

## **Intemporal, intempestivo, contemporáneo.**

### **Aspectos de la actualidad de Spinoza \***

Ageless, untimely, contemporary.

Aspects of Spinoza's actuality

**Por:** Gutiérrez Urquijo, Gonzalo

CIECS-CONICET

Córdoba, Argentina

Email: g.gutierrezurquijo@gmail.com

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 12/05/2020

**DOI:** [10.30972/nvt.1614352](https://doi.org/10.30972/nvt.1614352)

#### **Resumen**

En este trabajo buscamos ensayar una explicación para el fenómeno de la renovada actualidad de Spinoza, es decir, no solo el hecho de que ciertas lecturas contemporáneas utilicen sus conceptos, sino también que este renacimiento spinozista se repita en distintos momentos de la historia. Para ello, exploramos algunos aspectos de esta actualidad vinculándolos a las dimensiones temporales del futuro, el presente y el pasado. Nuestro propósito radica en mostrar cómo la singularidad del spinozismo –vinculada aquí al uso de la causalidad inmanente– complica la posibilidad de explicar su lugar en la historia de la filosofía a través de narrativas lineales.

**Palabras clave:** spinozismo; inmanencia; actualidad; eternidad; historia.

#### **Abstract**

In this paper we seek to explain Spinoza's repeated actuality, namely, the phenomenon according to which Spinoza is not just being read today, but also that a

---

\* El presente trabajo surge en el contexto del sostenido trabajo conjunto del grupo de investigación "Spinozismo contemporáneo: ontología, realismo, democracia", dirigido por el Dr. Diego Tatián y radicado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

*Spinoza-Renaissance* is repeated at different moments throughout history. To this end, we explore some aspects of his philosophy by linking his understanding of actuality to the temporal dimensions of the future, the present and the past. We intend to show how Spinoza's singular philosophy -derived from his use of immanent causality- complicates the issue of explaining his place in the history of philosophy through linear narratives.

**Keywords:** spinozism; immanence; actuality; eternity; history.

#### **Cómo citar este artículo:**

APA: Gutiérrez Urquijo, G. (2020). Intemporal, intempestivo, contemporáneo. Aspectos de la actualidad de Spinoza. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 222-248. Recuperado de: (agregar dirección web)

#### **Introducción**

Nadie dudaría que Spinoza reviste hoy una creciente actualidad. En las discusiones académicas de diversas disciplinas, pero también en la arena política y el mundo del arte, su nombre se disemina por los rincones más dispares, generando encuentros singulares –y muchas veces inesperados– entre las urgencias del presente y alguno de los varios aspectos de su filosofía. Sin embargo, cuando el hecho de esta indubitable actualidad es confrontado con la necesidad de un fundamento, la patente certeza se transforma en una gran perplejidad. ¿Por qué es que Spinoza es hoy en día *tan* actual? ¿Conviene buscar esta razón en el pasado donde se gestaron sus ideas o en el presente que las requiere? ¿Y es seguro que esta razón deba ser una sola, o es acaso posible que existan múltiples y contingentes razones por las cuales Spinoza se vuelve hoy actual?

A la complejidad de estas preguntas debe sumarse una singular anomalía histórica: el fructífero *Spinoza-Renaissance* al que asistimos no ha sido el primero; es probable, por tanto, que tampoco sea el último. De Pierre Bayle al spinozismo latinoamericano, pasando por la ilustración alemana, la República de Weimar y el mayo francés, la historia confirma que el pensamiento de Spinoza no cesa de renacer,

como si el ineluctable paso del tiempo fuese incapaz de sepultar en un momento determinado la vida que este pensador supo infundirle a sus ideas. No se trata solo de afirmar que cada época y cada región interpretan a Spinoza a su manera y según sus necesidades –lo cual es cierto– sino que cada una de ellas experimenta además la imposibilidad de captar el conjunto del sistema. Así entonces, ¿no es acaso la pregunta por la actualidad de Spinoza demasiado grande para nuestro tiempo?

Para ensayar una explicación de este aparente desfasaje entre el spinozismo y el tiempo histórico en el que se actualiza, sería normal acudir pronto a la idea de lo eterno. Como es sabido, el recorrido de la *Ética* se encumbra al alcanzar el punto de vista de la eternidad (*sub specie aeternitatis*), pues el “supremo esfuerzo del alma” (*summus mentis conatus*) consiste en considerar las cosas desde esta perspectiva (Spinoza, 2004, p. 410) que ofrece, además, la mayor **acquiescentia posible** (2004, p. 411). ¿Será que Spinoza alcanzó en su filosofía algo que excede todo límite temporal? En cierto sentido, sí. Pero sería un error manifiesto creer que el carácter perenne del spinozismo descansa en una filosofía desentendida de las condiciones de la duración.

Por el contrario, es en esta vida que sentimos y experimentamos que somos eternos (2004, p. 409); son las cosas temporales las que podemos contemplar desde la perspectiva de la eternidad. En palabras de Spinoza, “cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios” (2004, p. 410). Por ello, pretender caracterizar la peculiaridad del spinozismo por vía de una apresurada concepción de la eternidad amenazaría con ocultar las razones por las cuales Spinoza es *hoy* contemporáneo. Además, una oposición demasiado rígida entre el tiempo y la eternidad diluiría la relevancia de la propia cronología que conduce a la situación actual.

¿Rechazar entonces el recurso de lo eterno? Ello tampoco sería posible sin mutilar el sistema. Se trata, más bien, de hacer converger la particular articulación entre tiempo y eternidad con las especificidades de la apropiación contemporánea de Spinoza. Así, el problema que afrontamos podría enunciarse de la siguiente manera: Es un hecho que la filosofía de Spinoza es hoy en día actual, ella incluso parece ser cada vez *más* actual, al punto que es nuestro tiempo el que queda, en cierto sentido,

*retrasado* frente a la potencia spinozista que actualiza. Sucede como si, al atender uno u otro aspecto de su pensamiento, nos volviésemos incapaces de agotar las potencialidades que allí anidan; como si el propio spinozismo fuese un efecto que desbarata la linealidad de la historia bajo una modalidad que, sin rechazarla, necesariamente la complejiza. ¿Dónde situar entonces la originalidad del spinozismo? ¿Cómo anudar lo intemporal, lo intempestivo y lo contemporáneo? Es en la forma de abordar estas preguntas que se juega la perspectiva del presente trabajo, pues no se tratará aquí de resolver el problema sino tan solo de desarrollarlo hasta entrever sus posibles efectos sobre nuestro tiempo y su porvenir.

Tal perspectiva –cabe aclararlo– no implica una renuncia a la posibilidad de dar cuenta de aquella originalidad. Como han señalado numerosos comentaristas, es la preponderancia de la causa inmanente lo que permite al sistema spinozista vincular de un modo singular el tiempo y la eternidad (Deleuze, 1999; Moreau, 1994). Más aún, siendo que un gran filósofo es quien otorga a las cosas una nueva distribución, nuestra hipótesis consiste en afirmar que la lógica del spinozismo es a tal punto original que se resiste a ser aprehendida en esquemas que no son los suyos. Ello explicaría, según creemos, su anómalo comportamiento histórico, siempre de vuelta y siempre inagotada, siempre (in)actual.

