



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

“Francisco García Salinas”

UNIDAD ACADÉMICA DE DOCENCIA SUPERIOR

Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas

Filosofía e historia de las ideas

De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche

TESIS

Que para obtener el título de:

Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas

Presenta

Alejandro Perales Soria

Director de tesis:

Dr. Sergio Espinosa Proa

Zacatecas, Zac., Agosto de 2021

Dra. Samanta Deciré Bernal Ayala
Jefa del Departamento de
Servicios Escolares de la UAZ
P R E S E N T E

El que suscribe, certifica la realización del trabajo de investigación que dio como resultado la presente tesis, que lleva por título “**De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche**”, del C. **Alejandro Perales Soria**, alumno de la Orientación en Filosofía e Historia de las Ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas** de la Unidad Académica de Docencia Superior.

El documento es una investigación original, resultado del trabajo intelectual y académico del alumno, que ha sido revisado por pares para verificar autenticidad y plagio, por lo que se considera que la tesis puede ser presentada y defendida para obtener el grado.

Por lo anterior, procedo a emitir mi dictamen en carácter de Director de Tesis, que de acuerdo a lo establecido en el Reglamento Escolar General de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”: **La tesis es apta para ser defendida públicamente ante un tribunal de examen.**

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado.

A T E N T A M E N T E

Zacatecas, Zac., a 06 de agosto de 2021



Dr. Guillermo Sergio Espinosa Proa

Director de tesis

C.c.p.- Interesado
C.c.p.- Archivo

Dra. Ma. De Lourdes Salas Luévano
Responsable del Programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
P R E S E N T E

El que suscribe, certifica la realización del trabajo de investigación que dio como resultado la presente tesis, que lleva por título “**De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche**”, del C. **Alejandro Perales Soria**, alumno de la Orientación en Filosofía e Historia de las Ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas** de la Unidad Académica de Docencia Superior.

El documento es una investigación original, resultado del trabajo intelectual y académico del alumno, que ha sido revisado por pares para verificar autenticidad y plagio, por lo que se considera que la tesis puede ser presentada y defendida para obtener el grado.

Por lo anterior, procedo a emitir mi dictamen en carácter de Director de Tesis, que de acuerdo a lo establecido en el Reglamento Escolar General de la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas”: **La tesis es apta para ser defendida públicamente ante un tribunal de examen.**

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado.

A T E N T A M E N T E

Zacatecas, Zac., a 06 de agosto de 2021



Dr. Guillermo Sergio Espinosa Proa
Director de tesis

C.c.p.- Interesado
C.c.p.- Archivo

Dra. Ma. De Lourdes Salas Luévano
Responsable del programa de Maestría en
Investigaciones Humanísticas y Educativas
PRESENTE

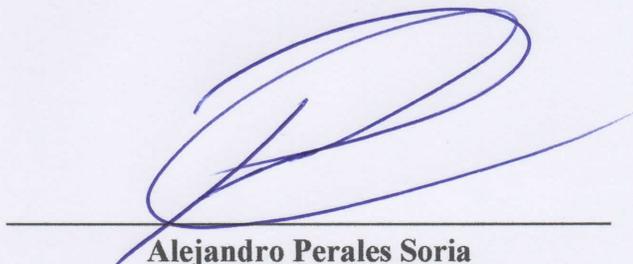
Por medio de la presente, hago de su conocimiento que el trabajo de tesis titulado “**De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche**”, que presento para obtener el grado de Maestro en Investigaciones Humanísticas y Educativas, es una investigación original debido a que su contenido es producto de mi trabajo intelectual y académico.

Los datos presentados y las menciones a publicaciones de otros autores, están debidamente identificadas con el respectivo crédito, de igual forma los trabajos utilizados se encuentran incluidos en las referencias bibliográficas. En virtud de lo anterior, me hago responsable de cualquier problema de plagio y reclamo derechos de autor y propiedad intelectual.

Los derechos del trabajo de tesis me pertenecen, cedo a la Universidad Autónoma de Zacatecas, únicamente el derecho a difusión y publicación del trabajo realizado.

Para constancia de lo ya expuesto, se confirma esta declaración de originalidad, a los cinco días del mes de agosto de dos mil veintiuno, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.

ATENTAMENTE



A handwritten signature in blue ink, consisting of a large, stylized 'P' followed by a horizontal line and a long, sweeping underline.

Alejandro Perales Soria
Alumno de la Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas

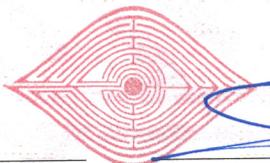


DICTAMEN DE LIBERACIÓN DE TESIS
MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS

DATOS DEL ALUMNO	
Nombre:	Alejandro Perales Soria
Orientación:	Filosofía e historia de las ideas
Director de tesis:	Dr. Guillermo Sergio Espinosa Proa
Título de tesis:	De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche
DICTAMEN	
Cumple con créditos académicos	Si (X) No ()
Congruencia con las LGAC	
Desarrollo Humano y Cultura	()
Comunicación y Praxis	()
Literatura Hispanoamericana	()
Filosofía e Historia de las Ideas	(X)
Políticas Educativas	()
Congruencia con los Cuerpos Académicos	Si (X) No ()
Nombre del CA:	Filosofía y hermenéutica
Cumple con los requisitos del proceso de titulación del programa	Si (X) No ()

Zacatecas, Zac. a 02 de Septiembre de 2021

UNIDAD ACADÉMICA DE
DOCENCIA SUPERIOR



Dr. Guillermo Sergio Espinosa

Proa

Director de Tesis

Dra. María de Lourdes Salas

Luévano

Responsable del Programa



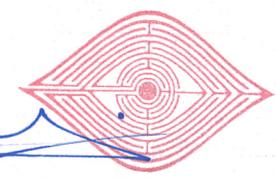
A QUIEN CORRESPONDA

El que suscribe, **Dra. María De Lourdes Salas Luévano**, Responsable del Programa de Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas de la Unidad Académica de Docencia Superior, de la Universidad Autónoma de Zacatecas

CERTIFICA

Que el trabajo de tesis titulado “**De la ontología como estética de la existencia: Spinoza y Nietzsche**”, que presenta **Alejandro Perales Soria**, alumno de la Orientación en Filosofía e historia de las ideas de la **Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas**, no constituye un plagio y es una investigación original, resultado de su trabajo intelectual y académico, revisado por pares.

Se extiende la presente para los usos legales inherentes al proceso de obtención del grado del interesado, a los dos días del mes de septiembre de dos mil veintiuno, en la ciudad de Zacatecas, Zacatecas, México.


**UNIDAD ACADÉMICA DE
DOCENCIA SUPERIOR**

**MAESTRÍA EN INVESTIGACIONES
HUMANÍSTICAS Y EDUCATIVAS**

Agradecimientos

Aquí, con estas palabras que quisieran ser más y mejores, dejo constancia, con sumo cariño y afecto, de la infinita gratitud hacia todos aquellos sin cuyo irrenunciable apoyo este proyecto no habría sido posible. A mi familia y a mi novia, que con su entrañable cariño apoyaron la pasión filosófica que me condujo hacia lugares inciertos, actos y gestos de los que puedo asegurar: jamás abandonarán mi memoria.

Agradezco también aquella generosidad con que mi asesor prestó una invaluable orientación académica e intelectual, no exenta de amistad, y sin la cual las ideas decantadas en este proyecto de investigación no habrían alcanzado el punto en el que se encuentran.

Dejo también constancia de mi expreso agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, que a través de su programa de becas nacionales permitió el avance de este proyecto académico de posgrado.

Resumen

Esta investigación tiene por objeto, en primer lugar, la localización, en un registro filosófico, de los conceptos articuladores primarios de la tradición occidental, colocando para ello un particular énfasis en dos categorías: «subjetividad» y «trascendencia». Después de ponderar las incidencias de dicho binomio, la investigación, en un segundo término, desplaza su atención hacia el estudio de un registro filosófico alternativo, instalado sobre el concepto de «inmanencia» y analizado en el plano de tres figuras filosóficas: Lucrecio, Spinoza y Nietzsche. La propuesta principal es, entonces, pensar la categoría de «sujeto» como basamento del proyecto filosófico moderno, al mismo tiempo que un movimiento alternativo y paralelo, centrado sobre categorías distintas. Con especial cuidado de las distancias históricas, el análisis de las tres figuras filosóficas recién mencionadas permite localizar las coordenadas conceptuales que, a través de sistemas aparentemente disímiles, convergen en un punto concreto: la abolición del «sujeto» como categoría principal del saber.

Abstract

This research has for object, in a first place, the localization, in a philosophical field, of the primary articulating concepts of western tradition mainly emphasizing two categories: «subjectivity» and «transcendence». After the weighing of the incidences of such binomial, the research, in a second place, scroll its attention into the study of an alternative philosophical field, installed in the plane of three philosophical figures: Lucretius, Spinoza and Nietzsche. Therefore, the primary proposal is thinking the category of «subject» as the basement of the modern philosophical project, at the same time that an alternative and parallel movement, centered on different categories. With special care of historical distances, the analysis of the three figures recently named allows to locate the conceptual coordinates that, through apparently dissimilar systems, converge in a concrete point: the abolition of the «subject» as principal category of the knowledge.

Índice

Introducción: el nihilismo es un humanismo.....	2
1. El cristianismo consumado: la modernidad idealista.....	36
1.1. El nacimiento del sujeto moderno.....	36
1.2. Culpa, voluntad y libre albedrío en San Agustín.....	53
1.3. Descartes y la nueva ciencia.....	71
1.4. El idealismo alemán: abjurar del spinozismo.....	87
2. La modernidad anómala: hacia un materialismo del azar.....	108
2.1. La ontología pura: inmanencia y azar.....	108
2.2. El materialismo de Epicuro y Lucrecio.....	134
2.3. El Dios inhumano de Spinoza.....	158
2.4. Afectos racionales y razón apasionada.....	204
Conclusión: Nietzsche y la filosofía trágica.....	255
Bibliografía.....	292

Introducción: el nihilismo es un humanismo

Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas,
en los elementos del mundo y no en Cristo.

Col. 2:8¹

¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tienen en común la Academia y
la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos?

Tertuliano²

La historia de la filosofía moderna occidental puede leerse como un ingente proyecto de absorción y *secularización* de los fundamentos últimos de la *teología cristiana*; en honor a la precisión, diremos que los fundamentos teológicos objeto de dicha «asimilación» corresponden a la vertiente más *radical* del cristianismo, es decir, a aquella que encuentra en San Pablo su principal teórico y cabecilla político. Tal hipótesis puede parecer, en principio y no sin algo de razón, excesiva. Desde luego, no pretendemos que el término pueda ser “explicativo” —a todas luces es insuficiente para lograr algo así—, antes bien, creemos que su “función” no pasa de ser meramente *descriptiva*.³ Tampoco pretendemos restarle a la

¹ Para todas las referencias del Nuevo Testamento, se utilizará la edición de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos.

² Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, trad. por Salvador Vicastillo (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 167

³ Han sido muchos, y desde distintos frentes disciplinarios, los que han echado mano del término para la descripción de diversos fenómenos históricos de la Edad Moderna, y no pretendemos un tratamiento exhaustivo de la cuestión. Para este problema, véase: Jean-Claude Monod, *La querrela de la secularización*, trad. por Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2015). En este contexto, la discusión entre Karl Löwith y Hans Blumenberg fue decisiva, cfr. Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinosa (Buenos Aires: Katz, 2007) y Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, trad. por Pedro Madrigal, (Valencia: Pre-textos, 2008.) Ya Dilthey había señalado algo al respecto también, cfr. Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. por Eugenio Imaz

modernidad su novedad ni sus rasgos diferenciales respecto de las «epocalidades» que le precedieron. Lo que sostenemos, es que las *premisas fundamentales* del proyecto moderno coinciden con la que, a nuestro juicio, constituye la primordial del dogma cristiano, a saber: la «centralidad» de *lo humano* y la subsecuente urgencia de disponer de la totalidad de lo real para su empleo, su ocupación y su domesticación creciente. En este sentido, no encontramos ninguna “oposición” o “contradicción” entre el pretendido «absolutismo teológico» y la «autoafirmación humana» en el sentido en que Blumenberg parece haberla sostenido.⁴ Si algo garantiza el absolutismo del Dios cristiano, es justamente la *preeminencia* de *lo humano*. Nada de esto, no obstante, compromete la profunda innovación de la modernidad. Habremos de matizar entonces la primera enunciación de la hipótesis y afirmar que lo que sostenemos no es la “identidad” o estricta “igualdad” de «fondo» entre el dogma cristiano y el proyecto moderno, sino *la conservación de las premisas y axiomas más esenciales entre uno y otro*. Defenderemos, entonces, no la identidad estructural entre el cosmos cristiano y el universo moderno —hipótesis difícilmente sostenible—, sino el mantenimiento y *la radicalización de sus postulados comunes* en la Edad Moderna. En el paso de la antigüedad (clásica y medieval) a la modernidad hay menos ruptura que *continuidad y sofisticación* de las *premisas esenciales* del proyecto cristiano. Es bien cierto, desde luego, que el movimiento cristiano no se deja reducir a unificaciones simplistas o a intentos de esquematización reduccionistas o excesivos. Sus premisas doctrinales son múltiples y en ocasiones contradictorias, por lo que pretender introducir dentro de aquel concepto todo un sistema de nociones y conceptos plenamente articulados entre sí es, en efecto, y por decir lo menos, excesivo.⁵ No obstante, sostendremos que en el caso del *cristianismo paulino* —que es, en última instancia, la médula de todas las vertientes de esta religión revelada— es posible reconocer el *tema fundamental* de todo cristianismo pasado, presente y porvenir. Sin las tesis proclamadas en el epistolario

(México: FCE, 1949), 93. Para un tratamiento más reciente de la cuestión, sobre todo: John Gray, *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, trad. por José Antonio Pérez de Camino (Madrid: Sexto Piso, 2013) y *El alma de las marionetas. Un breve estudio sobre la libertad del ser humano*, trad. por Carme Camps (Madrid: Sexto Piso, 2015)

⁴ Cfr. Blumenberg, *La legitimación de...*, 125-452

⁵ Para un esclarecimiento de los contenidos teóricos del dogma cristiano, que sin descuidar su diversidad y complejidad internas atiende a la unidad subyacente, véase: Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, trad. por Víctor A. Martínez de Lopera (Madrid: Trotta, 2006)

del apóstol, ninguno de los postulados “secundarios” de este movimiento religioso pueden sustentarse, y en este sentido, las querellas teológicas sobre algunos de sus puntos doctrinales jamás tocan o han tocado, de hecho, los núdulos centrales desarrollados en aquellas cartas.

