones de George Fox a mediados del siglo XVII, y se dieron a sí mismos el nombre de "Sociedad de los Amigos". ¿La noción de amistad que Spinoza hace intervenir en el libro IV de la *Ética*, podría incluirse -al menos tangencialmente- en el repertorio de influencias cuáqueras según sostiene Popkin? ¿Formó el filósofo parte de la "Sociedad de los Amigos" de manera plena?

Por lo demás, no parece del todo convincente la sugerencia de Popkin respecto a la existencia de "otro Spinoza", opuesto al Spinoza ultrarracionalista y calmo "cano-

nizado” por sus amigos y albaceas, quienes habrían expurgado sus papeles de documentos -entre ellos la *Apología* con que el joven filósofo se defendió de la excomunión- que comprometían esta imagen. En efecto, la sostenida relación de Spinoza con el místico milenarista Serrarius no deja de ser extraña, como tampoco dejan de serlo algunos pasajes de su epistolario con Oldenburg, ni el hecho de que el TTP no se haya burlado de los movimientos mesiánicos y milenaristas de su tiempo. No obstante, la por lo demás sugestiva alusión de Popkin según la cual Spinoza habría sido un partidario secreto de Sabbatai Zevi -considerado por sus seguidores con el Mesías con el que se cumpliría el *milenium*- resulta un poco forzada, así como también afirmar la pertenencia del autor de la *Ética* a un “mundo loco” de “fanáticos religiosos”, que permitiría hablar de “dos Spinoza” en el sentido en que se ha hablado de “dos Leibniz”. En cualquier caso, el Spinoza sugerido por Popkin restituye un cierto marranismo a la imagen del filósofo, sólo que nada tendría que ver -sería más bien su inversión- con el “marrano de la razón” del que hablaba Y. Yovel (*Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya & Muchnik, Madrid, 1995).

<sup>26</sup> En *Communitas...* Esposito ha trazado un concepto impolítico de comunidad, donde impolítico quiere decir ontológico en sentido heideggeriano del término: apertura común que no pone en relación dos presencias previamente dadas, sino que es “el ser mismo de la relación”. A partir de una idea de comunidad así determinada, en el prefacio a la segunda edición de *Categorie dell'impolitico* distingue esta perspectiva de las filosofías contemporáneas de la comunidad, “pero también de toda ‘política de la amistad’, como suena el título de un reciente libro de Derrida... no obstante todas las posibles vinculaciones, aproximaciones y remisiones entre el léxico de la amistad y el de la comunidad, sigue habiendo una separación insuperable: la que hay entre un código lingüístico que refiere siempre a los sujetos -justamente de amistad, que por eso mismo puede ser política como, de manera inversa, la enemistad- y otro más bien relativo al ser ‘en común’ en cuanto tal, vale decir una existencia compartida que descentra y rompe la dimensión de la subjetividad...” (p. XXIX). La perspectiva aquí es otra. El concepto spinozista de comunidad es político en sentido fuerte y se homologa al concepto de amistad -que puede ser impolítica no, por supuesto, en el sentido de “ontológica”- en virtud de la noción de *producción*.

<sup>27</sup> “Entiendo por cosas singulares (*res singulares*) las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan (*concurrant*) en una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un mismo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular” (E, II, def. 7, p. 109; O, II, p. 85).