Sin duda, es solo comprendiendo cómo un pensador transforma su pasado que se vuelve posible elaborar cierta medida de la novedad que su pensamiento inyecta al mundo. Sin embargo, tal como afirma Cherniavsky (2017), “la originalidad, en filosofía y en general, no se confunde con la novedad, la cual se define exclusivamente respecto de un estado de cosas anterior” (p. 13). Si la originalidad es la que permite a una filosofía dialogar en el tiempo, adelantándose a objeciones ulteriores o inaugurando para el futuro paradigmas alternativos, la novedad permanece como un mero enunciado especulativo cuya potencia permanece inactualizada. En este sentido, ya que nuestro problema no concierne tanto las causas de la originalidad spinoziana como sus efectos, a continuación buscaremos evaluar la actualidad de Spinoza según su efecto en tres registros, correspondientes cada uno a las diferentes dimensiones del tiempo: futuro, presente y pasado.

## Actualidad de lo eterno: Spinoza futuro

Debemos comenzar por algunas aclaraciones terminológicas, pues lo que está en juego son los distintos aspectos y razones de la actualidad de Spinoza. Como es sabido, hacia el final de la *Ética* (específicamente en el escolio de la proposición 29 de *Ética V*), nuestro filósofo explica que concebimos las cosas actuales de dos maneras:

o bien en cuanto concebimos que existen en relación a un tiempo y lugar determinado, o bien en cuanto concebimos que están contenidas en Dios y se siguen unas de otras en virtud de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que se conciben como verdaderas o reales de esta segunda manera, las concebimos desde la perspectiva de la eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios (Spinoza, 2004, p. 413).

En principio, es de notar que ambas perspectivas no parecen presentarse en una relación de jerarquía. Se asiste, en su lugar, a una suerte de articulación por la que se pasa de un sentido al otro, ambos reales y verdaderos. Sin duda, la perspectiva de la eternidad detenta un privilegio que explica su lugar hacia el final de la obra, coronando como un raro tesoro el arduo camino que le antecede. Pero una de las varias características que hacen a la dificultad de esta obra radica justamente en sus numerosas articulaciones, en sus puentes y en sus saltos, en sus recapitulaciones y precipitaciones: una trama compleja que la linealidad del relato consigue remontar solo de a un trecho por vez.

Si, como imaginaba Deleuze (1993), la *Ética* es un río ora calmado ora caudaloso, dividido en mil vertientes que se reúnen hacia el final, nos encontraríamos aquí en una suerte de salto, verdadera catarata donde el caudal despega del cauce. Luego de la proposición 20 de este capítulo final, Spinoza pasa a considerar lo que “atañe a la duración del alma, considerada esta sin relación al cuerpo” (2004, p. 406). De haberse detenido ahí, ¿podría decirse que era suficiente? En este punto de inflexión se resume ni más ni menos que el íntegro propósito de la obra: la demostración del poder del alma contra las pasiones que arrebatan nuestra potencia.

Si aquí Spinoza considera ya concluido el desarrollo de “todo lo que respecta a esta vida presente” (2004, p. 406), ¿era imprescindible ir más allá? Debemos afirmar

que sí, pues entre las proposiciones 14 y 20 de *Ética V* el amor intelectual a Dios ha emergido como el afecto más estable, el único bien al que la razón puede tender sin verse turbada por la necesaria fluctuación del ánimo. Por ello, si bien este amor no requiere reciprocidad, ofrece al alma la posibilidad de poseer plenamente la potencia que la constituye.

La siguiente proposición inaugura el último trecho de la obra con una advertencia frontal, como si Spinoza se aprontase a despejar el riesgo de una interpretación demasiado común. Más allá del cuerpo, dice entonces, nada hay que el alma pueda imaginar; el alma no es más que la idea que expresa la existencia actual de un cuerpo y ella solo concibe como actuales las afecciones del cuerpo mientras éste dura. Sin embargo, dice Spinoza a continuación, “en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad” (2004, p. 407).

De aquí en adelante, Spinoza procederá con esta lógica de doble pinza que no libera un atisbo de eternidad para el alma sin al mismo tiempo conjurar todo más allá para su vida. La famosa frase *no dejamos de sentir y experimentar que somos eternos* viene a comprobar en el ámbito de la experiencia la idea de que, no obstante lo anterior, “el alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno” (2004, p. 408). En la medida en que no se trata de la eternidad sin más, sino de una *especie* de eternidad, parecería que la importancia de esta experiencia es inversamente proporcional al tiempo que Spinoza dedica a explicarla.

Anunciada desde el último escolio de la proposición 11 de *Ética II*, la ciencia intuitiva que corresponde a la perspectiva de la eternidad no deja de sobrevolar virtualmente todo el sistema, aunque sólo emerja hacia el final, cuando el alma contempla la verdad de la esencia de su cuerpo. Ya que la mayor parte de la *Ética* adopta el punto de vista del segundo género de conocimiento –el de las nociones comunes– el carácter crucial y acotado del tercer género no puede sino rodearse de un halo de misterio. Se diría que, aunque ya estaba ahí desde siempre, alcanzarlo requiere, dada su esquiva naturaleza, siempre un esfuerzo suplementario. ¿Y no es

acaso todo suplemento por definición prescindible? Pero, tal como la pincelada final de una obra maestra, su función es crucial para que el conjunto se sostenga y alcance el apogeo. En virtud de ello es comprensible que Spinoza se valga también de definiciones negativas, desvinculando una y otra vez la experiencia de la eternidad de toda imaginación religiosa, ya que “no puede ocurrir que nos acordemos de haber existido antes del cuerpo, supuesto que de ello no hay en el cuerpo vestigio alguno” (2004, p. 408).

En definitiva, el texto no deja dudas respecto de la existencia de un hiato entre ambos sentidos de la actualidad, pues “la eternidad no puede definirse por el tiempo, ni puede tener con él ninguna relación” (2004, p. 409). Sin embargo, este hiato cambia de sentido cuando deja de ser interpretado religiosamente como la huella de una trascendencia divina. En este sentido, la reiterada necesidad de diferenciarse de la religión, *¿no atestigua también un terreno común, una zona de conflicto donde la filosofía disputa, si no la misma salvación del alma, al menos el contexto necesario para darle sentido?* Tal como afirmará más adelante Spinoza, basta atender la opinión del común de los hombres para ver que ellos son conscientes de la eternidad del alma, “pero la confunden con la duración” y la atribuyen a la imaginación, o sea, a la memoria que creen que permanece después de la muerte (2004, p. 418).

Que la religión pertenezca por completo al primer género de conocimiento –es decir, el de los signos inadecuados de la imaginación– no implica que no haya una religión del segundo género: la religión de las nociones comunes universales profesada por Cristo, que Spinoza desarrolla justamente entre las proposiciones 14 y 20 de EV<sub>1</sub>. La religión del tercer género, si cabe tal expresión, debería ser por su parte capaz de articular las anteriores, ubicando a cada una en el nivel de actualidad que le corresponde según el modo de percepción que ofrecen al alma<sup>2</sup>.

La doble articulación de la actualidad se explica entonces de la siguiente manera. En principio, el alma dura y es definida por un cierto tiempo “en cuanto que

---

1 También es la religión de Salomón, indicada en el tercer apartado del cuarto capítulo del *Tratado Teológico-político* (Spinoza, 2012, p. 149)

2 Recordemos que, a pesar de sus intentos por enmendar la imaginación, Spinoza no le concede falsedad: “las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir, que el alma no yerra por imaginar” (Spinoza, 2004, p. 142).

implica la existencia actual del cuerpo” (2004, p. 409). Ahora bien, aquella “idea que expresa la esencia del cuerpo desde la perspectiva de la eternidad es (...) un determinado modo de pensar que pertenece a la esencia del alma” (2004, p. 409). En sentido estricto, ella sólo contempla desde esta perspectiva la idea de la esencia de su cuerpo; esta eternidad que el alma descubre en su esencia no es la suya ni la de su cuerpo en tanto modos existentes. Ni siquiera es la de su esencia, que tampoco posee una existencia independiente. Se trata, en rigor, de la *eternidad de la verdad de la esencia*, es decir, de la eternidad de su definición tal como es comprendida en Dios (Cherniavsky, 2017, p. 138).