Ahora bien, resulta bastante difícil captar el movimiento esencial del cristianismo sin la toma en consideración de sus relaciones con el paganismo. Más exactamente: es difícil pensar al cristianismo si no es como una subversión del paganismo y *contra* el paganismo. Su particularísima síntesis de helenismo y judaísmo otorga a sus dogmas un aspecto bastante inédito. La de San Pablo es una religión opuesta en sus puntos más esenciales al espíritu del paganismo antiguo: el cristiano, como bien apunta el apóstol, ya no es judío ni griego: está *desarraigado*, y su identidad no depende ya de las obras de la Ley, de su sujeción a preceptos exteriores dictados por autoridades terrenales y profanas, de su pertenencia y actividad en la *polis*, sino sólo y exclusivamente de la *fe*.⁶ El cristiano encuentra la fuente de su identidad en una comunidad espiritual que no tiene patria ni raíces, una comunidad que, al menos en principio, lo es tan sólo del *sentimiento*. Al lado de la tradición pagana, este giro «apolítico» resulta dramático, ya que la sujeción a la religión oficial o sancionada por la autoridad, tanto en el paganismo griego como en el romano, dependía con casi total exclusividad de la ejecución de los rituales instituidos, por lo que, menos que un asunto de “convicción interior”, la religión pagana —y de hecho también la judía— era un asunto de práctica política y de vida pública; jamás se trató hasta entonces de una cuestión de “confesión”, sino de observancia estricta del rito. Todo indica, en efecto, que la concepción de la religión como conjunto de “credos” y “persuasión” del ánimo para abrazarlos no apareció hasta la llegada del cristianismo.⁷ Uno de los giros decisivos introducidos por San Pablo fue entonces trasladar el credo hacia el “fuero interno” y hacer de la vida religiosa una práctica de observancia sentimental, individual, interior y privada: un asunto de certeza y convicción. Esta ampliación de la religión hacia la «conciencia» y la «vida subjetiva» podría explicar,

⁶ “¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe, pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley. ¿Acaso Dios es sólo Dios de los judíos? ¿No lo es también de los gentiles? Sí, también lo es de los gentiles, puesto que no hay más que un solo Dios, que justifica a la circuncisión por la fe y al prepucio por la fe. ¿Anulamos, pues, la Ley con la fe? No, ciertamente, antes la confirmamos.” Romanos, 3:27-31

⁷ Cfr. John Gray, *Siete tipos de ateísmo*, trad. por Albino Santos Mosquera (Madrid: Sexto Piso, 2019), 13-14

aun si parcialmente, el innegable incremento de la intolerancia para con el resto de las prácticas religiosas. El desplazamiento del «espíritu religioso» hacia la *voluntad* será decisivo, y es necesario no perderlo nunca de vista. El Dios de los cristianos, a diferencia de las deidades politeístas, no quería ritos ni sacrificios —y ello a pesar de la importancia que adquiriría este aspecto en el catolicismo—, este Dios desea algo que ninguno antes que Él había exigido: quiere la *salvación* de las *almas*. Por ello, es este un Dios que escudriña los espíritus, que puede ver en los abismos del corazón, una deidad para la que no existen engaños ni posibles secretos. Él es la *verdad encarnada*. De hecho, el dogma cristiano principal es el que permite la habilitación de semejante movimiento: la encarnación de la divinidad en la unicidad y particularidad de *una persona* específica. La identificación de «lo divino» con *la persona* de Jesús de Nazaret —omitamos por ahora las complejidades de su carácter «trinitario»— es el *dato revelado* sobre el que se funda la religión cristiana.⁸ La naturaleza *personal* del Dios cristiano otorga el «motivo» principal de la religión del apóstol, pues si el cristianismo paulino —esto es: el cristianismo radical— rompe *definitivamente* en algún punto con el paganismo, es en la exaltación de la fe *contra* la confianza (filosófica) en la potencia de la razón y los afectos para saber vivir en un «real» tanto más sagrado cuanto menos hecho, pensado o dirigido para los caprichos y afanes antropocéntricos.

Totalmente en contra de la dirección que dominaba toda la filosofía griega, que de Tales a Aristóteles había sido un encomiable esfuerzo por pensar lo real sin el personalismo y el antropocentrismo que después se volverían dominantes, San Pablo protagoniza una revuelta contra el espíritu de su tiempo:

“¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo? Pues por no haber conocido el mundo a Dios en la sabiduría de Dios por la humana sabiduría, plugo a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación. Los judíos piden señales, los griegos buscan sabiduría, mientras que nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados, ya sean judíos, ya

⁸ “Jesús como el Cristo de Dios; eso es la forma básica que da cohesión a todas las historias, parábolas, cartas y misivas neotestamentarias, pero también a todas las tan diferentes comunidades judeocristianas y cristiano-gentiles. En la fórmula bíblica abreviada: «Jesucristo»” en Küng, *El cristianismo...*, 38

griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que los hombres, y la flaqueza de Dios más poderosa que los hombres.”⁹

El esfuerzo del filósofo, del amante y pretendiente del saber, queda reducido a necesidad, a disparate, a necio orgullo y anhelo perverso. La “sabiduría de este mundo” —se trata aquí de una evidente invectiva contra la filosofía griega— es convertida en sandez por el Dios misericordioso. San Pablo le reprocha a la filosofía no haber encontrado ni conocido a Dios, y pretende salvarlos a través de la “locura de la predicación”. Se trata de una revuelta radical, de oponerle a la filosofía griega la locura cristiana. El Cristo crucificado, que para estos paganos no pasa de ser simple locura, es el poder y la auténtica sabiduría para los que sean llamados por Él. Se anuncia el triunfo del Dios neotestamentario.

Ahora bien, es necesario reparar en el hecho, un tanto desconcertante, de que suele pensarse el surgimiento de la cristiandad como un proceso de expansión geopolítico y social casi inercial, pasivo y, por así decirlo, natural. Roma, se alega, habría sido convertida al cristianismo por una suerte de fatalidad histórica, en virtud de una serie de acontecimientos inexorables que además favorecieron y enriquecieron al «espíritu» de la época y del Occidente entero.¹⁰ Como casi siempre, se apercibe en este tránsito del politeísmo pagano al monoteísmo judeo-cristiano una mejoría moral y un progreso espiritual. Lo cierto, sin embargo, es que la victoria de la cristiandad —victoria religiosa, política y social— fue menos un proceso pasivo o inexorable que el resultado de una sistemática —aun si no siempre bien planificada— *destrucción* del mundo y el espíritu “clásico”. La avanzada del mundo cristiano fue también, en términos históricos, una progresiva eliminación material, política y cultural del mundo «clásico» de la antigüedad greco-romana. En este respecto, un acontecimiento histórico pleno de significación fue la interdicción de la enseñanza de los saberes paganos por orden del emperador Justiniano en el año 529 d.C., y que terminó por

⁹ Corintios I, 1:20-25

¹⁰ El caso paradigmático podemos encontrarlo en las consideraciones sobre filosofía de la Historia de Hegel, que pensó al cristianismo como el fruto y el momento necesario y racional del despliegue del Espíritu en la tierra. Cfr. Georg Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. por José Gaos (Madrid: Alianza, 1980), 543-557

provocar el cierre definitivo de la Academia.¹¹ Desde la promulgación del edicto de Milán por Constantino en el 311 d.C., el imperio romano se vio sometido a una serie de transformaciones políticas bastante radicales que se vieron en todo momento acompañadas por mutaciones culturales e intelectuales. De esto, lo que más nos interesa es desde luego el cambio profundo que se produjo en la actitud del mundo antiguo hacia la filosofía. En este caso, la desaparición de la Academia platónica es, por sí solo, un hecho que sintetiza bastante bien la transformación acontecida.

Uno de los primeros episodios del encuentro entre Roma y la Cristiandad tuvo lugar en el año 113 d.C., cuando Plinio el Joven, gobernante de la provincia de Bitinia en Asia, solicitó al emperador Trajano instrucciones para actuar contra los cristianos.¹² Plinio considera a esta nueva religión poco menos que una «superstición perversa y desmesurada»¹³, pese a lo cual, no obstante, se declaraba totalmente dispuesto a mantener el orden y la paz de su provincia, incluso si ello suponía, como le indicó Trajano, mantener algo así como una tolerancia religiosa para con estos «hombres trastornados». El Imperio romano, sobre todo si se lo compara con las actuaciones de las teocracias posteriores, actuó, salvo contadas excepciones, siguiendo una aceptación de la pluralidad religiosa, siempre y cuando nada de ello supusiera actos que contrariaran la ley imperial, en particular aquella referente a los “tributos”.

Ahora bien, para entender por qué esta nueva religión aparecía ante los ojos de Plinio como una extravagancia perversa y desmesurada, es bastante instructivo recurrir a un texto escrito décadas antes por su tío, Plinio el Viejo, y aparecido alrededor del año 77 d.C. En su célebre *Historia natural*, Plinio presenta no sólo una de los primeros proyectos de «ciencia natural», sino además —y esto es lo que concierne a nuestro tema— una majestuosa *exposición del «espíritu pagano»* y su casi espontánea inclinación al abordaje filosófico de

¹¹ Cfr. Catherine Nixey, *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, trad. por Ramón González Ferriz (Madrid: Taurus, 2019), 227-242. Esta obra tiene el mérito de haber vuelto a señalar la importancia de los procesos de destrucción material, religiosa, cultural e intelectual del mundo clásico para la adecuada comprensión de la cristianización del Imperio romano. Una de sus tesis más importantes es que el cristianismo, como religión y como «espíritu histórico», debe su triunfo en gran parte a la destrucción sistemática de las tradiciones religiosas y culturales del mundo pagano.

¹² Cfr. Nixey, *La edad de la penumbra...*, 87-101

¹³ Nixey, *La edad de la penumbra...*, 98

la realidad circundante. En este texto, Plinio no parece mostrar una particular predisposición por alguna escuela filosófica en específico, pero sí es muy notoria su disposición general de «espíritu» y de «ánimo», un espíritu, llamémosle así, «naturalista». Aparece aquí una declaración asombrosa de algo que hoy llamaríamos, con un término sujeto a demasiadas ambigüedades, “panteísmo”. En un momento de su exposición, Plinio se detiene a aclarar el significado de «lo divino», y escribe:

“El *mundo* y todo aquello que con otra denominación se convino en llamar cielo, hay que creer que *es igual a la divinidad*, eterno, inconmensurable y que *no ha sido engendrado ni jamás va a perecer*. Indagar más allá de él no tiene interés para el hombre ni cabe en las conjeturas de la mente humana. Es sagrado, eterno, inconmensurable, un todo en el todo o, mejor dicho, él mismo el todo: infinito y similar a lo finito, concreto en todas sus partes y similar a lo inconcreto, compuesto esencialmente por la totalidad de elementos intrínsecos y extrínsecos; *no sólo es la propia obra de la naturaleza física, sino también la misma naturaleza física.*”¹⁴

Se deja leer una tendencia tanto estoica como epicúrea a considerar el mundo y su constitución algo *estrictamente material* —en el sentido de una completa ausencia de «sobrenaturalismo»—, pero también una línea escéptica y un tanto epicúrea al considerar que las especulaciones que rebasen este nivel carecen completamente de sentido. Basta con saber, para este romano, que no ha sido engendrado y que jamás desaparecerá. Aparece aquí el primer choque (implícito) con el cristianismo: la doctrina de una *creatio ex nihilo* queda de antemano rechazada. *Nada surge de la nada*, y este axioma, consecuencia del inmanentismo radical de la filosofía antigua, constituye por sí sola una insoslayable objeción contra la doctrina cristiana. De hecho, la premisa es tan esencial para el espíritu de la Antigüedad, que incluso en la tradición patristica hay apologetas acusados con posterioridad por los escolásticos de materialismo, justamente en virtud de su incapacidad para pensar a Dios no como creador, sino sólo como un “hacedor” bondadoso del cielo y de la tierra, mas nunca de los elementos constitutivos o primigenios de la realidad. Salir “fuera del mundo” para pretender escrutar sus misterios es para Plinio un “auténtico desvarío”, y ello por la sencilla

¹⁴ Plinio el Viejo, *Historia natural. Libros I-II*, trad. por Antonio Fontán y Ana María Moure Casas (Madrid: Gredos, 1995), 337 [II, 1, 1-2]. Los subrayados son nuestros.

razón de que no hay un “afuera” del mundo.¹⁵ “Dios significa para un mortal ayudar a otro mortal y éste es el camino para la gloria eterna”.¹⁶ Divina es la generosidad, pero nada más. Pensarla como una entidad ocupada en los asuntos humanos es, para Plinio y para toda la tradición antigua del paganismo filosófico, algo bastante obscuro: “¿Vamos a creer o vamos a poner en duda que ese ser supremo, sea lo que fuere, asume el cuidado de los asuntos humanos y no se infecta en ese menester tan funesto y variado?”.¹⁷ Acá hay un evidente talante epicúreo: ¿quién, si no un desvariado, podría imaginarse a la divinidad ocupada en los asuntos humanos? Dios es el “poder de la naturaleza”, y no puede en definitiva “premiar a los mortales con la eternidad, ni resucitar a los muertos, ni hacer que quien vivió no hubiera vivido, que quien obtuvo honores no los hubiera obtenido”, y tampoco tiene “ningún derecho sobre el pasado, salvo el del olvido.”¹⁸

Es evidente el abismo que separa a esta tradición —filosófica y naturalista— del cristianismo. Los padres de la Iglesia, como San Pablo antes que ellos, estaban también lo suficientemente advertidos de esto. Tertuliano, en uno de los documentos que legó a la posteridad, y después de hacer una (altamente sesgada) exposición de algunos puntos cruciales del epicureísmo y el estoicismo, escribió:

“Estas son las doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas de la sabiduría mundana para los oídos aquejados de prurito. Calificando de locura esa sabiduría, eligió el Señor las cosas locas del mundo para confusión, también, de la filosofía misma; pues ésta, en cuanto intérprete temeraria de la naturaleza divina y de su plan, es la que suministra materia a la sabiduría mundana. En consecuencia, las herejías mismas son aprovisionadas por la filosofía.”¹⁹

Desde ya es bastante interesante esta mención a los oídos aquejados de prurito. El deseo de investigación que nace del asombro —de aquel famoso *thaumazein* referido por Platón y

¹⁵ Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural...*, 338 [II, 1, 4]

¹⁶ Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural...*, 344 [II, 7, 18]

¹⁷ Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural...*, 344 [II, 7, 20]

¹⁸ Cfr. Plinio el Viejo, *Historia natural...*, 347 [II, 7, 27]

¹⁹ Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías*, trad. por Salvador Vicastillo (Madrid: Ciudad Nueva, 2001), 161

Aristóteles²⁰— es un asunto *demoníaco*. La filosofía y la «ciencia primera», que para el estagirita, por ejemplo, se trataba de un saber digno de dioses, es ahora reducido a instrumento del diablo. El cristianismo, en contra de algunas opiniones ilustres, tiende inexorablemente hacia el desprecio del saber y de la investigación filosófica, no pudiendo ser de otro modo, puesto que una de sus premisas básicas es el sacrificio de sí y de la potencia del entendimiento a la verdad revelada por el intenso sentimiento de la *fe*. La sabiduría mundana contra la que el Dios de San Pablo ensalza la locura es justamente la filosofía, la disciplina que a partir de ahora, será la fuente por excelencia de la *herejía*. Las constantes tensiones que se pueden verificar en el período escolástico —recelos de los que ni siquiera Tomás de Aquino se salvó— encuentra aquí una de sus principales raíces. Como muy bien sabrá apreciar Friedrich H. Jacobi con posterioridad, la filosofía y la fe son *irreconciliables*. O filosofía, o teología. Tertuliano no cesa de mostrar conmiseración hacia “el desdichado Aristóteles” y sus miserables discípulos, amantes impenitentes del método dialéctico y sus interminables elucubraciones.²¹

De hecho, el apologeta nos recuerda que ya el mismo San Pablo había tenido un encuentro en Atenas con esa «sabiduría humana», “simuladora y falsificadora de la verdad”, fuente de todo tipo de herejías. Desde un comienzo, entonces, la religión de Cristo y sus apóstoles necesitaba de la renuncia al ejercicio filosófico. En uno de los textos más interesantes y más valiosos por la luz que arroja sobre nuestro tema, Tertuliano hizo una declaración contundente:

“¿Qué tienen, por tanto, en común Atenas y Jerusalén?, ¿qué tienen en común la Academia y la Iglesia?, ¿qué tienen en común los herejes y los cristianos?

²⁰ “Querido amigo, parece que Teodoro no se ha equivocado al juzgar tu condición natural, pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía. El que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía” en Platón, «Teeteto» incluido en *Diálogos V*, trad. por A. Vallejo Campos (Madrid: Gredos, 1988), 155d. “[...] en efecto, los hombres [...] comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo” en Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), I, 2 982b

²¹ Cfr. Tertuliano, *Prescripciones contra...*, 165

Nuestra doctrina viene del pórtico de Salomón, que, también él, había enseñado que el Señor ha de ser buscado con simplicidad de corazón. Allá se las vean los que han inventado un cristianismo estoico, platónico y dialéctico.”²²

He aquí una oposición, un antagonismo y una *enemistad* que marcará la historia del pensamiento occidental. Resultan sorprendentes, en consecuencia, los enormes esfuerzos de la filosofía moderna posterior por reconciliar el dogma cristiano con la especulación filosófica, esfuerzo en el que destacará, por sobre todos los demás, el idealismo alemán. Desde este ángulo, parece, en efecto, que el apologeta cristiano está proponiendo una tesis —a la que, dicho sea de paso, adherimos por completo— bastante radical: la filosofía y la religión cristiana son *constitutivamente incompatibles*. La tesis es esencial, puesto que permite llevar a cabo una lectura muy distinta de la historia de la filosofía, una lectura atenta a la distinción (en ocasiones bastante difícil) entre los conceptos y las categorías estrictamente teológicas y las auténticamente filosóficas. Llevado esto a un cierto punto, puede parecer incluso una tarea imposible y (casi) destinada al fracaso, dado el enorme influjo del pensamiento teológico en las discusiones filosóficas, algo que tuvo lugar desde la primera modernidad. La doctrina que proviene del pórtico de Salomón necesita de la “simplicidad del corazón”, y bajo ninguna circunstancia tolera la incisiva práctica de la *lucidez* filosófica. Filosofía o cristianismo, lucidez o fe, entendimiento o capricho, Atenas o Jerusalén. Después de Cristo, los fieles no necesitan ya “curiosidad” ninguna. “Cuando creemos, no deseamos creer nada más allá, pues esto es lo primero que creemos: que no hay nada más allá que debamos creer.”²³

Otro episodio igual de instructivo para la cabal comprensión de la oposición del espíritu pagano al cristianismo fue la aparición, aproximadamente en el año 178 d.C. de un texto titulado originalmente *Doctrina verdadera* —Alezés Logos— escrito por un filósofo griego llamado Celso. Naturalmente, no se conserva ningún dato sobre este pensador. Irónicamente, el texto logró reconstruirse casi íntegramente gracias a la abundante cantidad de citas que de este proporcionó Orígenes en la crítica que escribió contra él setenta años después, en el 248 d.C., y a petición de su amigo Ambrosio. Al margen de la discusión (al día de hoy irresuelta) sobre si este Celso es platónico o epicúreo, proponemos pensarlo aquí

²² Tertuliano, *Prescripciones contra...*, 167-169

²³ Tertuliano, *Prescripciones contra...*, 169

de otra manera. En sentido estricto, y ateniéndose a la literalidad del texto, es bastante difícil encontrar criterios ciertos que hagan de Celso ya sea un platónico fiel al mundo jerarquizado desde la Idea del Bien hasta la materialidad sensible, ya sea un epicúreo defensor del poder constituyente de lo aleatorio. En realidad, a lo largo del texto parece que Celso hace otra cosa: dependiendo del elemento doctrinal del cristianismo que esté discutiendo, el detractor le opone un elemento (o conjunto de elementos) extraídos de un sistema filosófico griego en particular. En este sentido, su estrategia bien puede pensarse como una oposición a la religión cristiana desde el «espíritu general» de la filosofía griega. No es desde tal o cual paradigma que Celso habla, sino *desde el espíritu que anima la totalidad de la filosofía antigua*. Ello hace de este documento algo muy valioso, pues nos muestra en acto la radical incompatibilidad del dogma de San Pablo con el fundamento mismo de toda empresa filosófica real. Expone, además, la pasión profundamente anti-filosófica que habita al cristianismo (al pasado, al presente y al del porvenir). Gran parte del texto de Celso se concentra en ridiculizar las ideas y los temas centrales tanto del judaísmo como del cristianismo que aparecen en las Sagradas Escrituras, y que el griego parece conocer muy bien y haber estudiado con detenimiento. Nosotros, no obstante, habremos de concentrarnos tan sólo en una parte de su discurso, que toca directamente al tema del que nos ocupamos.

La objeción más fuerte, más significativa y más importante que Celso le hace a la religión cristiana —y que bien podría haberse hecho desde el platonismo, el aristotelismo, el estoicismo o el epicureísmo por igual— es el extremado parentesco de la «divinidad» judeo-cristiana con lo humano, y no sólo con lo humano, sino con *la parte más vil y mezquina de lo humano*. El interés de este Dios por mostrarse a la humanidad y juzgar por propia mano tanto a fieles como a incrédulos no se distingue en nada, según el griego, de aquella vanidad humana que hace a los hombres recién enriquecidos buscar por todos los medios posibles hacer ostentación de sus nuevas adquisiciones y su nuevo estatus.²⁴ Celso, en efecto, no puede creer que esta secta haga de lo divino un ser tan vengativo, rencoroso y pueril —no en vano se ha dicho que Celso es el Nietzsche de la antigüedad (un juicio, por cierto, algo exagerado). Todo el fundamento escatológico del cristianismo —la idea del fin del mundo y el juicio final— le parece un embuste —y en esto es bastante epicúreo— diseñado para asustar a las

²⁴ Cfr. Celso, *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. por Serafín Bodelón García (Madrid: Alianza, 2009), 93-94

almas débiles.²⁵El griego no duda que este elemento fue tomado de la doctrina estoica de los ciclos eternamente recurrentes de conflagraciones y nacimientos, pervirtiéndola y manipulándola hasta producir aquel delirante dogma. Contra el judaísmo y contra el cristianismo por igual, Celso dirige un ataque bastante violento —comparándolos con murciélagos, hormigas, ranas y gusanos—, destinado a mostrar la extrema arrogancia que les ha llevado a ambos a postular la idea según la cual, Dios, habiendo hecho a los hombres a su imagen y semejanza, creó y diseñó la totalidad de lo existente para su uso y particular beneplácito. En este punto, Celso hace una especie de análisis comparativo de los mitos, y considerando las tradiciones y las historias sobre el nacimiento del género humano de los pueblos atenienses, egipcios, arcadios y frigios, se sorprende de que un pueblo —los judíos—, perdido en un lejano rincón de Palestina, haya podido crear una historia tan “increíble y grosera”²⁶ en este respecto. Mientras que todos los otros pueblos hacen nacer al hombre del seno de la tierra, los judíos fabulan una historia que no puede ser sino fruto de su ignorancia en materia de letras, y alega que ni siquiera a través de una lectura que aborde estas historias como meras alegorías puede enriquecer sus contenidos.

Desde un frente *platónico*, Celso ataca la doctrina de la encarnación y la resurrección de los cuerpos, alegando que lo divino no puede nunca confundirse ni mezclarse con lo mortal. Sólo el alma podría ser obra de Dios, no el cuerpo ni el resto de los objetos materiales. Que los cuerpos resuciten es por ello una idea sacrílega y perversa. En un momento posterior del *Discurso*, llega incluso a calificar esta creencia como una “esperanza digna de gusanos”.²⁷Que un alma humana deseara retornar a un cuerpo putrefacto resulta desde esta perspectiva (platónica) algo totalmente incomprensible, además de absurdo y abominable, pues de la materia, como de buena gana habría admitido toda la tradición neoplatónica, nada puede nacer inmortal o divino. Después, desde un frente *epicúreo*, y en contra de la escatología, argumenta que el problema del mal en realidad no es un problema; nunca habrá en el mundo más o menos males de los que actualmente hay, y ello por la sencilla razón de que las cosas, tanto las pequeñas como las grandes, giran siempre en el mismo círculo, al interior de un orden invariable de ciclos, dentro de una naturaleza en la que todo lo que es,

²⁵ Cfr. Celso, *El discurso verdadero...*, 94

²⁶ Celso, *El discurso verdadero...*, 97

²⁷ Celso, *El discurso verdadero...*, 105

fue y será, permanecerá siempre igual. Después pasa hacia un frente *estoico*, Celso les recuerda a sus lectores que el mundo visible no ha sido ordenado para el hombre. Los ciclos de nacimiento y muerte que tienen lugar en la naturaleza obedecen una economía cósmica —una general, y no restringida—, por lo que la suma de los bienes y los males permanece constante, beneficiando así al conjunto del Cosmos. Los acontecimientos, dice Celso, no deben juzgarse o evaluarse por el beneficio o perjuicio particular, sino por su contribución y necesidad para el mantenimiento del conjunto de la existencia.²⁸ En un texto contundente, Celso hace la siguiente declaración:

“*Es pueril hacer del hombre el centro de la creación de Dios, según parece, no creó el trueno, los relámpagos y la lluvia. Y aunque él fuese el autor, no se podría decir que con la creación de la lluvia Dios favoreció más el sustento del hombre que el de las plantas, los árboles, las hierbas o los espinos.*”²⁹

Además, alega nuestro filósofo, “por qué antes para el hombre que para los animales salvajes y sin razón?”.³⁰ Ellos parecen asegurar su subsistencia sin necesidad de recurrir a la agricultura y el trabajo; ¿por qué pensar que el sol y todas las cosas naturales fueron hechas para el hombre y no para las hormigas y las moscas? En este punto, Celso está tocando una fibra muy sensible del pensamiento occidental moderno. La preeminencia de lo humano es difícilmente cuestionable, especialmente en la época contemporánea, algo que se ha fortalecido gracias a los discursos cientificistas. Celso no encuentra por ningún lado la supuesta superioridad del género humano por sobre el resto de los animales que pueblan la tierra. Los encuentra, de hecho, igual de sofisticados y complejos. En un punto, lleva las cosas al límite de lo aceptable para un cristiano —y para un moderno bienpensante— defendiendo que la producción de cultura no es exclusiva de los seres humanos.³¹ Celso le atribuye a los animales la capacidad de construir ciudades y poblaciones, organizar Estados, emprender guerras, victorias y exterminio de los adversarios vencidos. Las hormigas, por caso, parecen en efecto poseer “la plenitud de la razón”.³² Hay todo un proceso de producción

²⁸ Cfr. Celso, *El discurso verdadero...*, 99-100

²⁹ Celso, *El discurso verdadero...*, 100. El subrayado es nuestro.

³⁰ Celso, *El discurso verdadero...*, 100

³¹ Cfr. Celso, *El discurso verdadero...*, 100

³² Celso, *El discurso verdadero...*, 102

social y político en aquel “reino” comúnmente relegado a la irracionalidad del mundo vegetal. Después de todo, “para quien contemplase la tierra desde lo alto del cielo, ¿qué diferencias habría entre las acciones de las abejas, las de las hormigas o las acciones de los hombres?”.³³

No bastando con esta provocación, Celso pasa inmediatamente a atribuirle a los animales nada más ni nada menos que *religiosidad y contacto con la divinidad*. “¿Créese el hombre superior porque es capaz de erguirse hasta la concepción de un Dios?”.³⁴ La práctica, común en la Antigüedad, de adivinar el futuro mediante la interpretación del vuelo de las aves, sirve a este anti-cristiano para argumentar que *los animales habitan en una intimidad más estrecha con la divinidad que los hombres*.³⁵ Los animales —aves e incluso elefantes sirven a Celso de ejemplos— rinden cultos a los dioses y tienen una vida religiosa bastante plena. “Es preciso rechazar esa idea de que el mundo ha sido hecho para el hombre: no fue más hecho para el hombre que para el león, el águila o el delfín”.³⁶ Más allá de que estas consideraciones hayan sido escritas con seriedad o no, lo interesante es advertir la estrategia puesta en juego: destruir y subvertir el *principio humanista* sobre el que se asienta aquel dogma de trastornados.