A partir de este descubrimiento, las cosas adquieren un nuevo brillo, pues se vuelve al menos posible contemplarlas tal como se encuentran en Dios. Sin embargo, el éxtasis que conlleva evadirse de los límites de la duración y compartir la perspectiva divina no deja subsistir al alma sin arrojarla de vuelta al mundo, donde Dios mismo se concreta. En este punto de fulgor algo parece ser arrebatado a la muerte: cuanto mayor es el conocimiento claro y distinto del alma, es decir, cuanto más se entiende como parte necesaria de aquel individuo infinito y necesario que es la Naturaleza, la parte del alma que muere con el cuerpo deviene menor y la muerte deviene por tanto menos nociva (Spinoza, 2004, p. 422). La experiencia de la eternidad pone así en suspenso el extenso dominio de la temporalidad local, fundada en la experiencia del cuerpo. Pero la singularidad de este gesto no radica en eliminar esta experiencia sino, por el contrario, en potenciarla cambiando la proporción de tiempo y eternidad con la que necesariamente se construye su trama. Así, esta suspensión no se aleja del mundo de las cosas sin revelar en él una nueva fuerza capaz de experimentar aquello que *ya estaba ahí*. Tal como dice Spinoza en el escolio de la proposición 33 de *Ética V*, si bien en algún momento de nuestra vida comenzamos a esforzarnos por atener la perspectiva de la eternidad, este comienzo temporal deviene una ficción una vez que experimentamos el amor intelectual a Dios; tal eternidad nos entrega una alegría ilimitada cuyo goce refleja las perfecciones que el alma ya desde siempre poseía (2004, p. 417).



Según creemos, la originalidad del pensamiento de Spinoza se deja entrever en esta torsión según la cual Dios –irreductible a una colección de cosas individuadas, sean estas finitas o infinitas– es reabsorbido en lo singular sin dejar por ello huella alguna de negatividad o trascendencia. La consumación de la inmanencia absoluta depende entonces de la posibilidad de esta articulación de perspectivas, de esta suerte de plano de dos caras que no cesan de volverse y envolverse una sobre la otra, una dentro de la otra, recorridas ambas por el vaivén entre los movimientos relativos de la duración y la velocidad absoluta que la intuición de las esencias imprime en lo finito.

Para no falsear su naturaleza, es importante no atribuir esta inmanencia a ninguna instancia superior, no derivarla ni fundarla: “En Spinoza, la inmanencia no lo es *a* la substancia, sino que la substancia y los modos son en la inmanencia”. (Deleuze, 2008, p. 234). Sólo así se logra captar la particular lógica de la inmanencia, donde la diferencia no implica negación, ni la negación implica falta de ser<sup>3</sup>.

Entre varios ejemplos, podemos considerar el abordaje al concepto de Vida que Spinoza ofrece en sus *Pensamiento Metafísicos*. Igualado con aquello que en la *Ética* será llamado *conatus*, es decir, la fuerza con la que las cosas perseveran en su ser, la noción de vida articula dos sentidos posibles según se atribuya a Dios o a los modos finitos. Mientras que Dios es la vida, las cosas *poseen* la vida, pues en su finitud pueden ganarla y perderla (Spinoza, 2006, p. 274). En tanto nacen y mueren, las cosas se distinguen de la Vida de Dios, es decir, de la fuerza por la que ellas mismas son lo que son. Pero, al mismo tiempo, esta vida no se distingue de la infinita sucesión de cosas que ella misma anima. En la lógica de la inmanencia, siempre hay un término que se distingue de otro, sin que éste se distinga de aquél: las criaturas se distinguen de Dios como los efectos de las causas, pero Dios como causa no se distingue de la totalidad de sus efectos. La distinción real entre esencias de modo y esencia divina no contradice una concepción unívoca del ser (Deleuze, 1999, p. 56).

Ahora bien, creer que tal liberación de la causa inmanente ha caído del cielo o ha aparecido hecha en la cabeza de Spinoza sería condenarla a una inaprehensibilidad propia de otro tipo de trascendencia. Lo novedoso de esta doctrina sólo puede ser

---

<sup>3</sup> Respecto a la relación entre determinación y negación en Spinoza, así como su diferencia respecto a Hegel, cf. (Macherey, 2006).

medido de cara a la tradición en la que abreva y transforma. Siguiendo a (Deleuze, 1999, pp. 164-180), esta tradición puede señalarse brevemente como aquella corriente neoplatónica que desde el Medioevo –pero sobre todo en el Renacimiento– enarbola el concepto de *expresión* para describir la relación entre Dios y las criaturas, liberando progresivamente la causa inmanente de su subordinación metafísica a otros tipos de causalidad, como ser la emanativa o analógica. Es cierto que, como ha señalado (Macherey, 1998, p. 48), el sustantivo *expressio* no aparece en el texto de la *Ética*, sino tan solo el verbo *exprimere*. Pero sucede que la expresión se declina en unos verbos correlativos, *explicare* e *involvere*, ellos sí fundamentales para el vocabulario de Spinoza. Es así que la idea de expresión, si bien no es objeto de definición ni demostración por parte de Spinoza, constituye el medio impensado que permite situar los movimientos de su pensamiento.

Al valerse de estos verbos, Spinoza daría cuenta de su pertenencia a una tradición de origen neoplatónico, una tradición “siempre acusada de panteísmo” (Deleuze, 1999, p. 12) para la cual la noción de *complicatio* expresa la inmanencia entre Dios y el mundo. En esta línea, bastarían los nombres de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno para evaluar las necesarias negociaciones y los inevitables peligros que una filosofía de la inmanencia parece acarrear respecto a la organización jerárquica de la teología. La novedad de Spinoza emerge entonces como tributaria de una tradición que a su vez renueva. En palabras de Deleuze:

Queda que tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo, de abrirle vías totalmente nuevas, alejadas de la de la emanación, incluso si ambos temas coexistían. También de la emanación diremos, pues, que no es apta para hacernos comprender la idea de expresión. Al contrario, es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza, en particular cómo la causa emanativa tendió más y más a convertirse en causa inmanente (Deleuze, 1999, p. 387).