Celso también se pregunta por qué los judíos, por caso, pueden adorar el cielo y los ángeles, mientras al mismo tiempo son totalmente incapaces de honrar la majestuosidad del resto de los objetos celestiales: el sol, la luna, los astros fijos y los errantes. ¿Por qué no pueden apreciar a esos profetas manifiestos, que no se esconden detrás de tinieblas para ingenua admiración de ojos alucinados?³⁷ La posición central de Celso ante el cristianismo —y junto con la de él, la de todo el espíritu filosófico pagano— puede resumirse con estas palabras: “Dios no es el ejecutor de nuestras fantasías irresponsables y de nuestros apetitos desajustados”.³⁸

³³ Celso, *El discurso verdadero...*, 102

³⁴ Celso, *El discurso verdadero...*, 102

³⁵ Cfr. Celso, *El discurso verdadero...*, 102-103

³⁶ Celso, *El discurso verdadero...*, 103

³⁷ Cfr. Celso, *El discurso verdadero...*, 104

³⁸ Celso, *El discurso verdadero...*, 105

Contra este *Discurso verdadero*, Orígenes se limitó a señalar inconsistencias en los argumentos y a denunciar, como era esperable, el carácter inmoral de sus postulados. Contra la apelación de Celso a la doctrina epicúrea y estoica de la recurrencia de los ciclos y la imposibilidad de transformación sustancial del mundo, el educador de mártires declara que “si esto fuera verdad, se acabó nuestro libre albedrío”.³⁹ Para el apologeta esto no es una cuestión menor, pues compromete toda la constelación del pecado, las recompensas y castigos. “Si esto se concede, no sé cómo pueda mantenerse nuestro libre albedrío y quepan ya razonablemente alabanzas ni vituperios.”⁴⁰ Tal parece que para Orígenes, como para todo cristiano, de cualquier acto humano lo importante es el elogio y la aprobación, así como la censura y los reproches, pero nunca los actos en sí mismos. Contra la crítica del antropocentrismo —que se trata, como hemos propuesto, del *argumento central* de Celso— Orígenes opone, sencillamente, una rotunda condena moral:

“Celso, y los que piensan como él, cometen una impiedad contra Dios, que provee a los racionales, al afirmar que todo esto no se da más para alimentar a los hombres que a las plantas y árboles, a las hierbas y espinas”.⁴¹

Esto, para el apologeta, es tan ridículo como decir que el Mercado existe también para los perros, tan sólo por observar que ellos se benefician con los restos de comida que encuentran a su paso. El argumento es altamente significativo, porque no hace sino mostrar, de cuerpo entero, el tenaz fundamento humanista y antropocéntrico que efectivamente regula los dogmas centrales de la cristiandad. Orígenes exhorta a sus lectores a mantenerse firmes en los datos revelados. “No, lo que debe pensarse es que, por designio de la providencia, *fueron hechos por razón del hombre*, y no por otra razón”.⁴² Todas las consideraciones del griego sobre los animales son (supuestamente) echadas por tierra gracias al conocimiento que solo la fe puede proveer. “En conclusión, el Creador hizo esclavos a todos los animales del animal racional y de la inteligencia natural”.⁴³

³⁹ Orígenes, *Contra Celso*, trad. por Daniel Ruíz Bueno (Madrid: BAC, 1967), 301

⁴⁰ Orígenes, *Contra Celso...*, 301

⁴¹ Orígenes, *Contra Celso...*, 307

⁴² Orígenes, *Contra Celso...*, 311

⁴³ Orígenes, *Contra Celso...*, 311

La querrela entre Celso y Orígenes ilustra, pues, bastante bien, la oposición de principio existente entre el espíritu pagano y la filosofía, por un lado, y la religión paulina y sus dogmas, por el otro. Esta constante tensión entre el sentimiento y el entendimiento, la fe y el saber, el dogma y la gnosis, jamás se resolverá por completo. Es por eso que a lo largo de la tradición medieval puede verificarse tanto recelo ante la posibilidad de una «teología», es decir, de una elaboración racional de los dogmas de la *fe*. La proximidad de la filosofía siempre les resultó bastante inquietante a los guardianes del apostolado. Hay siempre una tensión irresoluble entre el saber y el sentimiento, y por ello, nos atreveremos a afirmar que la «conciencia cristiana» brota de la experiencia de la *voluntad* como una «facultad» —un poder, un sentimiento: una realidad— separada total y completamente del *entendimiento*. *Pecado* es el nombre del abismo que media entre ambas instancias para esta nueva conciencia histórica y su religión:

“Porque sabemos que la Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado. Porque no sé lo que hago; pues no pongo por obra lo que quiero, sino lo que no quiero, lo que aborrezco. Si, pues, hago lo que no quiero, reconozco que la Ley es buena. Pero entonces ya no soy yo quien obra esto, sino el pecado, que mora en mí. Pues yo sé que no hay en mí, en mi carne, cosa buena. Porque el querer el bien esta en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Por consiguiente, tengo en mí esta ley, que queriendo hacer el bien, es el mal el que se me apegas; pues siento otra ley en mis miembros, que repugna a la ley de mi mente y me encadena a la ley del pecado que está en mis miembros.”⁴⁴

Con el pecado queda introducido un elemento totalmente nuevo y radicalmente extraño a la tradición pagana y a la filosofía griega; el pasaje del «error» —concebido como una simple privación o decrecimiento de la actividad del entendimiento— al pecado —comprendido como una propensión al Mal y ontológicamente positivo— marca uno de los grandes hitos de la historia de Occidente. Esclavo del pecado, San Pablo se sabe dividido por una fuerza interior y extraña a un tiempo, ajena por completo a la “ley de la mente”. Querer el bien y no

⁴⁴ Romanos, 7: 14-23

poderlo —tema que será teorizado magistralmente por San Agustín— es la experiencia fruto de la concepción del pecado como tendencia a la propia destrucción. La escisión entre la claridad del entendimiento y la perversión de la voluntad será desde entonces una constante en la reflexión teológica. De lo que se trata, entonces, en orden a la salvación, es de participar en la muerte de Cristo, morir al pecado para resucitar, íntegro, en la vida del Cristo espiritual.⁴⁵Dios, por gracia de su infinita bondad y suma caridad, se compadece y se encarna: *deviene hombre*. La Humanidad de Cristo es la evidencia tangible de la *reconciliación* del Padre celestial con sus hijos terrenales, la manifestación incontestable del Dios *viviente*. No se trata ya de la inflexible Ley de la tradición del Antiguo Testamento —tanto más remoto cuanto menos indulgente—, sino de la benevolente y salvífica fuerza del *amor* divino. El Dios cristiano no es ajeno al universo del sentimiento humano, y su poder refulge menos en la firmeza de sus decretos que en la infinitud de su *piedad*. Nunca —convengamos en esto— la divinidad se había mostrado tan condescendiente y tan próxima a la *pasión humana*. Nunca —para decirlo todo— se habían identificado. Creemos, por tal razón, que el Cristo crucificado, clamando el pavoroso abandono del Padre, constituye el momento clave del relato cristiano, y ello en la exacta medida en que sólo ese tránsito por la *pasión* de la extrema orfandad puede hacer de Dios —otrora confinado a regiones inescrutables y no-humanas— un Hombre.⁴⁶ Toda la clave de la subversión cristiana cabe en ese episodio: un Dios que *sufre por amor, muere y resucita* en la unidad de la comunidad espiritual.⁴⁷En tal sentido, el carácter escatológico del mito cristiano no puede pasarse por alto. El descenso del Padre en la persona del Hijo supone un cisma histórico, o, para ser más precisos: funda la Historia. La manifestación del amor de Dios a los hombres se efectúa a través de la *revelación* de su divino plan, que consiste no en otra cosa sino en aparecer en la Historia como *promesa de*

⁴⁵ Romanos, 6: 1-11

⁴⁶ “Y llegada la hora sexta hubo oscuridad sobre la tierra hasta la hora de nona. Y a la hora de nona gritó Jesús con voz fuerte: *Eloy, Eloy, lamma sabactani?* Que quiere decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Marcos, 15:33-34

⁴⁷ En este respecto, encontramos bastante acertado el apunte que hiciera Miguel de Unamuno, aun si en un contexto muy distinto, a propósito del «escándalo del cristianismo»: “Y los hombres hicieron dios al Cristo, que padeció, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre —sólo no sufre lo muerto, lo inhumano—, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona” en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Barcelona: Altaya, 1993), 194

salvación y juicio final. Desde entonces, el devenir «histórico» es una “odisea del espíritu”, una historia moral de redención. Si Cristo bajó a la tierra, fue precisamente para recordarnos que hay un *fin*, en el doble sentido del término: una meta y un límite. Para el cristiano, la historia ya no está sometida a las inmorales y ciegas fuerzas de lo aleatorio: con Cristo tiene un destino. El descenso vertical del Dios Viviente fracturó la «esfera» de inmanencia absoluta en que habitaba el pagano, colocando a las pasiones de *expectación* en un primer plano, donde el futuro como horizonte de resarcimiento prometido tomará cada vez más un papel central. Las teorizaciones de San Agustín son, en este respecto, bastante esclarecedoras, y su versión secularizada —el «progreso»— continúa produciendo, por cierto, altísimas expectativas:

“[...] la concepción agustiniana de la Historia es una historia de salvación: apunta siempre hacia el futuro, un futuro que es para Agustín *expectación* y esperanza, frente al significado antiguo y clásico de la Historia, que era concebida como un ocuparse de lo presente y, particularmente, de lo pasado, y en donde el futuro nunca era visto como encerrando posibilidades”.⁴⁸

Y es que, si San Agustín polemizó encarecidamente con la idea de los «ciclos cósmicos» que tanta presencia tenía en el estoicismo, fue en virtud de la concepción radicalmente innovadora que el cristianismo hizo del tiempo: en contra del *eadem sunt omnia semper* que cantaba Lucrecio, la religión cristiana introdujo en la conciencia histórica la «unicidad» —y su consecuente carácter irrepetible— de la serie de eventos constitutivos del mundo. *Una sola vez ha muerto Cristo*, lo que significa que la redención sólo tiene sentido inscrita en una temporalidad *lineal*. Si hay un juicio final, la urgencia, la celeridad, la premura por arrepentirse y salvarse se infinitiza, y hace de los seres humanos unos animales especialmente temerosos y ruines. Jamás se insistirá lo suficiente sobre el impacto que esta revolución en la concepción del tiempo tuvo para las sociedades occidentales y sus diversos modos de habitar

⁴⁸ Rafael Ramón Guerrero, *Historia de la filosofía medieval* (Madrid: Akal, 2002), 43. En su reconstrucción histórica de la idea de progreso, Robert Nisbet ha hecho hincapié en la importancia de la concepción agustiniana para la posterior configuración de aquella noción: “Hemos comprobado que en San Agustín, especialmente en *La ciudad de Dios*, aparecen todos los elementos esenciales de la idea occidental de progreso”, en *Historia de la idea de progreso*, trad. por Enrique Hegewicz (Barcelona: Gedisa, 1998), 117. Otra reconstrucción, mucho más breve y estrictamente filosófica, se hallará en: Francisco Contreras Peláez, «El concepto de progreso: de San Agustín a Herder», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 37 (2003): 239-269.

la tierra, marcados siempre, como es notorio, por una irreprimible voluntad de *rendimiento* constante y tenaz. Gracias a la promesa del juicio final, el tiempo real y verdadero está siempre en el *futuro*, nunca en el impuro presente ni en el irrelevante pasado. El advenimiento del Dios encarnado, la idea de un Dios que *comunica* su amor a los hombres *padeciendo con ellos*, es quizá una de las de mayor magnitud en la civilización occidental, una idea difícil de calibrar y que posiblemente haya otorgado los pilares sobre los cuales habría de fundarse el proyecto moderno. Parte de esta radicalidad y hondura se debe, en principio, a la subversión que el Dios crucificado supuso para la experiencia religiosa, y en particular para lo que suele considerarse su “objeto”: lo sagrado.

Ahora bien, para lograr apreciar con mayor precisión esta honda transformación introducida por el cristianismo en lo referente a la naturaleza del objeto religioso, resulta sumamente instructivo recurrir a los aportes de Georges Bataille. A diferencia de otros autores que se han abocado a su estudio, Bataille logró sortear todo el fardo de prejuicios judeo-cristianos que usualmente traen auestas los análisis consagrados al fenómeno religioso. En su célebre *Teoría de la religión* confeccionó una serie de consideraciones e hipótesis que siguen arrojando luz sobre estas cuestiones.⁴⁹ Para Bataille, lo decisivo —tanto para la religión como para la filosofía— es encontrar el modo de *salir del humanismo*, hallar la forma de abandonar la subordinación de la vida humana a las formas y distinciones utilitarias y serviles. Fascinante resulta, de entrada, la inversión que hace de la valoración habitual del curso observable en la historia de las religiones; al contrario que Hegel, Bataille percibe en el pasaje del animismo arcaico a los monoteísmos morales menos un progreso o mejoría que un indiscutible *empobrecimiento* de la vida religiosa.⁵⁰ Se verifica en este tránsito, según el francés, un progresivo «marchitamiento» de cierto sentimiento de «comunicación» con la divinidad.

Para su análisis, Bataille se servirá del binomio «sagrado-profano», un instrumento que años antes había recibido un tratamiento bastante interesante por parte de Roger Caillois.⁵¹ Toda esa dialéctica entre lo «sagrado» —la región inmanente de la vida animal y cósmica— y lo «profano» —la actividad abocada a la producción y conservación del cuerpo

⁴⁹ Cfr. Georges Bataille, *Teoría de la religión*, trad. F. Savater (Madrid: Taurus, 1986)

⁵⁰ Bataille, *Teoría...*, 37

⁵¹ Cfr. Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, trad. por Juan José Domenchina (México: FCE, 1942)

social— debe desde luego sus fundamentos a la distinción introducida por Durkheim en sus pioneros análisis sociológicos de las religiones. A diferencia de sus predecesores, el sociólogo francés se interesó no sólo por el aspecto representacional del fenómeno —las (mal) llamadas “creencias”— sino también por sus aspectos ritualísticos y su profundo vínculo con la vida social. Creencias y ritos constituían entonces las dos formas principales que aparecían ante el observador del hecho religioso.⁵²No obstante, consideraba necesario profundizar en la investigación y encontrar criterios universales para la identificación de los hechos (siempre sociales) religiosos. Durkheim alegó que todas las religiones conocidas tendían a operar una separación entre dos clases radicalmente distintas de “cosas”, fuesen reales o ideales: “La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso.”⁵³Esta distinción entre regiones, clases o tipos de “objetos” es, no obstante, bastante diferente de la que los seres humanos pueden llegar a hacer en cualquier otro ámbito. La heterogeneidad entre ambas regiones se distingue de todas las demás por el hecho de ser “una heterogeneidad absoluta”.⁵⁴Esta polaridad extrema será decisiva para la *Teoría de la religión*. Pues bien, el punto de arranque de Bataille, será dialéctico. A diferencia de los animales, que están en el mundo “como agua en el agua”, los seres humanos construyen el suyo a partir de su *relación* y «auto-posicionamiento» *ante* un «mundo de objetos», una dialéctica que configura en el mismo movimiento una «auto-conciencia» que *se sabe otra* respecto de las que le rodean. A partir de entonces, queda introducida, para la conciencia humana, una *discontinuidad* (inexpugnable) entre su propia existencia y la del «mundo natural», un mundo sumido, a diferencia de aquella, en un flujo indistinto de inconsciencia. Este abandono de la «inmanencia» del mundo animal en pos de la conciencia y la auto-conciencia transforma su relación con el “campo” de los «objetos-útiles» en una subordinación al mundo del trabajo y la producción calculada.⁵⁵ La «esfera de los objetos»

⁵² Cfr. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. por Ramón Ramos (Madrid: Akal, 1982), 32

⁵³ Durkheim, *Las formas elementales...*, 33

⁵⁴ Durkheim, *Las formas elementales...*, 34

⁵⁵ Es bastante notoria la enorme influencia que tuvo en estos desarrollos de Bataille la lectura marxista que Alexandre Kojève hizo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en su célebre seminario dedicado al filósofo

abarca casi todos los ámbitos de la vida humana, y su región se abre para ella a partir de su relación primigenia con la *herramienta*. Esta supone el fundamento —al mismo tiempo que el resultado— donde habrá de asentarse la auto-conciencia: la herramienta marca el pasaje hacia una relación con el mundo basada en la *transformación* de la naturaleza —y en este punto, las resonancias marxistas (vía Kojève) son innegables. Bataille apunta por ello que los hombres se adueñan de la naturaleza *al precio de tornarse siervos ellos también*, y no en menor medida, que el resto de sus utensilios. Ser *sujeto* es precisamente el efecto de transformar en «objeto-útil» el flujo, indistinto e impersonal, de lo real. Por eso la aparición de herramientas marca este pasaje al mundo del trabajo:

“La herramienta cambia juntamente a la naturaleza y al hombre: somete la naturaleza al hombre que la fabrica y la utiliza, pero une al hombre a la naturaleza avasallada. La naturaleza se convierte en la propiedad del hombre, pero deja de serle inmanente. Es suya a condición de estarle cerrada. Si él pone al mundo en su poder, es en la medida en que olvida que él mismo es el mundo: niega al mundo, pero es él mismo quien resulta negado. Todo lo que está en mi poder anuncia que he reducido lo que me es semejante a no existir por su propio fin, sino por un fin que le es extraño.”⁵⁶

El reino de los fines es una sistemática y altamente efectiva eliminación de la «inmensidad inmanente» donde nada está sujeto a fines extraños o trascendentes, y donde nada hay que tenga fuera de sí su propio y definitivo propósito; sólo a través de la «discontinuidad» introducida por la emergencia de la «conciencia» el animal humano entabla una relación de señorío y servidumbre con lo que le rodea.

El secreto del sacrificio —y en último análisis, de la religión misma— estriba entonces en lo que destruye, que no es tal o cual objeto específico, sino *el estatuto de «objeto» en tanto tal*. El sacrificio sustrae a lo sacrificado del mundo de los útiles para restaurarle su dimensión inmanente: le devuelve al mundo del «capricho ininteligible».⁵⁷ Hay, en la destrucción del binomio sujeto-objeto, un retorno a la *intimidación* del mundo animal, del

alemán. Cfr. Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. por Andrés Alonso Martos (Madrid: Trotta, 2013)

⁵⁶ Bataille, *Teoría...*, 44-45

⁵⁷ Bataille, *Teoría...*, 47

mundo *divino*. Ese carácter de «gratuidad pueril» que tanto escandaliza a los escrutadores de los rituales religiosos constituye, no obstante, su aspecto más esencial. Es en la muerte de la «cosa» donde resuena el grito maravillado de una vida que no está *reducida* a útil, objeto, herramienta, utensilio, material o recurso.⁵⁸ Es el acabamiento (aun si momentáneo) de toda posible *disponibilidad*. El sacrificio, en consecuencia, lo es siempre de la servidumbre y de la vida mancillada. Religiosa, por tanto, será siempre la restitución fulgurante de la gloria de *lo indisponible*.

Paradójicamente, es sólo a través del abandono del mundo del «valor» que éste queda plenamente restituido. Se trata, para las religiones arcaicas y sacrificiales, de romper la subordinación de «lo-que-es» a fines y objetivos calculados de antemano. Por eso siempre se *donan* objetos útiles o considerados de gran valor, pues como apunta Bataille, la destrucción de un objeto de lujo sería algo así como destruir dos veces el mismo objeto.⁵⁹ El consumo incondicional y la donación gratuita restablecen, al interior del mundo humano, toda la violencia de aquella generosidad sin cálculo en que consiste la indómita «naturaleza». Lo decisivo, para la religión y sus rituales, es evitar el embrutecimiento —y, en el límite, incluso la asfixia— que una humanización indefinida produciría. Lo sagrado —aquel “rebullir de vida pródiga”⁶⁰— consiste en el restablecimiento de la intimidad animal, anterior a la servidumbre del trabajo y el miedo calculador. En el límite, el sacrificio humano es “la contestación más radical del primado de la utilidad”.⁶¹ El miedo cerval a la muerte, tan característico de la conciencia y la vida puestas al servicio de la utilidad, torna mezquinos, ruines y miserables a los seres humanos; la comunicación íntima con la prodigalidad del universo no-humano, a través de la destrucción —en último análisis siempre religiosa— del interés individual, le restituye a la existencia humana toda su nobleza y toda su seriedad. Una seriedad —puntualicemos de inmediato— *festiva*. Por tanto, y de acuerdo con Bataille, lo

⁵⁸ Bataille, *Teoría...*, 50-51

⁵⁹ Bataille, *Teoría...*, 53. Para comprender a cabalidad este importantísimo aspecto de la teoría de Bataille, es menester tener en cuenta la influencia que tuvieron sobre su desarrollo las investigaciones del antropólogo francés Marcel Mauss sobre el «don». Cfr. Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. por Julia Bucci (Buenos Aires: Katz, 2009)

⁶⁰ Bataille, *Teoría...*, 56

⁶¹ Bataille, *Teoría...*, 63

«sagrado» indica o alude a experiencias y campos de la existencia que quedan *absolutamente* sustraídos de la disposición humana, disolviendo con ello —y esto es de suma importancia— la supuesta primacía y valor del sentimiento y la «personalidad» humana. Lo decisivo en este análisis es la tajante separación de «lo sagrado» de cualquier clase de consideraciones morales o edificantes, de supuestos efectos benéficos o provechosos para con los deseos y los intereses humanos. Lo sagrado —y tal será la hipótesis con la que trabajaremos de aquí en más— es la deflagración (momentánea o definitiva) de todo lo que encuentra fundamento en el *sujeto* racional y moral, el índice de una región de «absoluta exterioridad», una potencia disolvente, en franca oposición al carácter edificante de la «comunidad» y sus bastiones de instrumentalización de la naturaleza. Es la constatación —excelsa y pavorosa a un tiempo— de la entera ausencia de consideraciones morales o racionales para con los existentes finitos. Nada de benevolencia, condescendencia o entendimiento: la experiencia religiosa es una experiencia de la *gratuidad*, el asombro originario ante y por una *potencia indisponible*, neutra y extra-moral. *Lo sagrado» designa la experiencia y la presencia de un inexorable «exterior» del mundo y el deseo humanos.* Es el encuentro espontáneo con las fuerzas de la inercia y la contingencia, una interrupción y cortocircuito de la circulación profana de los objetos, una suspensión (momentánea) de los poderes que velan por la estabilidad y la conservación de la subjetividad: una experiencia humana de lo *radicalmente* no-humano. Es, en suma, *la experiencia de lo real*. Tal sería, según lo que se ha venido hilando, la experiencia religiosa de fondo, por completo independiente de las formas institucionales que intenten apropiársela y burocratizarla. Ese encuentro —ajeno a cualquier proyecto, planificación o estrategia— constituye la base de la sensibilidad religiosa, es su principio y su matriz.

Ahora bien, si los monoteísmos morales suponen un empobrecimiento de la vida religiosa, lo hacen en función de su operatoria característica. En las religiones arcaicas, animistas y politeístas, tanto los elementos «fastos y puros» como los «nefastos e impuros» pertenecían a la esfera *divina*, y ello sin suprimir su mutua oposición. Los monoteísmos morales, en cambio, colocan la divinidad *exclusivamente* del lado de lo fasto y lo puro, de tal suerte que la divinidad queda así supeditada al mundo de la utilidad humana, profanando con ello toda la majestad y suma prodigalidad de lo sagrado. Y es que una soberanía *benevolente*

parece, en efecto, no conservar nada de soberana.⁶² Con los monoteísmos, la divinidad queda subordinada a la racionalidad y a la moral, o sea: a los intereses profanos del provecho humano. Aquí se ha perdido ya el contacto con el esplendor de esa vida más allá de la rentabilidad y las conveniencias abyectas. La divinidad se ha hecho *buena*, lo divino se ha confundido y convertido en un siervo y un médico del hombre.⁶³ Con el Dios monoteísta, la existencia siempre es redituable. Que toda la entera y portentosa *prodigalidad* de lo real termine íntegramente subordinada a los intereses políticos y morales de los seres humanos es el rasgo diferencial y definitorio de todo monoteísmo pasado, presente y por venir; es también la causa de su unilateralidad y su limitadísimo alcance y estrecha perspectiva, algo que en el plano individual desemboca en mezquindad y una posición ante la existencia centrada con exclusividad en la sola y estricta eficacia: en un permanente estado de embotamiento vital. A pesar del punto de arranque dialéctico-marxista de su análisis —la separación del hombre y la naturaleza por mediación del trabajo—, el gran mérito de Bataille consiste, a nuestro juicio, en haber enfatizado el hecho de que la experiencia religiosa es lo que permite a las sociedades humanas *no cerrarse sobre sí mismas*, y mantener en cambio un constante canal de *comunicación* con las potencias de la «exterioridad» y sus irrefrenables, pródigas y generosas fuerzas naturales.

Por ello, la narrativa cristiana supuso una transformación radical de la experiencia religiosa —por no decir su acabamiento—, un viraje decisivo que consistió en pasar de una experiencia inhóspita de «lo sagrado» a una propiciatoria de «lo divino», si entendemos por este último término, a diferencia de Bataille, la *imagen humana* de un sagrado radicalmente no-humano.⁶⁴ El misterio del Dios en la cruz se resuelve, en último análisis, de esa manera: *el Dios cristiano es la muerte de lo sagrado*. A partir de este momento, se observará una estrategia (delirante) de humanización de todo lo inhumano. Dios mismo, en su infinita distancia respecto del mundo humano, termina por retornar a él y *fundar comunidad* en un inverosímil acto de amor, y es precisamente en esto, en la clausura del abismo entre lo

⁶² Bataille, *Teoría...*, 73-76

⁶³ Cfr. Georges Bataille, *El culpable*, trad. por Fernando Savater (Madrid: Taurus, 1981), 22

⁶⁴ Para un pormenorizado análisis de este “pasaje” de lo sagrado-inhospito a lo divino-propiciatorio, véase: Sergio Espinosa Proa, *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad* (Madrid: Editorial Ilu, 1999)

humano y lo no-humano, que el cristianismo cerró —aunque no de manera definitiva— el acceso a una experiencia de lo sagrado. Podemos definirlo de esa manera: lo divino —es decir, lo cristiano— es la reconciliación de la inhospitalidad de «lo sagrado» con el mundo profano de la utilidad y el usufructo humanos. En tal respecto, y sólo en él, podemos afirmar que no hay experiencia posible de lo sagrado en el contexto salvacionista de la religión cristiana: *reconciliarse con lo sagrado es disolverlo*. En el relato cristiano-paulino, el abandono de Dios es sólo el preámbulo a su *impagable* acto de *bondad y piedad* para con *nosotros*. Que lo máximamente valioso —la divinidad en *persona*— se sacrifique en *beneficio* de la necesidad humana: ese giro es decisivo para comprender la historia de Occidente. La mismísima muerte —signo del fin de todo «recurso» o «posibilidad» de lo humano— es, gracias a la intervención del amor abnegado de Dios, *provechosa y rentable*.