Si bien nuestro interés no consiste aquí en profundizar la compleja historia de esta operación sobre la tradición, debemos señalar que ya desde su temprano *Tratado breve*, Spinoza postulaba la causa inmanente como la más apropiada para explicar la naturaleza de Dios<sup>4</sup>. Así, desde el comienzo de su labor filosófica, Spinoza y su círculo

---

<sup>4</sup> “La causa más libre y la que, a su juicio, mejor conviene a Dios, es la causa inmanente” (Spinoza, 1990, p. 48).

se inscriben en lo que ha sido llamado un panteísmo utópico de raigambre renacentista (Negri, 2015). Al rechazar el hiato entre razón y divinidad, este panteísmo se propone alcanzar el bien supremo de la unión con Dios a través del conocimiento metafísico de la causa mediante la cual Dios permanece en sus criaturas. Pero, lejos de un misticismo ascético y solitario, la búsqueda de este bien supremo se revela –al menos desde el inconcluso *Tratado de la reforma del entendimiento*– como una tarea eminentemente comunitaria. En un reconocido pasaje, Spinoza afirma que, para alcanzar el fin al que tiende, es decir, “gozar eternamente de una alegría continua y suprema” (Spinoza, 2006, p. 77), ha de procurar que muchos la adquieran también: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo” (2006, p. 77). Unas líneas más adelante, nuestro autor se lamenta de que los hombres no sean capaces de encontrar la paz necesaria para reflexionar sobre su salvación “a causa de la condición de las cosas humanas que, como ya he explicado, es totalmente variable” (2006, pp. 95-96)

Así, aquello que comienza siendo un obstáculo termina por ocupar un lugar central, y a medida que el carácter social y político de esta búsqueda emerge con mayor nitidez, es el propio sistema el que debe ampliar su espectro y abocarse a las especificidades de la sociedad y la política. Prueba de esta imperiosa necesidad es, claro está, la interrupción en 1665 de la redacción de la *Ética* para comenzar el *Tratado teológico-político*, un texto sobre la Sagrada Escritura cuyo objetivo explícito es intervenir en la álgida disputa entre liberales y calvinistas.

Durante mucho tiempo, este *detour* político de la obra de Spinoza fue menospreciado en relación al objetivo –en apariencia más loable e intemporal– de la *Ética*. La inherente dificultad de otorgar coherencia a estos dos frentes del spinozismo podría manifestarse en la tensión entre las nociones de multitud y hombre libre, es decir, entre los sujetos que protagonizan el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, por un lado, y la *Ética* por el otro. Hemos señalado, no obstante, que la obra de Spinoza articula distintos aspectos de la inmanencia entre Dios y la Naturaleza, anidándolos uno dentro del otro. No hay, en principio, razones para suponer contradicciones o rupturas si estas dimensiones heterogéneas se encuentran

atravesadas por un mismo plano de inmanencia, encordadas por un trayecto sinuoso pero común.

En su disputa con la religión, el proyecto spinozista de sedimentar bajo la perspectiva de la eternidad una alegría suprema y constante cumple a su manera el proyecto intemporal de la filosofía: gestar una vida que merezca ser vivida según sus propios criterios inmanentes. Una vida que alcance su máxima potencia en el límite de lo que puede experimentar con el alma y con el cuerpo. Puede que este aspecto clásico sea uno de los más anacrónicos y perennes del legado spinozista. ¿Quién, si no por tristeza, afirmarí­a que la búsqueda de la felicidad no es una invariante universal de los seres vivos?

En una época como la nuestra, repleta de bienes inconstantes, pletórica de potencias malgastadas, abusos e injusticias, la posibilidad de experimentar una felicidad de este tipo aparece como un reclamo excesivo. Si como modos finitos pretendemos el derecho a la perspectiva de la eternidad, ¿cómo alojarla en nuestro mundo sin que se convierta en una suerte de promesa profética de futuro? Si la verdad y lo eterno habilitan el deseo de otros futuros para nuestra vida, ello se debe a la liberación de una potencia que ya poseíamos, entramada y diseminada en los vaivenes de la duración, es cierto, pero ahora susceptible de alcanzar otra perspectiva sobre sí misma para actuar sobre la propia trama infinita que la constituye. En efecto, si frente al estado del mundo experimentamos hoy tanta tristeza, ¿no será debido a que somos también capaces de sentir y experimentar la beatitud? ¿No hay allí al menos una razón para resistir al presente y un impulso capaz de subvertirlo?

A partir de esto, creemos que el suplemento final del spinozismo podría también ser apreciado mediante la categoría de lo intempestivo. Y es que, recordando las palabras de Nietzsche (1999): "(...) en las más pequeñas y grandes dichas hay algo que hace que la felicidad sea tal: (...) la capacidad de poder sentir de manera no histórica, abstrayéndose de toda duración" (p. 42). Pero lo intempestivo no es una negación del presente sino el esfuerzo por "actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro" (p. 39). Así, según hemos intentado demostrar, la preocupación spinozista por la fruición de lo eterno no implica

desentenderse de las condiciones del presente. Por el contrario, ella permite tender un plano de inmanencia donde la singular trama del mundo emerge bajo la luz de la necesidad, la singularidad y la interconexión, lo que rectifica las condiciones necesarias para actuar (y padecer) sobre ella.

Con el rechazo de toda concepción trascendente, la inmanencia spinozista habilita así una perspectiva apta para desnaturalizar lo que se presenta como dado a la imaginación, transformando el pensamiento en una herramienta capaz de explorar la potencia de lo que existe. Por eso, para completar nuestra caracterización de los sentidos de lo actual, es necesario cambiar ahora de perspectiva y pasar revista de cómo las lecturas contemporáneas de Spinoza han ido buscando y despejando esta potencia intempestiva.

### **Actualidad del presente: breve historia de las lecturas contemporáneas de Spinoza**

Según el historiador de la filosofía y director de la edición francesa de las obras completas de Spinoza, Pierre-François Moreau, la lectura spinozista ha conocido tres revoluciones modernas. A partir de los años 60 se sucedieron en Europa una revolución filológica y otra filosófica, pero hoy en día nos encontramos en un tercer momento, ya no limitado a un campo específico del saber (Séverac & Suhamy, 2009). La conexión entre estas tres revoluciones es significativa para nuestro problema, pues da pruebas de una solución de continuidad entre el ejercicio de la historia de la filosofía y el porvenir de las ciencias en general.

Mientras Spinoza era explicado mediante el recurso a un contexto distinto al suyo (sea éste cartesiano o neo-platónico), su originalidad —explica Moreau— permanecía disimulada tras una apariencia bizarra que en definitiva terminaba por transformar la comprensión del texto (Séverac & Suhamy, 2009, p. 2). Gracias a los progresos en el conocimiento del latín de Spinoza, los traductores y traductoras son ahora más capaces de leerlo en sus propios términos. Ello no quiere decir que el texto se encuentre a salvo de disputas, ni que la traducción logre romper con la interpretación. Sin embargo, gracias al trabajo filosófico de autores como Gueroult,

Matheron o Deleuze, podría decirse que nuestra lectura ha devenido un poco más sensible a la originalidad del texto. Las divergencias con Descartes, por tomar un ejemplo, ya no se nos aparecen como un error sino más bien como una consecuencia necesaria de su pensamiento pues, al tomar en serio a un autor y buscar su originalidad, también es necesario tomarlo “en lo que puede tener excesivo, sorprendente e incluso repulsivo” (Séverac & Suhamy, 2009, p. 2). Es por estas razones que ahora, a partir de la re-lectura constante y con la certeza de una originalidad inherente, nos encontramos ya habilitados a “leer a Spinoza fuera de Spinoza”, es decir, a comprobar que su método funciona para comprender objetos diferentes a los que él en un principio investigó (Séverac & Suhamy, 2009, p. 5).