En resumen, la religión del Dios trino subvirtió de manera profunda la experiencia religiosa, o, para ser más exactos, la invirtió, haciendo de *lo inhumano* un espacio de potencial fuente de utilidad y conservación. Sostenemos, pues, que el fundamento del cristianismo es este relato de *reconciliación propiciatoria* con las fuerzas de la «exterioridad», un relato que funda comunidad bajo el supuesto de un derecho “divino” a la disposición de un campo de «objetividad» ilimitado, garantizado por una potestad divina interesada hasta la locura en el beneplácito de sus hijos predilectos:

“Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? El que no perdonó a su propio hijo, antes le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos ha de dar con Él todas las cosas? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Siendo Dios quien justifica, ¿quién condenará?”⁶⁵

El cristianismo, que aquí consideramos el triunfo definitivo de la tendencia *moralizante* del monoteísmo judaico, asignó un cada vez más importante papel a los atributos benevolentes de Dios que paralelamente expulsaba aquella región de indisponibilidad que los politeísmos y los animismos arcaicos conservaban dentro de su “mundo”. La eliminación del azar y el papel preeminente de los seres humanos en su planificación hicieron del Dios de San Pablo una deidad sumamente extraña y disruptiva para el antiguo orden pagano. En este contexto, resulta bastante esclarecedor recurrir a uno de los más importantes representantes de la

⁶⁵ Romanos, 8:31-33

izquierda hegeliana: Ludwig Feuerbach. En su célebre crítica a la religión cristiana, propuso una tesis célebre que logró mostrar uno de los aspectos centrales de la religión salvacionista: *el cristianismo es un humanismo ateo*:

“[...] piénsese que el ateísmo [...] es el misterio de la religión misma, que la religión misma, no en su exterior, sino en su fondo, no en su opinión y su imaginación, sino en su corazón, en su verdadera esencia, sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano”⁶⁶

Y es que, para este filósofo, la doctrina cristiana es, en un último y definitivo análisis, una contundente *divinización de lo humano*, de su poder (racional) para gestionar la naturaleza, de su capacidad para distinguirse de ella construyendo cultura y civilización; en suma: una glorificación del poder de construir un «mundo humano» oponiéndose con violencia a todo lo que no sea él. Para Feuerbach, en consecuencia, el de San Pablo es un dogma que como religión sólo es cuestionable en la medida en que mantiene alienada su auténtica esencia y su verdadero objeto, que no es otro sino el Hombre mismo. La supuesta contradicción entre lo humano y lo divino es tan sólo ilusoria, pues en el fondo se identifican: *todo el contenido de la divinidad cristiana es una exaltación de lo humano*.⁶⁷ En este sentido, no hay tal cosa como una experiencia de la «exterioridad» en la veneración religiosa, sino un mecanismo de extrañamiento en aras de la adoración propia. Feuerbach no titubea en hacer del Hombre el nuevo, o, mejor dicho, el único y verdadero Absoluto. Su filosofía es el más consecuente humanismo que jamás se haya explícitamente formulado. Justo por eso, lo que nos interesa rescatar de la tesis feuerbachiana es su señalamiento de la identidad «humanidad-divinidad», además de algunos de sus desarrollos concernientes al señalamiento que hizo del importantísimo papel que juega en aquella identidad la exaltación y exacerbación de la *subjetividad*. El personalismo del Dios cristiano, en efecto, no es una característica de la que se pueda prescindir, pues *garantiza el estatuto humano* del poder materializado en el objeto de culto. En esto se distingue netamente de los panteísmos orientales, en ser una divinidad *moral* e interesada en el bienestar humano.⁶⁸ Y es que, según Feuerbach, las experiencias religiosas de Oriente —tal y como Hegel, su maestro, había ya señalado— parecen no

⁶⁶ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. por José L. Iglesias (Madrid: Trotta, 1998) 41

⁶⁷ Cfr. Feuerbach, *La esencia...*, 66

⁶⁸ Feuerbach, *La esencia...*, 80

mostrar ningún interés por explorar los territorios del “espíritu”; sus divinidades son, según estas consideraciones, monstruosas y extra-humanas, y el papel atribuido a los hombres en su “economía cósmica” es ciertamente mínimo, cuando no prácticamente inexistente. La *condescendencia* de los fenómenos cósmicos para los asuntos humanos no está por ningún lado; en todo caso, son los seres humanos quienes deben de adecuarse a un “orden divino” que a todas luces no está dirigido para su beneplácito.

Es en razón de todo ello que Feuerbach insiste en que lo distintivo del cristianismo —y que termina por separarlo definitivamente de las tradiciones y formas religiosas del paganismo— es precisamente la figura de Cristo, a saber: la presencia de *una personificación de la unidad entre lo divino y lo humano*.⁶⁹ Lo que resulta desconcertante en la imagen del Dios humillado, del Dios que se despoja de su dignidad por amor a los hombres, es para nuestro filósofo la consecuencia del mecanismo de alienación propio de las formaciones religiosas, que no permiten contemplar de manera adecuada la esencia de esta glorificación humanista. Desde luego, no adherimos aquí a la propuesta humanista de Feuerbach —rescatar el contenido verdadero de su forma religiosa inadecuada—, pero no podemos subestimar la importancia de su clarificación de la identidad Hombre-Dios en el núcleo del dogma cristiano. “Lo fundamental de Dios es su personalidad; decir que Dios es un ser personal significa: Dios es un ser humano, Dios es un hombre”.⁷⁰ La divinidad cristiana, a diferencia de lo que ocurre en el “orientalismo” y los “panteísmos” paganos, se coloca en posición de «persona»: adquiere un estatuto moral y humano, interesado por tanto en que el “gobierno universal” tienda hacia las comunidades de los hombres como hacia su fin primero y último. La introducción en esta religión de la noción de Providencia pone suficientemente de relieve su giro distintivo. Si el cristianismo puede postular la idea de un Dios que garantiza la bondad del Orden universal que rige la totalidad de lo existente, es porque previamente ha habido una *exacerbación de la subjetividad*, poniendo el *personalismo* en primer plano. Es menester detenerse en este movimiento para apreciar su profundidad y lo esencial de su gesto revolucionario. Colocar la «subjetividad» en un plano *eminente*, al punto de llegar a hacer del conjunto de lo existente un producto de su actividad —como lo hace en efecto el dogma de la *creatio ex nihilo*— fue por sí sola una gran hazaña del judaísmo; el movimiento de San

⁶⁹ Feuerbach, *La esencia...*, 195

⁷⁰ Feuerbach, *La esencia...*, 191

Pablo, sin embargo, lo radicalizó, haciendo de la Ley un Padre, un protector, un benefactor mayúsculo: un *ser humano* que habita entre ellos haciendo y fundando comunidad. La buena nueva es en efecto esa: Dios *ama* a los hombres, lo que significa no sólo que su reino fue construido para ellos por bondad —lo que no deja de ser una cuestión mayor—, sino, precisamente, que Dios puede *padecer*, ser *pasional*. Esto podría explicar, aun si parcialmente, la importancia que fue adquiriendo la «salvación», entendida como adquisición de *inmortalidad personal*, como eternización del *sujeto* autoconsciente, esto es: del *yo*. “La religión cristiana se diferencia principalmente de las otras religiones en que ninguna subraya como ella la salvación del hombre, por eso no se llama doctrina de Dios, sino doctrina de la salvación.”⁷¹ Al hacer de los seres humanos pecadores necesitados urgentemente de *redención* individual, el dogma paulino colocó los pilares sobre los cuales se construiría gran parte de la tradición filosófica de Occidente. El «alma», al adquirir un estatuto *personal* —igual que el mismo Dios—, habilitó y propició la posterior “sustancialización” del *sujeto*.

Por otro lado, el paganismo nunca fue tan lejos en este punto: la *exaltación* de la subjetividad brilla por su ausencia en las religiones y las tradiciones greco-romanas. El paganismo antiguo, y en particular el griego, provoca muy a menudo un hondo sentimiento de perplejidad en aquellos que hemos sido aleccionados y adoctrinados por las grandes religiones monoteístas; el primer obstáculo con que nos topamos en el intento de comprender aquellas tradiciones “arcaicas” son todos esos prejuicios que indefectiblemente están siempre presentes en el espíritu occidental moderno. Obviamente, la pretensión de «evaluar» las religiones paganas y politeístas a contraluz del cristianismo acusa un craso error metodológico. Ya desde un comienzo, nos resulta desconcertante el carácter *inmisericorde* de los dioses griegos. Su mundo está demasiado alejado del reconfortante cosmos judeo-cristiano al que estamos habituados. El universo griego y sus dioses no parecen prestarles a los hombres ninguna clase de privilegio; pareciera incluso tratarse de todo lo contrario. No es que los humanos ocupen un lugar denigrante, sino que ocupan, tal y como cabría esperar de una religión natural, su sitio justo y preciso. A Walter Otto no deja de sorprenderle lo alejado que se encuentran los dioses griegos de aquella severa solemnidad con que siempre viene acompañada la presencia del Dios veterotestamentario. Las divinidades griegas

⁷¹ Feuerbach, *La esencia...*, 231

parecen no concederle ningún valor eminente a la moral. “No podemos llamarlos inmorales, pero son demasiado naturales y alegres para conceder a la moral el valor supremo”.⁷² Su falta de interés por los hábitos, valores y costumbres estrictamente humanas es muy llamativa. Estos dioses quizás prefieran a los seres humanos, pero jamás se identifican o condescienden con sus deseos: son divinidades que *no ofertan redención alguna*. A la religión griega le falta por completo el «complejo de salvación» de la tradición judeo-cristiana.⁷³

Walter Otto destaca, además, el sorprendente hecho de que la religión griega, en sus mitos y cultos, no necesite contradecir o poner en cuestión el curso natural del mundo.⁷⁴ Aquí, el esplendor de lo sagrado no está reñido con la serena aquiescencia de la naturaleza *tal cual es*. El paganismo griego, quizás en razón de su politeísmo, *no es dogmático*. En contraste con la evidente *violencia moral* de los monoteísmos orientales, la religión griega parte de una visión mucho más clara y bastante menos ensombrecida de lo real:

“Nosotros estamos acostumbrados a considerar el ser divino ocupado por el hombre y su necesidad; apenas preguntamos por su existencia más allá del hombre. Pero aquí el ojo espiritual busca un mundo superior donde el hombre ya no importa, y está encantado de la visión de su perfección.”⁷⁵

En franca oposición a la evaluación de los dioses griegos como un simple caso de grosero antropomorfismo, defenderemos —siguiendo a Walter Otto— que si sobre algo se concentra la visión religiosa del paganismo griego, es precisamente sobre ese «más-allá-de-lo-humano», que tan ajeno y extraño resulta para el espíritu moral de los monoteísmos.

El «personalismo» y el «subjetivismo», acentuados hasta la desmesura en el cristianismo, están completamente ausentes en el paganismo antiguo. En este sentido, es muy notorio que no haya aquí ninguna esperanza de «vida ultra-terrena». En el mundo griego, las «almas» de los muertos no pasan de ser pálidas sombras a las que faltan prácticamente todos los atributos esenciales de los vivos, razón por la cual de los difuntos no resta nada que

⁷² Walter F. Otto, *Los dioses de Grecia*, trad. por Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain (Madrid: Siruela, 2012), 23

⁷³ Cfr. Karl Kerényi, «¿Es la religión griega una religión de la salvación?», incluido en *La religión antigua*, trad. por Adán Kovacsics y Mario León, (Barcelona: Herder, 2012) 197-203

⁷⁴ Cfr. Otto, *Los dioses...*, 30-31

⁷⁵ Otto, *Los dioses...*, 137

podiera retornar al mundo de los vivos.⁷⁶ Las voces y los recuerdos que pueden ser reanimados brevemente son en realidad “simulacros” de aquellas otrora realísimas existencias. En las antiguas religiones griegas, la muerte marca el infranqueable fin de la única y auténtica vida. Y para Walter Otto se trata, en este respecto, de uno de los caracteres más genuinamente griegos.⁷⁷ En este ámbito, la sola idea de la resurrección de los muertos no sólo es absurda, sino impensable; cuantimás, desde luego, la redención mediante la resurrección de *un* muerto. En el paganismo griego, el dios no tiene poder ninguno sobre la muerte. En este contexto, es muy interesante recordar aquellas palabras pronunciadas por el dios Apolo en una de las tragedias de Esquilo:

“Pero, cuando el polvo absorbe la sangre de un varón que ha muerto de una vez para siempre, ya no hay posible resurrección. Para eso no ha fabricado hechizos mi padre, a pesar de que todo lo demás, arriba y abajo, lo dispone y trastrueca con su poder, sin que se altere siquiera su respiración.”⁷⁸

Esta rotunda impugnación de cualquier clase de «absolutismo» de los dioses está relacionada con otro aspecto igual o más crucial de la religión antigua: el hecho de que *no haya trascendencia* en el paganismo griego. Sus dioses, en efecto, gobiernan *in media res*, al interior del mundo y desde él. El Hades, por ejemplo, es menos “otro mundo” que una región “infra-terrena” del mismo y *único* mundo estratificado. Los dioses griegos *no son exteriores* a la «naturaleza», y sus decretos jamás contradicen o repudian el «curso natural» de los

⁷⁶ Cfr. Otto, *Los dioses...*, 145-155. Para este tema resultan también interesantes las observaciones de Jan Bremmer: “Cuando comparamos el alma de los vivos con el alma de los muertos, nos sorprende el modo negativo en el que se caracteriza a esta última. En conjunto, las almas de los muertos son sombras sin inteligencia que carecen precisamente de esas cualidades que caracterizan a un individuo” en *El concepto de alma en la antigua Grecia*, trad. por Menchu Gutiérrez (Madrid: Siruela, 2002), 89

⁷⁷ “Es el vencimiento de la muerte, genuinamente griego, porque resulta a la vez su más perfecto reconocimiento” en Otto, *Los dioses...*, 152. En este punto en particular, el contraste con el cristianismo no podría ser más evidente, baste para ello recordar aquellas palabras del apóstol: “Porque es preciso que lo corruptible se revista la incorrupción y que éste ser mortal se revista la inmortalidad. Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: la muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?” Corintios I, 15:53-55

⁷⁸ Esquilo, «Las Euménides» incluido en *Tragedias*, trad. por Bernardo Perea Morales (Madrid: Gredos, 1986), vv. 645-651

acontecimientos. La Moira, deidad inflexible e *impersonal*, apunta hacia este carácter de radical azar que subyace a todos los fenómenos; ella está lejos de ser una Providencia, y su presencia recuerda constantemente los límites a que toda potencia —dioses y mortales por igual— están sometidos. Imposible, entonces, la idea de cualquier clase de gobierno o intervención sobre el conjunto de «lo-que-es». La *inmanencia* del paganismo es probablemente su rasgo más distintivo, y el de más difícil asimilación para los occidentales modernos, habituados como lo estamos a encontrar en la trascendencia el sello distintivo de lo divino. En medio de estos asuntos, Walter Otto apuntó:

“Parece que esta imagen protestase en el nombre de la naturaleza y el espíritu contra las ideas de la aflicción, de la irrefrenable nostalgia y del deseo de la muerte; que echase la acusación sobre el adversario y declarase que, *en la tendencia hacia lo sobrenatural, combatiría precisamente lo demasiado humano.*”⁷⁹

La «divinidad», aquí, mienta menos un poder soberano, absoluto y vertical que la «unidad divina de todo lo viviente». Que no haya trascendencia implica, entre otros efectos, que *los dioses no son jamás un signo de benevolencia o garantía para los mortales*. No hay nada por fuera o por encima o detrás de la naturaleza: en la religión griega, su más firme reconocimiento coincide con el más profundo sentimiento de respeto y admiración. La divinidad griega no está abocada a justificar el curso natural del mundo, ni mucho menos a “explicarlo” o “interpretarlo”: la «sustancia divina» “es el propio curso natural”.⁸⁰ La perfecta inmanencia y unidad del universo griego podría arrojar luz también, al menos en parte, sobre la ausencia del «personalismo», que tanto distingue, por otra parte, al cristianismo. La religión homérica parece ser totalmente ajena al tema de la «voluntad». Todos los asuntos relacionados con la atribución de responsabilidad están bajo el sello de la fatalidad y del azar. Las tragedias griegas son la prueba de ello. “Y lo trágico es justamente eso: que no hay ninguna salida y que no se pregunta por la bondad de la voluntad”.⁸¹ La responsabilidad no es nunca un asunto de «culpa» en el sentido que ella adquiere en la tradición judeo-cristiana. El alma griega tiene tanta más profundidad cuanto más *volcada hacia la vida exterior* se

⁷⁹ Otto, *Los dioses...*, 171. El subrayado es nuestro.