Tomemos por un momento el caso de las ciencias sociales. Si resulta hoy paradigmático es por que ilustra claramente esta equívoca situación según la cual el encuentro contemporáneo con Spinoza es a la vez azaroso y necesario, fortuito e inevitable. En tanto el presente se esfuerza por tender un puente hacia el pasado, busca generar un encuentro que de hecho no tuvo lugar. En este sentido, tal como indican Citton y Lordon (2010), ¿quién creería que las ciencias sociales habrían de volverse hacia un autor famoso por su naturalismo determinista, anti-humanismo teórico y anti-individualismo metodológico? Podría decirse, no obstante, que todo estaba preparado de antemano por el propio Spinoza, cuyo sistema metafísico se alinea íntegramente tras un proyecto ético donde los aspectos –diríamos hoy– sociológicos, antropológicos, económicos, políticos e históricos se vuelven el corazón del problema. Por eso, al encontrarse antes de la división disciplinar que opondría las ciencias sociales a las naturales, Spinoza nos presenta un punto de vista transdisciplinar e integrador que, una vez adoptado, renueva por completo la perspectiva de la investigación. Al actualizar el potencial para las ciencias sociales del spinozismo, las propias ciencias sociales se vuelven irreversiblemente spinozistas. Tal como afirman Citton y Lordon (2010), “la filosofía de Spinoza no sólo podría haber sido decisiva en la constitución de las ciencias sociales, sino que también puede proporcionar hoy un marco de referencia capaz de revitalizar el pensamiento actual” (p. 2). A partir del encuentro con Spinoza, las ciencias sociales experimentan entonces

una extrañeza y una proximidad que habilita no sólo nuevos modelos explicativos sino, como sugiere Moreau, nuevos fenómenos a explicar (Séverac & Suhamy, 2009, p. 6).

Pero, ¿qué ha debido suceder para que el spinozismo devenga hoy a tal punto productivo? De la lista de disciplinas que hemos mencionado, la política y la historia se distinguen de las demás por su antigüedad. Aunque es evidente que de ellas no cabría decir que Spinoza las ha anticipado, su tratamiento por parte de nuestro autor otorga la plena posibilidad de reconocernos contemporáneos a su texto, es decir, la posibilidad de experimentar en qué medida compartimos todavía los mismos relatos históricos y estructuras políticas que su obra analiza. La preocupación por las leyes que gobiernan la sociedad civil puede variar en sus matices, métodos y contextos, pero permanece en este sentido por completo actual.

Ahora bien, si la lectura política de Spinoza tuvo que abrirse camino en la historia, conquistando el terreno que otras lecturas minimizaban, quizás ello se deba a que estas posibilidades de lectura representan un problema interno al sistema. Si la teoría política spinozista es potencialmente confusa es porque, al mismo tiempo que identifica la democracia como la mejor forma de gobierno, no considera que sea la indicada para cualquier contexto social. ¿Es que Spinoza poseía dos filosofías, como sugería Yovel (1989), en la línea ya inaugurada por Strauss (1996)? ¿O es que acaso no lo hemos terminado de comprender?

Para forjar una tradición, una línea de lectura reclama un esfuerzo teórico que, si bien no se distingue del impulso subterráneo que recupera, implica también numerosas operaciones destinadas a desentrañar las potencialidades del texto. Dado nuestro objetivo, es necesario analizar la deriva de estas lecturas como un signo de aquella inherente singularidad que pone el texto en constante movimiento. En este sentido, si el redescubrimiento de la política y la historia en la obra de Spinoza marcaron a fuego el porvenir de las lecturas contemporáneas, fue sin duda en virtud del momento histórico y político en el que advino: las protestas del 68-69 (de la Primavera de Praga a la masacre de Tlatelolco, del Mayo francés al Cordobazo) cuyo carácter desbordante y participativo advino bajo la forma de una cesura generacional. Cuando varios elementos conspiran para desencadenar un mismo acontecimiento,

cuando la historia es herida en su presente y por un instante el rumbo que parecía fijado para su camino se suspende, emerge entonces una suerte de “aire de los tiempos” donde ya no sé sabe qué se encuentra antes y qué después. Así, sea efecto de una necesidad de renovación o causa de la misma, este “nuevo Spinoza” (Montag & Stolze, 1997) emerge a finales de los 60 en los trabajos de Matheron, Deleuze y Gueroult; ellos inauguran aquella revolución filosófica donde teoría y práctica ya no aceptan la clásica división disciplinar. No es que Spinoza advenga como una mera inspiración revolucionaria (aunque sus conceptos puedan ser entendidos como verdaderos gritos de guerra) sino que, como habremos de ver, una renovada atención por el texto libera las herramientas teóricas necesarias para una crítica transformadora del presente.

El método estructural-genético que Gueroult aplica al estudio de la *Ética* es en este sentido ejemplar. Atendiendo al orden de razones interno al texto, “funda el estudio verdaderamente científico del spinozismo” (Deleuze, 2005, p. 203). En la introducción a su denso y exhaustivo trabajo, Gueroult comienza señalando el singular lugar de Spinoza en la historia de la filosofía. Por un lado –dice allí– su pensamiento expresa los dos trazos fundamentales del “hombre occidental: la sed de comprensión y el amor a la libertad” (Gueroult, 1969, p. 9). Pero la forma en que lleva a cabo este afán supera las tradicionales divisiones que darían a su proyecto un marco de inteligibilidad reconocible. “Paradójicamente, la racionalidad, que arruina lo sobrenatural en provecho de un naturalismo integral, colma aquí la religiosidad (...) con una mística sin misterio” (Gueroult, 1969, p. 9). Para Gueroult, sucede como si Spinoza, al satisfacer las exigencias tanto del cerebro como del corazón, señalase una fractura que el pensamiento occidental no puede terminar de reconocer.

De entre las numerosas novedades interpretativas que la obra de Gueroult supone, quizás la más significativa radique en la relación entre la potencia y la esencia divinas. Para terminar de dar por tierra las interpretaciones idealistas (propias del renacimiento romántico de Spinoza en Alemania) es necesario comprender que “[e]l enlace riguroso de la esencia y la potencia excluye que las esencias sean como modelos en un entendimiento creador y la potencia como la fuerza desnuda de una



voluntad creadora” (Deleuze, 2005, p. 201). Tal enlace no puede ser comprendido si se invierte la fórmula de la proposición 34 de *Ética* I, donde Spinoza afirma que la potencia de Dios es su esencia misma. Al afirmar –en sentido inverso– que la esencia de Dios no es otra cosa que su potencia, autores como Brochard o Mallet (contra quienes Gueroult argumenta) habrían asimilado el Dios de Spinoza al Jehová hebraico que crea el mundo a partir de una pura potencia desnuda. Gueroult demuestra que, leída en su contexto, la fórmula de Spinoza no enuncia una pura identidad reversible. Para ello recuerda que, a diferencia de los atributos, la potencia es uno de los “propios” de Dios, como lo son también la *causa sui*, la eternidad, la infinitud, la indivisibilidad o la vida. Los propios no constituyen la esencia divina, más bien resultan de ella; su particularidad radica en que, si bien no constituyen la naturaleza de una cosa, “son aquello sin lo cual la cosa no sería lo que es” (Gueroult, 1969, p. 379). Si puede decirse que Dios es su potencia, es en la misma medida en que del círculo puede decirse que es la equidistancia de todos los puntos de una curva a un punto llamado centro, aunque ello no sea más que una propiedad resultante de la constitución del círculo y no aquello por lo cual el círculo es constituido (Gueroult, 1969, p. 380). Lo que está en juego en esta sutil diferencia no es poco: en lugar de afirmar que Dios es potencia, o bien de definir su ser por su potencia, se trata de establecer qué es esta potencia infinita. Se trata de mostrar que, dado que es a partir de su esencia que Dios posee su potencia, ella no puede ser otra cosa que lo que la necesidad interna de esta misma esencia la determina a ser. En términos más simples, si la potencia de Dios se reduce a su esencia, también ella se reduce a la necesaria inteligibilidad inscrita en su definición. Es cierto que allí donde está la potencia está el ser divino, pero es por eso mismo que también allí se encuentra su esencia. Olvidando estas distinciones se invierte la doctrina, la potencia se libera de la necesidad y la inteligibilidad de la esencia retrocede, abriendo la vía al libre arbitrio y a la incomprendibilidad de Dios (Gueroult, 1969, p. 380).