⁸⁰ Otto, *Los dioses...*, 174

⁸¹ Otto, *Los dioses...*, 179

encuentra; no hay ensimismamiento ni repliegue en la interioridad: toda la fuerza del espíritu pagano está pendiente de la *exterioridad* radical.⁸²El acto, e incluso la decisión, son, en un último y decisivo análisis, fruto de inclinaciones naturales, un asunto de la inteligencia, jamás de una voluntad “débil” o “corrupta”. No hay, en el alma pagana, un «núcleo» que sea la sede de una voluntad que tiende al bien o al mal en virtud de su fuerza moral.

Tal parece que en la imagen de la divinidad que nos ofrece el mundo pagano de la antigua Grecia no hay ningún afán de redención, mejoría del mundo o anhelo de justicia; no busca ofrecer consuelo ni refugio para los corazones afligidos y extenuados. La divinidad griega parece dar testimonio, más bien, de una maravillada *consagración* de lo real. Así entonces, el quiebre entre paganismo y cristianismo encuentra su lugar en la sustracción y entronizamiento que éste hace del «hombre» respecto de la totalidad del mundo. Lo humano queda así referido a un horizonte «sobre-natural», extrañado casi por completo del resto de la naturaleza y nunca sometido por completo a sus leyes y necesidades; lo que Feuerbach llama «panteísmo» hace referencia a la continuidad ininterrumpida entre el reino natural y el humano, en completa ausencia de un quiebre o ruptura que permita instalar una jerarquía entre ambos:

“El panteísmo identifica al hombre con la naturaleza [...]; el personalismo lo aísla, separa al hombre de la naturaleza, lo convierte de una parte en un todo, en un ser absoluto por sí mismo. Ésta es la diferencia.”⁸³

Aquí está lo esencial: *que el «hombre» se distinga de la «naturaleza»*. Todos los formatos y configuraciones de esta mutua oposición —libertad soberana y determinación, voluntad y necesidad inercial, reino natural y civilización, subjetividad y objetividad, invención y generación espontánea, vida y muerte—, toda la morfología de la subjetividad occidental tiene como axioma aquella primera contraposición nacida en el seno de la religión cristiana:

“El hombre se diferencia de la naturaleza. Su diferencia es su Dios: la diferenciación de Dios y de la naturaleza no es más que la diferenciación del hombre y de la naturaleza. La oposición de panteísmo y personalismo se resuelve

⁸² Cfr. Otto, *Los dioses...*, 180-184

⁸³ Feuerbach, *La esencia...*, 155

en la siguiente cuestión: ¿es la esencia del hombre una esencia extramundana o intramundana, sobrenatural o natural?”⁸⁴

El cristianismo se distingue del paganismo —y de toda formación religiosa anterior, incluidos el resto de los monoteísmos— en tres puntos principales, articulados entre sí: a) la exacerbación de la «interioridad» subjetiva y su consecuente énfasis en la *salvación personal*; b) la condescendencia *radical* de lo divino para con el deseo y el «sentimiento» humano; y c) la «sustancialización» del sujeto y su respectivo «extrañamiento» del resto de la realidad. Esta “categoría-eje”, como tendremos oportunidad de analizar, tendrá consecuencias importantísimas y de muy largo alcance. La «absolutización» de la subjetividad quedará reforzada, además, por toda una serie de «tecnologías del yo» —siguiendo en esto la propuesta de Michel Foucault⁸⁵— que propiciaron la aparición de una «interioridad» que de San Agustín a Descartes, será uno de los pilares fundamentales del proyecto moderno. En consecuencia, no debemos desestimar ni perder de vista la contribución de Ludwig Feuerbach.

*

Así pues, el itinerario del presente trabajo, dividido en dos partes, tendrá por principal objetivo esclarecer, defender y mostrar las principales líneas de pensamiento, así como las configuraciones teóricas fundamentales de la filosofía occidental, que nos permitan sostener lo que hasta aquí hemos venido enunciando. En la primera sección, presentaremos un esbozo de la filosofía moderna heredera de la tradición cristiana, un esbozo en el que, no por ser general, se descuidó el rigor y la disciplina que un ejercicio de semejante naturaleza exige. La segunda sección presentará, con la misma generalidad e idéntico rigor, los desarrollos de una línea alternativa a la presentada en la sección anterior, una línea de pensamiento caracterizada, en sus líneas fundamentales, por una oposición decidida e intransigente hacia aquel proyecto humanista del que San Agustín, Descartes y Hegel constituyen tres momentos (pre-modernos y modernos) decisivos y altamente instructivo para nuestro asunto. En esta

⁸⁴ Ludwig Feuerbach, *La esencia...*, 155

⁸⁵ Cfr. Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. por Mercedes Allendesalazar (Barcelona: Paidós, 1990)

línea divergente, Lucrecio, Spinoza y Nietzsche marcarán el ritmo de una tradición olvidada, poco comprendida y acogida sólo en algunos pocos espacios de discusión académica, una línea, pues, a la que, con este trabajo, nos hemos propuesto contribuir a su defensa, aun si con una contribución pequeña, mas no por ello menos significativa, según creemos.

1. El cristianismo consumado: la modernidad idealista

Todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.

G.W.F. Hegel⁸⁶

No es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo tampoco fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una *buena voluntad*.

Immanuel Kant⁸⁷

1.1. El nacimiento del sujeto moderno.

Para comenzar, diremos que la modernidad es el derrumbe —silencioso y subrepticio— de aquel «mundo cerrado» que encontraba en el *cosmos* medieval su símbolo más perfecto. La destrucción de ese mundo finito, cerrado, ordenado y ontológico y axiológicamente jerarquizado supuso una completa separación entre el mundo «fáctico» y el mundo del «valor», pues a pesar de los esfuerzos de teólogos y filósofos de distintas y variadas confesiones y opiniones, el nuevo «universo» moderno había quedado vaciado de *valor moral* y de cualquier género de recursos teleológicos que permitiesen seguir sosteniendo el antiguo orden sapiencial, social, político y económico. El «universo infinito» de los modernos se abrió paso entre los escombros del antiguo *cosmos*, clausurando así, de manera definitiva, la posibilidad de restituirle valor a un “mundo” que ya no parecía ser tal. El filósofo y epistemólogo Alexandre Koyré, en un texto ya clásico, lo dejó escrito así:

“Es posible describir aproximadamente esta revolución científica y filosófica [...] diciendo que conlleva la destrucción del Cosmos; es decir, la desaparición [...] de la concepción del mundo como un todo finito, cerrado y jerárquicamente ordenado. [...] Todo esto, a su vez, entraña que el pensamiento científico

⁸⁶ Georg Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 1966), 15

⁸⁷ Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. por Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza, 2012), 79

desestime toda consideración basada sobre conceptos axiológicos, como son los de perfección, armonía, sentido y finalidad, así como, para terminar, la expresa desvalorización del ser, *el divorcio del mundo del valor y del mundo de los hechos.*”⁸⁸

No obstante, y sin pretender desestimar la importancia que el proceso de construcción del nuevo «universo infinito» implicó, nos parece necesario destacar la relevancia, igual de importante, del nacimiento de esa novedosísima «categoría» en torno a la cual gravitarán los más importantes conceptos filosóficos, pero también políticos, económicos y sociales, categoría que, como ya lo hemos adelantado, es la del *sujeto*. El propio Koyré reconoce, al comienzo de su recién citado trabajo, su importancia, pero la subordina a la emergencia del «infinito» en la cultura occidental. Sin embargo, y como habremos de constatar, la de *infinitud* es una categoría filosófica bastante cercana y estrechamente vinculada a la de *subjetividad*.

Efectivamente, la modernidad, como «epocalidad» y como «proyecto», encuentra en la *subjetividad* su núcleo más esencial. La filosofía moderna —con Descartes como «fundador»⁸⁹— levantó sus imponentes edificios teóricos y prácticos sobre la base de aquella premisa, y es por ello que en nuestra introducción hemos señalado insistentemente la necesidad de tener en cuenta las premisas cristianas que habitan el corazón del programa moderno. En este particular respecto, encontramos el apunte que hiciera el filósofo español Daniel Innerarity bastante iluminador:

“[...] si atendemos a la génesis de la filosofía moderna nos encontramos con que representa *una radicalización de determinadas posibilidades abiertas por la teología cristiana*. No puede menospreciarse la *continuidad*, si bien radicalizada, que se percibe entre la centralidad que el cristianismo atribuye al hombre, su

⁸⁸ Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. por Carlos Solís (México: Siglo XXI, 1979), 6. El subrayado es nuestro.

⁸⁹ Somos conscientes de la existencia de algunos debates en los que se disputa el título de “fundador” tradicionalmente atribuido a Descartes. Teóricos como Nicolás de Cusa y Francisco Suárez presentan, en efecto, características que bien podrían considerarse «inaugurales» de la epocalidad moderna. La discusión de este asunto, sin embargo, cae fuera del marco de nuestra investigación, por lo que sólo podremos dejar constancia, aquí, de que la (breve) exploración del sistema cartesiano tiene para nosotros el valor de mostrar la configuración, básica e inicial, de los sistemas filosóficos modernos.

irreductibilidad a la naturaleza y la relativización consiguiente del mundo, y los presupuestos sobre los que se asientan el voluntarismo teológico bajomedieval, el humanismo del Renacimiento y el deísmo racionalista.”⁹⁰

No se trata entonces de que la época moderna sea una simple continuación, bajo ropajes seculares, de dogmas y cuerpos doctrinales de la cristiandad; lo que necesitamos subrayar es el proceso de *radicalización* de algunas de las más esenciales premisas del cristianismo, así como la producción de esos nuevos conceptos y paradigmas que fue habilitada por aquella. El cristianismo, con su postulado del «valor infinito» del *individuo*, produjo una escisión determinante para la modernidad. Sobre estos asuntos, el antropólogo francés Louis Dumont hizo una serie de apuntes valiosos, señalando con atino que dicha valoración del sujeto individual, nacida al interior de la religión cristiana —presente sobre todo bajo la figura del «santo»—, y según señala el antropólogo, estuvo siempre acompañada de una *devaluación del mundo social* y político circundante y dominante, instalando con ello una *tensión* indecible entre «lo individual» —concentrado sobre la búsqueda de la salvación «ultraterrena»— y el resto de la realidad.⁹¹ El estoicismo romano, bien es cierto, había ya abonado algunos elementos que serían cruciales para desarrollos posteriores, como su idea del «hombre interior» y su particular concepción de la *voluntad* como sede imperturbable de la *dignidad*, que tuvo, por cierto, una enorme influencia en la tradición patristica. Sin embargo, la valorización infinita del «individuo» —esto es: el pasaje del «infinito» al «individuo»— se efectuó en virtud de su posicionamiento como elemento «extra-mundano», garantizado, en gran medida, por el estatuto rigurosamente trascendente del Dios cristiano; el valor infinito del individuo dependía justamente de su total entrega a intereses y prácticas que tenían su sentido y su fin, su dirección y su estructura, en una instancia radicalmente trascendente al mundo, y en consecuencia, situadas siempre en el exterior de las

⁹⁰ Daniel Innerarity, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Ediciones Rialp, 1990), 14-15. El subrayado es nuestro.