Podría pensarse que nos hemos detenido en una minucia exagerada. Sin embargo, sus consecuencias nos conducen de manera directa a la originalidad de Spinoza y su contemporánea productividad en los ámbitos de la política y la historia. La

confusión de la potencia divina con la de los reyes es una de las supersticiones que Spinoza no cesa de denunciar, tanto por su falsedad como por sus implicancias políticas. En este sentido, el esfuerzo de Gueroult por corregir esta interpretación es también un argumento de peso en favor de la imbricación de lo teórico y lo político y, por tanto, de la coherencia del proyecto de Spinoza.

Según desarrollamos en la sección anterior, es la noción de *expresión* la que permite ubicar a Spinoza en el marco de una extensa tradición y asimismo medir su novedad de cara a esta historia. Ello fue puesto de manifiesto sobre todo por Deleuze, quien en 1968 publicó otro de los textos fundamentales para el spinozismo moderno: *Spinoza y el problema de la expresión*. Desde allí hasta el final de su obra, Deleuze ha insistido en la radical diferencia entre los regímenes de la expresión y la revelación por signos (Deleuze, 1993; 1999, p. 50; 2008, p. 253). Esta diferencia indica el campo de batalla entre filosofía y teología que Spinoza desencadena al disputar a la religión el sentido de sus principales conceptos. Se vuelve pertinente, entonces, adentrarnos en un problema que, por su parte, la filosofía árabe, judía y cristiana ha afrontado en numerosas ocasiones: el problema de los nombres de Dios. En tanto éstos son manifestaciones bajo las cuales Dios se da a conocer, cabe preguntarse si, a partir de ellos, lo que puede afirmarse de Dios como causa puede afirmarse de él como esencia (Deleuze, 1999, p. 47). La lógica de la expresión permite combinar matices heterogéneos: según la vertiente de la teología negativa, se admite que ciertas propiedades designen inmanente y positivamente a Dios como causa, pero sólo de manera negativa y trascendente pueden referir a su esencia. Una teología como la de Santo Tomás funda, por su parte, reglas más bien positivas en un tratamiento analógico de las propiedades que, existentes en las criaturas, preexisten en Dios según una modalidad más elevada, conveniente a la sustancia divina. Spinoza aborda también este problema, pero lo renueva por completo, pues afirma que la mayor parte de las propiedades que la tradición ha atribuido a Dios –eternidad, unidad, razón, perfección, etc.– no expresan la naturaleza de Dios, ni positiva ni negativamente. En palabras de Deleuze:

Que la naturaleza de Dios jamás ha sido definida, porque siempre ha sido confundida con las «propiedades», es una de las tesis principales de Spinoza. Ella explica su

actitud con respecto a los teólogos. Pero los filósofos han seguido la teología: Descartes mismo cree que la naturaleza de Dios consiste en lo infinitamente perfecto. Lo infinitamente perfecto, sin embargo, no es sino una modalidad de lo que constituye la naturaleza divina. Sólo los atributos en el verdadero sentido de la palabra, el pensamiento, lo extenso, son los elementos constituyentes de Dios, sus expresiones constitutivas (...) (Deleuze, 1999, p. 48).

Ante la pregunta de por qué nadie fue capaz de descubrir la naturaleza de Dios sin atenerse a sus propiedades, Spinoza es consciente de su originalidad cuando afirma que hasta entonces no se contaba con un método histórico y crítico para interpretar las Escrituras (Spinoza, 2012, p. 222). Este método, expuesto sobre todo en el capítulo 7 del *Tratado teológico-político*, implica también atenerse al texto y sus condiciones internas, pues llama a leer las Escrituras sin atribuirles nada que no pueda ser constatado por su propia historia. También aconseja un conocimiento minucioso de la lengua en la que han sido escritos, un cotejo de las apariciones de un mismo tema en diferentes escritos, así como un crucial llamado a no confundir el sentido y la verdad de las palabras de los profetas (cuya vida, por otra parte, debe ser contextualizada a fin de no proyectar sobre ellas razonamientos propios). A partir de este análisis, la finalidad de la Escritura es determinada y, por ello mismo, arrebatada del uso político de monarcas y teólogos.

La Escritura procede entonces por signos variables que denominan extrínsecamente a Dios para garantizar mandamientos y enseñanzas morales. Si bien puede designar algunos propios, su finalidad meramente práctica no requiere expresar los atributos divinos. Es el conocimiento natural el que implica el conocimiento de Dios, pues supone estos atributos que nos constituyen: pensamiento y extensión. Como dice Deleuze (1999): “Los únicos nombres expresivos de Dios, las únicas expresiones divinas son, pues, los atributos: formas comunes que se afirman de la substancia y de los modos” (p. 52). Ahora bien, si Spinoza se contentase con señalar la irreductibilidad de la revelación y la expresión, si su empresa fuera meramente la de oponer un bando contra el otro y persuadirnos de elegir su lado, es seguro que su efecto sobre la historia no hubiese sido tan complejo y productivo. Pues se trata, para él, de explicar las ilusiones propias de los signos y concederles su relativa verdad. Se trata de disputar con la teología y sus intereses políticos, es cierto, pero en su propio

campo, al punto de arrebatarse el terreno a fuerza de filosofar y reconocer que no hay más que un solo terreno posible: el de la vida actual.

Aquella subordinación de la potencia a la esencia funda entonces el racionalismo absoluto en lo que tiene de excesivo y sorprendente: la afirmación de la inteligibilidad de Dios como un criterio desde donde purgar el alma de la superstición y encaminarse a la salvación. ¿Un verdadero acto de fe, como diría Gueroult? Sospechamos que se trata de algo más pues, aún en nuestro tiempo, cuando el lenguaje religioso ha perdido en buena medida la pregnancia que le era propia en el siglo XVII, ello todavía produce efectos que nos fuerzan a pensar. En palabras de Abdo Ferez (2019):

Esta subordinación de la potencia a la esencia invalidaba la hipótesis de un Dios creador *ex nihilo*, a la vez que abría la posibilidad de la heterogénesis, de la génesis de lo distinto. Posibilidad de diferencia dada por la infinitud de la esencia divina. La filosofía de Spinoza, así leída, eliminaba a la vez los conceptos de totalidad cerrada y mismidad y postulaba la auto-diferenciación, desde siempre ya, de la sustancia divina, expuesta en la diferencia real de sus atributos infinitos (p. 15).

Más cercano a nuestro tiempo, fue Moreau quien, en su célebre *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (1994), matizó en algunos aspectos la senda de Gueroult. Compartiendo la acertada idea de que la inteligibilidad del sistema radica en su estructura, Moreau busca más bien explicarla a partir del orden de su constitución y no sólo el de su organización. En Gueroult, eran las estructuras las que, definidas como orden de razones internas al texto, permitían comparar diferentes estados del sistema para juzgar su evolución o diferencia. Pero al proponerse “reevaluar el estatuto de la experiencia en el pensamiento spinozista” (Moreau, 1994, p. v), Moreau focaliza un elemento que, aún presente desde el principio hasta el final de la obra de Spinoza, fue desapercibido en virtud de la aparente racionalidad del sistema. Si bien es la matemática la que establece el modelo de inteligibilidad mediante el método geométrico, reducir su explicación al análisis estructural minimiza –para Moreau– una serie de posibilidades lógicas del sistema que emergerían más bien en la historia de su recepción, así como en las torsiones y los rodeos que testifican de una “imbricación de lo geométrico y lo experiencial” (Moreau, 1994, p. v). A través del análisis de esta noción se abre una suerte de “afuera” del spinozismo que no se reduce al contexto

histórico y político; una periferia del sistema que necesita ser interiorizada y no, como se creía hasta entonces, rechazada por irracional (Moreau, 1994, p. 558).

La importancia que Spinoza atribuye al lenguaje, por ejemplo, habla de la necesidad de condensar la experiencia en lo que tiene de local y singular para así lograr ser pensada de manera adecuada. Si es la historia la que suele representar este campo de contingente exterioridad que se presenta bajo la forma de la fortuna, la teoría spinozista de la historia pretende, a fin de comprenderla y lograr actuar en consecuencia, integrarla al ámbito de la necesidad sin negar sus propiedades (Moreau, 1994, p. 468).

Moreau completa así la caracterización de Gueroult: si el spinozismo es un racionalismo absoluto, es justamente por apelar a la experiencia. En este sentido, no es de extrañar que textos más recientes propongan agregar a aquella categoría los nombres de “racionalismo histórico” e incluso “racionalismo militante” (Moreau 2009, p. 123). La experiencia que Moreau releva –irreductible, por su parte, a la “experiencia vaga” del primer género de conocimiento (1994, p. 245) o la experiencia mística (p. 287)– implica un orden propio, irreductible al geométrico, que no se opone a la razón sino que constituye, por su resistencia a ella, el campo de intervención privilegiado.

### **Actualidad del pasado: la lectura de Spinoza de la historia**

Durante la primera mitad del siglo XX, pensadores como Strauss (1996) o Cassirer (1988) habían afirmado –siguiendo a Hegel– que la filosofía de Spinoza carece de interés alguno por la historia. Sin embargo, como ya indicamos, luego de la tardía rehabilitación de su obra política, la revolución filosófica del spinozismo de finales de los 60 hace resurgir la tarea de comprender cómo es que el mismo Spinoza pudo interrumpir una obra intemporal como la *Ética* para redactar el *Tratado teológico-político*, un panfleto de intervención cuya riqueza descansa justamente en la utilización de un método histórico que no contradice los principios teóricos de su filosofía.

Ahora bien, determinar si Spinoza provee una filosofía de la historia depende de qué entendamos por ello. Si se trata de una suerte de desarrollo espiritual ritmado

y teleológico, Tosel (1984) ha demostrado que no hay progreso histórico en Spinoza. Su conclusión se basa en el trabajo de Matheron, quien en su célebre *Individu et communauté chez Spinoza* (1969) niega que nuestro filósofo haya expuesto su concepción de la historia de manera sistemática. Los ejemplos históricos vienen a comprobar unas “leyes sociológicas” (Matheron, 1969, p. 356) científicamente deducidas de la teoría de las pasiones. Entre estas leyes de desarrollo social, dos se destacan por su importancia: una concierne a la evolución de las instituciones y otra a la evolución de las costumbres (*mœurs*). La primera, a la que convendría más bien la noción de regresión que la de evolución, postula una degradación de las democracias en aristocracias y de éstas en monarquías. La segunda afirma que, mientras reine la paz social, “los hombres pasarán de la barbarie a la civilización” (Matheron, 1969, p. 357). A partir de estas leyes “obtenemos, si no una filosofía de la Historia en un completo sentido del término, al menos una teoría coherente del origen, el crecimiento, el declive y la muerte de los principales tipos de sociedad política que la Historia ha conocido” (Matheron, 1969, p. 357). En este sentido, y tal como afirma Hippler (2012), lo esencial es que estas leyes vayan en sentido contrario, generando una tensión inherente que echa por tierra toda posibilidad de que la teoría spinozista de la historia done una garantía especulativa –del tipo que sea– respecto del porvenir de una formación social.

También Balibar (2011) indicó la importancia de no atribuir a Spinoza una filosofía de la historia que aplicaría un “modelo de explicación unívoca” (p. 55). En la línea de Matheron, Balibar subraya que la disolución de los estados, si bien no es un fenómeno accidental, tampoco tiene un término prefijado. Más que una teoría de la historia, lo que explicaría esta evolución y disolución del cuerpo social es una teoría de las pasiones dirigida a comprender “el desarrollo de antagonismos interiores que corrompen las instituciones, y el desencadenamiento de las pasiones de la masa (*multitudo*)” (p. 55). De allí que todo el trabajo de Spinoza conduzca al tratamiento de estas pasiones antagónicas bajo la suposición de que tanto el conocimiento como la organización política pueden, dentro de ciertos límites, colaborar en el debilitamiento de las disputas.

Podría pensarse, entonces, que lo que subyace el tratamiento spinozista de la historia es el propio racionalismo, con lo que de abstracto e intemporal ello posee. Sin embargo, como ya hemos visto a partir de la intrínseca relación entre experiencia y método geométrico a propósito de Moreau, es también el propio racionalismo el que debe adaptarse a la realidad histórica, es decir, al dominio imaginario de lo que hoy llamaríamos ideología: un conjunto normativo de creencias colectivas que, si bien son tenidas por naturales o indiscutibles, se explican por la historia del cuerpo social a las que se aplican.

A partir de ello podemos comenzar a medir la complejidad del entramado que nos vincula hoy con Spinoza. El pasado y el futuro, el nuestro y el de Spinoza, se reúnen en una manera de leer la historia que, sin dejar de ser histórica, busca el camino para evaluarla, comprenderla y transformarla en un mismo acto de pensamiento. Quizás por eso Macherey (2014) haya podido decir que lo eterno en Spinoza es precisamente su historicidad, es decir, el tratamiento *en* la historia de aquello que la impulsa aún más allá de sus límites inteligibles: el *conatus* como fuerza natural e históricamente situada. Aquí resuena sin duda la huella de Althusser, quien en un ya famoso pasaje afirma lo siguiente:

El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del leer, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero es lo que nos permite entender por qué Marx sólo pudo llegar a ser Marx fundando una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia, y, en último análisis, el que esa fundación se haya consumado en la disipación del mito religioso de la lectura. (Althusser, 2004, p. 273)

El encuentro de Marx con Spinoza, tan fundamental para el spinozismo contemporáneo, es otro de los que –como dice Tatián (2009)– podría no haber tenido lugar. Sin embargo, siendo Marx el primero en leer a Spinoza como un pensador político, no es extraño que la recuperación de la filosofía política de Spinoza nos permita leer a Marx de otra manera. Si bien no podemos detenernos en la complejidad de esta trama de lecturas, el gesto de Althusser condensa, por su parte, lo esencial de nuestra preocupación: la imbricación entre historia y textos religiosos que la lectura

filosófica viene a trastocar. Si la tarea crítica sobre el presente requiere sopesar los mitos y relatos que la estructuran, la causalidad inmanente que funciona como escenario estructural donde diferenciar imaginación y verdad nunca puede separarse del presente al que se aplica ni, por tanto, alcanzar una totalidad a resguardo del tiempo. Así expuesta, la impronta de la recuperación contemporánea de Spinoza depende de la espesa multiplicidad de conexiones temporales puestas en juego.

### **Conclusión: la historia como fenómeno religioso**

A lo largo de este trabajo, nos hemos esforzado por describir cómo la actualidad de la filosofía de Spinoza establece unas relaciones poco lineales entre el pasado, el presente y el futuro. Aunque duren lo que duran sus ideas, las filosofías se mantienen en un tiempo particular –eterno a su manera– desde donde intentan dialogar a través de los siglos. Sin dejar de ser hijas de su tiempo, generan con él vínculos extraños, pues suscitan en el pensamiento movimientos y desplazamientos que alteran las referencias del sentido común. Si, en este sentido, hemos de medir la productividad de una filosofía por los desfases temporales que su recuperación produce, deberíamos entonces concluir que la potencia del spinozismo articula distintos sentidos para su actualidad.

En primer lugar, analizando el rol de la eternidad en el proyecto spinozista, establecimos un horizonte intempestivo que funciona, no como una promesa de futuro, sino como la reserva de una potencia de comprender que articula ambos sentidos de lo actual: el temporal y el eterno. En este registro, la filosofía de Spinoza hiende el tiempo a fuerza de mantener su proyecto más clásico: la conquista de una felicidad que, más allá de la misteriosa experiencia de eternidad que implica, puede medirse en relación al terreno que disputa a la religión.

Luego, desde el punto de vista de nuestro presente, intentamos encadenar ciertos momentos relevantes de la lectura contemporánea de Spinoza. En este recorrido se puso de manifiesto que la emergencia de nuevas lecturas no contradice la necesidad de atenerse al texto y su contexto. Ya que ambas tareas pueden ir de la



mano, identificamos en la constante priorización del análisis spinoziano de la política y la historia una prolífica relación de contemporaneidad.

Cuando por fin pasamos al tratamiento spinoziano del pasado, la ausencia de una filosofía de la historia en sentido teleológico nos permitió reevaluar la particular relación de una teoría que busca actuar sobre la historia sin alterar la especificidad de sus reglas imaginarias. Si bien lo que permite superar la historia es una teoría de las pasiones, es la inmanencia lo que permite que esta teoría no se separe de la práctica ni le imponga sus formas.

Así, a pesar de su heterogeneidad, cada momento reveló a nuestro entender una invariante. Por un lado, la necesidad de que la filosofía, al desplegar su potencia de pensar, dispute sentidos a la religión. Por otro, la persistencia de la lógica inmanente como singularidad que no se ajusta a esquemas que le son externos. En cada caso, los gestos de Spinoza aparecen rodeados de una aparente ambigüedad que atestigua la imposibilidad de clasificarlo en alguna de las rígidas divisiones a las que estamos acostumbrados. Si esta segunda característica podría explicar la complejidad de su gesto político y, por ende, la productividad de su recepción, creemos que la primera permanece todavía lejana a los intereses del spinozismo de nuestro tiempo.

El hecho de que todo tratamiento crítico de la historia nos enfrente con la religión –sea a través de lo explícito de sus instituciones o lo implícito de sus mitos– permitiría quizás afirmar que la historia es un fenómeno religioso. No solo porque ella se estructura a partir del nacimiento de los santos, dioses o semi-dioses, sino porque los límites que establece en la infinitud del tiempo y del espacio no son más que condensaciones de experiencia imaginaria sobre el fondo de algo que presuponemos eterno. No queremos decir que el spinozismo sea en su origen una religión extendida, sino que la religión es un spinozismo amputado. Bajo los sedimentos de la experiencia, más acá y más allá de lo que un cuerpo es capaz de pensar y hacer, la filosofía spinozista revela que la historia es excedida por una sustancia que no respeta los encuadres finitos del tiempo.

Si la filosofía guarda alguna afinidad con esta potencia de pensar aquello que disrumpe los relatos lineales, ello se debe a que “el tiempo filosófico es un grandioso

tiempo de coexistencia que no excluye el antes y el después pero los sobreimpone en un orden estratigráfico” (Deleuze & Guattari, 2005, p. 61). Así, en virtud de su propia originalidad y a partir de las razones que hemos aducido, el spinozismo abarca el interior y el exterior de su propio sistema, el pasado al que se aboca y el futuro que no puede prever. Por siempre (in)actual, la relevancia de Spinoza es al mismo tiempo intemporal, intempestiva y contemporánea.

## Bibliografía

- Abdo Ferez, C. (2019). *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Madrid: Ediciones Antígona.
- Althusser, L. (2004). *Para leer el Capital*. (M. Harnecker, Trad.). México: Siglo XXI.
- Balibar, E. (2011). *Spinoza y la política*. (M. C. Álvarez Howlin, Trad.). Buenos Aires: Prometeo.
- Cassirer, E. (1988). *L'idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*. Paris: Cerf
- Cherniavsky, A. (2017). *Spinoza. Estudio preliminar y selección de textos*. Buenos Aires: Galerna.
- Citton, Y. & Lordon, F. (Dir.). (2010). *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*. Amsterdam: Editions Amsterdam.
- Deleuze, G. (1993). Spinoza et les trois «Éthiques». En *Critique et clinique* (pp. 172-187). Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. (H. Vogel, Trad.). Barcelona: Muchnik.
- Deleuze, G. (2005). Spinoza y el método general de M. Gueroult. En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. (J. L. Pardo, Trad.) (pp. 191-203). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). La inmanencia: una vida. En *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. (J. L. Pardo, Trad.) (pp. 347-351). Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. (Equipo editorial Cactus, Trad.). Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *¿Qué es la filosofía?* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Hippler, T. (2012). L'éthique de l'historien spinoziste. Histoire et raison chez Spinoza. *Astérian*, n.º 10. DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.2307>
- Macherey, P. (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: PUF
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza* (M. Rodríguez, Trad.). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Macherey, P. (2014). Spinoza presente. En Negri, A. *Biocapitalismo. Entre Spinoza y la constitución política del presente*. (pp. 81-86). Buenos Aires: Quadrata.

- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Minuit.
- Montag, W. & Stolze, T. (Eds.). (1997). *The new Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Moreau, P-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Puf.
- Moreau, P-F. (2003). *Spinoza et le spinozisme*. Paris: Puf.
- Negri, A. (2015). *La anomalía salvaje: poder y potencia en Baruch Spinoza*. (M. T. D'Meza y R. Molina-Zavallá, Trans.). Buenos Aires: Waldhuter Editores.
- Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida: II Intempestiva*. (G. Cano, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Séverac, P. & Suhamy, A. (2009). À quoi sert l'histoire de la philosophie? Entretien avec Pierre-François Moreau à propos de la nouvelle édition Spinoza. *La vie des idées*, 25 de junio. Recuperado de: <https://laviedesidees.fr/A-quoi-sert-l-histoire-de-la-philosophie.html>
- Spinoza, B. (1990). *Tratado breve*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2004). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (V. Peña, Trad.). Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (2006). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes*.
- Spinoza, B. (2012). *Tratado teológico-político*. (A. Domínguez, Trad.). Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1996). La critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du «Traité théologico-politique». Paris: Cerf.
- Tatián, D. (2009). Spinoza con Marx. Protocolos de un encuentro. *Confines*, nº 25, 121-131.
- Tosel, A. (1984). *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité théologico-politique*. Paris: Aubier.
- Yovel, Y. (1989). *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.