⁹¹ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. por. Rafael Tusón (Madrid: Alianza, 1987)

organizaciones socio-políticas existentes.⁹² Así, el individuo cristiano ya no era, por tanto, un «ciudadano» comprometido con la vida pública y política, al modo griego o romano. El «individuo-fuera-del-mundo» —según la atinada expresión propuesta por Dumont— no es, claramente, el individuo moderno, pero su progresiva *asimilación* por parte de las organizaciones y los grupos políticos y sociales será decisiva, por no decir imprescindible, para su aparición. Aquella realidad (socio-política) de la que el individuo «extra-mundano» se siente por complejo ajeno, comenzará sin embargo a asimilar progresivamente muchos de sus atributos esenciales. De este proceso Dumont extraerá una lección, a nuestro juicio, de suma importancia: “La principal lección sobre la que debemos meditar quizás sea que *la más efectiva humanización del mundo* surgió a la larga de una religión que lo subordinaba de la manera más estricta a un valor trascendente.”⁹³

Ya hemos hecho énfasis en este asunto: si algo garantiza la Trascendencia, es justamente la *preeminencia de lo humano* y su «voluntad» (nihilista) a la «disposición» y «ocupación» de la naturaleza. El proceso de integración del «individuo-fuera-del-mundo» *dentro del mundo mismo* permite comprender un poco mejor la aparición del individualismo moderno, es decir, la emergencia de la categoría de «individuo» como *valor incondicional* y definitivo. Esta operación de absorción y secularización (aun si no intencionada) —que Dumont localiza en el calvinismo— dará algunos de sus rasgos más importantes a las formaciones culturales de la época moderna. Ya no se trata de esperar una redención definitiva en función de «otro mundo», sino de encarnar en el individuo, efectivamente y en *este mundo*, la salvación prometida. El *Bien* inmutable, el *lugar del valor en cuanto tal* —y que tanto en Platón como en San Agustín poseía un carácter “objetivo”, localizado siempre en la “exterioridad” y alimentando desde ahí, a la manera de un centro o foco resplandeciente, la totalidad de las criaturas y los existente finitos— es ahora *trasladado al espacio de la individualidad y la subjetividad*. El constructivismo epistémico, tan característico del “nuevo tiempo” (*Neuzeit*) —particularmente en la tradición cartesiana—

⁹² “El valor infinito del individuo supone al mismo tiempo el rebajamiento, la devaluación del mundo tal como es: de este modo, se plantea un dualismo, se establece una tensión que es constitutiva del cristianismo y que atravesará toda la historia”, en Dumont, *Ensayos sobre...*, 42

⁹³ Dumont, *Ensayos sobre...*, 64. El subrayado es nuestro.

responde a esta exigencia: que *el «individuo» encarne el valor trascendente* a través del ejercicio de su *acción* —directa, activa y transformadora— sobre el mundo:

“Parece como si, en vez de encontrar en otro mundo un refugio que nos permita arreglárnoslas mejor o peor con las imperfecciones de este, hubiésemos decidido encarnar nosotros mismos ese otro mundo en nuestra decidida acción sobre este. Estamos ante el modelo del artificialismo moderno en general, ante la aplicación sistemática a las cosas de este mundo de un valor extrínseco, impuesto, lo cual tiene una enorme importancia. No se trata ya de un valor extraído de nuestra pertenencia al mundo, de su armonía o de nuestra armonía con él, sino de un valor arraigado en nuestra heterogeneidad con respecto a él: la identificación de nuestra voluntad con la voluntad de Dios. [...] La extramundanía está ahora concentrada en la voluntad individual.”⁹⁴

El estatuto «sobre-natural» del *sujeto* humano —y esto a pesar de los tremendos esfuerzos “naturalistas” que pueden verificarse a lo largo del siglo XVII y en particular del XVIII—, funciona como articulador de todos los elementos constituyentes del “nuevo tiempo”. La «conciencia» y la «autoconciencia», por caso, aparecerán siempre *en oposición al mundo* de los objetos y las determinaciones exteriores, y todos los esfuerzos filosóficos estarán abocados a la comprensión y el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento, concentrándose por ello, de manera intensa y progresiva, en la vida de la subjetividad.⁹⁵ En este sentido, la modernidad —difícil negarlo— es recalcitrantemente *humanista*. La historia de la filosofía moderna puede entonces comprenderse sirviéndose de estas coordenadas: como una progresiva intensificación de la *subjetividad* y su subsecuente amplificación —filosófica, pero también técnica y geopolítica— del mundo humano.⁹⁶

A Martin Heidegger corresponde el mérito de haber desarrollado uno de los más consecuentes y rigurosos análisis del carácter «humanista» y «subjetivista» de la filosofía moderna occidental. Un examen bastante interesante de la cuestión puede encontrarse en el curso que el filósofo dictó el segundo trimestre de 1940, y que llevaba originalmente por

⁹⁴ Dumont, *Ensayos sobre...*, 68

⁹⁵ Cfr. Innerarity, *Dialéctica...*, 17

⁹⁶ “No obstante, la modernidad presenta una coherencia que, desde el aspecto que estamos considerando, podría ser descrita como la historia de una radicalización de la subjetividad”, en Innerarity, *Dialéctica...*, 21

título «Nietzsche: el nihilismo europeo».⁹⁷ Sin embargo, antes de continuar, queremos dejar constancia de que la exégesis del pensamiento nietzscheano llevada a cabo por Heidegger nos parece una patente *tergiversación* del filósofo de Röcken. Si bien hay apuntes valiosos, la pretensión de hacer de Nietzsche el heredero y consumidor de la tradición cartesiana es una lectura insostenible que suprime, además, muchos de los más importantes temas de la obra nietzscheana.⁹⁸ Lo que nos interesa del análisis de Heidegger es su puntualización del *giro subjetivista* de la filosofía moderna, y *no* su inclusión de Nietzsche en dicho movimiento. Habiendo dejado constancia de esto, continuemos.

El «anti-humanismo» de Heidegger no puede comprenderse si no se lleva a cabo la correspondiente revisión de la que, a su juicio, constituye la lógica fundamental del despliegue filosófico moderno. Para Heidegger, la de la filosofía moderna es la historia de una creciente y progresiva *hipóstasis* de «lo humano», en franco y violento detrimento de todo lo que *no responde* a las exigencias y los constantes requerimientos de los hombres:

“La época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento comienza a entrar ahora la historia occidental, está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente. El hombre es lo que subyace a todo ente, es decir, en la modernidad, a toda objetivación y representabilidad, es el *subiectum*.”⁹⁹

La transformación del «ser humano» en *sujeto eminente*, en fundamento y basamento de la posibilidad misma de todo conocimiento —asimilado ya este íntegramente a «representación»—, constituye el *rasgo principal* de la modernidad; este «sub-jectum» comienza a ocupar y a consolidarse un «lugar» central, y sus atributos empiezan a emparentarse cada vez más con los otrora atribuidos a la «sustancia» de la metafísica clásica. La conversión del hombre en *sujeto* es precisamente eso: su conversión en *fundamento*, en

⁹⁷ Cfr. Martin Heidegger, «El nihilismo europeo» incluido en *Nietzsche*, trad. por Juan Luis Verma (Barcelona: Ariel, 2013)

⁹⁸ “La representación del *subiectum* como *ego*, como yo, o sea la interpretación «egoísta» del *subiectum*, no es para Nietzsche aún suficientemente subjetivista. Sólo en la doctrina del superhombre, en cuanto doctrina de la preeminencia incondicionada del hombre dentro del ente, la metafísica moderna llega a la determinación extrema y acabada de su esencia. En esta doctrina Descartes celebra su supremo triunfo” en Heidegger, «El nihilismo europeo», 573

⁹⁹ Heidegger, «El nihilismo europeo», 572

medida y centro de la totalidad de lo ente en virtud de su «yacer-debajo» del conjunto de las representaciones y los procesos de objetivación. Con todo, a Heidegger no se le escapa la necesidad de tener en cuenta las deudas de la modernidad con el cristianismo, en particular las que contrajo con la teología, “porque la metafísica occidental es teológica, incluso cuando se separa de la teología eclesiástica”.¹⁰⁰ No obstante, el de Messkirch no considera que la Edad Moderna sea totalmente explicable como un mero proceso de «secularización». En el caso de la filosofía es totalmente comprensible: hablar de una “filosofía cristiana” es un contrasentido absoluto, pero ello no impide, sin embargo, que temas cristianos influyan en la filosofía.¹⁰¹ Entre la «certeza de salvación» cristiana promulgada por Lutero y la «voluntad de aseguramiento» moderna hay una evidente similitud, pero no, en definitiva, una identidad completa. Y es que el rasgo preeminente de la «subjetividad» que ya se deja observar en el dogma judeo-cristiano y sobre todo en el protestantismo, no alcanza su plena *consumación* sino hasta la entrada en vigor del giro moderno:

“Se asume el pensamiento esencialmente cristiano de la certeza de la salvación, pero la «salvación» no es ya la bienaventuranza eterna del más allá; el camino que conduce a ella no es la negación de sí. Se busca lo salvífico y saludable exclusivamente en el libre autodespliegue de todas las capacidades creativas del hombre.”¹⁰²

Se reitera entonces que la historia de la época moderna es el proyecto de transformación de «lo humano» en «sujeto», es decir, en «centro» y «medida» de lo ente, en fundamento incondicionado sobre el cual y a partir del cual consolidar su propio *aseguramiento*. El cristianismo protestante, con su «certeza de salvación», sólo prepara este proceso de manera *mediata*; según Heidegger, el empleo del término «secularización» comienza aquí a encontrar sus límites. Si se la entiende como una «mundanización», es decir, como el pasaje de contenidos netamente religiosos al «mundo secular», sería necesaria la pre-existencia de ese

¹⁰⁰ Heidegger, «El nihilismo europeo», 571

¹⁰¹ “[...] porque una «filosofía cristiana» es un contrasentido aún mayor que la idea de un círculo cuadrado. El cuadrado y el círculo todavía concuerdan en que son figuras espaciales, mientras que la fe cristiana y la filosofía son abismalmente diferentes” en Heidegger, «El nihilismo europeo», 628

¹⁰² Heidegger, «El nihilismo europeo», 628

mundo antes de cuya consolidación, sin embargo, no es tal.¹⁰³ En cambio, donde en efecto se verifica el giro decisivo de la modernidad es, según Heidegger, en la obra filosófica de René Descartes.¹⁰⁴ La reconducción de la «certeza» y su fundamento a la autoconciencia humana marca el viraje decisivo, ya que la determinación de la realidad como «objetividad» presupone siempre y en todo momento la pre-existencia del «sujeto» como fundamental *condición de posibilidad*. Que el «conocimiento» sea «representación» significa que la «pasividad» del sujeto cognoscente ha desaparecido por completo, y en consecuencia, toda objetividad está comprendida ya *por* medio del sujeto y *para* él,¹⁰⁵ y con ello, la *adaequatio rei et intellectus* cede su sitio a la *certeza de la representación*.

Ahora bien, que este proceso de auto-fundamentación del saber en el sujeto y ya no en o sobre Dios tenga lugar en Descartes es quizás algo discutible, pues más probable sería localizarlo en Immanuel Kant. Ello no compromete, sin embargo, el diagnóstico general de Heidegger, a saber: que la característica esencial de la metafísica de la época moderna es el papel central jugado por la subjetividad humana. Mientras discutía la filosofía de Descartes, Heidegger afirmó:

“El hombre es el *fundamento eminente* que yace a la base de todo re-presentar del ente y de su verdad [...]. El hombre es *subiectum* en ese sentido eminente. El nombre y el concepto «sujeto» pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, *en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre*. Esto quiere decir: *todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto*. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral.”¹⁰⁶

Su declaración es contundente, y expresa sintéticamente lo que a juicio de Heidegger —y en este punto adherimos por completo a su tesis— constituye la estrategia *esencial* de la modernidad. Se consolida en ella el pasaje de la *sustancia* metafísica al *sujeto* como

¹⁰³ Cfr. Heidegger, «El nihilismo europeo», 638-639

¹⁰⁴ “Para la fundamentación de la metafísica de la época moderna la metafísica de Descartes es el comienzo decisivo. Su tarea fue la de *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autoleislación segura de sí misma*” en Heidegger, «El nihilismo europeo», 639

¹⁰⁵ Cfr. Heidegger, «El nihilismo europeo», 625

¹⁰⁶ Heidegger, «El nihilismo europeo», 656. El subrayado es nuestro.

fundamento incondicionado, que ha quedado ya totalmente *sustancializado* como resultado de un largo proceso de sofisticación creciente de dicha categoría. El hombre, en la exacta medida en que es sujeto, detenta la centralidad de la totalidad de lo ente, y con ella, el derecho a la «voluntad» incondicionada de ocupación de lo real, reducido ya a «recurso» y «material de trabajo»: transformado íntegramente en «capital». No podemos pensar a cabalidad la época moderna —y en cuyo proceso de consumación recién entramos, según el filósofo—, si no se tiene en cuenta la importancia y el papel crucial del *subjetivismo*. En este contexto, el propio Heidegger afirma:

“Se reflexiona demasiado poco sobre el hecho de que es el «subjetivismo» moderno, y sólo él, el que ha descubierto y vuelto disponible y dominable el ente en su totalidad, posibilitando aspiraciones y formas de dominio que la Edad Media no podía conocer y que estaban fuera del círculo visual de los griegos.”¹⁰⁷

El proceso histórico a través del cual la «subjetividad», es decir, la conversión de lo real en *nada más que* «ente» y «objeto», reservorio y recurso —la célebre «estructura de emplazamiento»: *Ge-stell*—, es identificado, por Heidegger, con el nihilismo. Sin embargo, se concederá, con relativa facilidad, que pensar el nihilismo, cuando menos con la suficiente hondura y el necesario rigor que un fenómeno de tal calibre amerita, es una tarea ardua y llena de dificultades. Tanto más difícil, cuanto que el término ha sido utilizado y desarrollado por muchos autores —y no exclusivamente en el campo de la filosofía—, y ha servido también para designar acontecimientos en apariencia incluso disímiles entre sí. Dar entonces con una definición adecuada del concepto presupone al menos tomar en consideración el trayecto histórico que ha venido teniendo.¹⁰⁸

Reconstruir las vicisitudes lexicográficas del término es harto complejo: resulta posible rastrearlo hasta la tradición escolástica; se constata también su presencia en el movimiento romántico y circula con cierta regularidad en el idealismo alemán; de hecho, fue este último movimiento, y todos los autores asociados a su gestación, el que imprimió al

¹⁰⁷ Heidegger, «El nihilismo europeo», 658

¹⁰⁸ Para las consideraciones siguientes, hemos consultado la reconstrucción conceptual e historiográfica del término llevada a cabo por Franco Volpi en *El nihilismo*, trad. por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo (Buenos Aires: Biblos, 2005)

término su estricto valor y estatuto filosófico a partir del empleo que de él hiciera Jacobi, que aparentemente lo consideraba un sinónimo de “ateísmo”.¹⁰⁹

Con todo, parece haber sido el novelista ruso Iván Turguénev quien, a través de su obra *Padres e hijos* publicada originalmente en 1862, propició que el término comenzara a tener una amplia circulación en la cultura de la segunda mitad del siglo XIX, y fomentando con ello, aun si inintencionada e indirectamente, el tratamiento y las constantes y continuas re-elaboraciones del contenido de la palabra. Con ese término Turguénev pretendía nombrar precisamente un fenómeno generacional, el nacimiento de un nuevo tipo de hombres que ya no creían ni estaban dispuestos a defender el antiguo orden axiológico —la tabla de valores de los padres—, centrado en el respeto a Dios, y a su través, a las autoridades eclesiásticas y monárquicas. Un nihilista, según el novelista, es aquel que no respeta ninguna autoridad instituida y que no tiene fe en ningún principio, cualquiera sea su naturaleza o su antigüedad.¹¹⁰ Sin embargo, los términos “nihilista” y “nihilismo” pasaron rápidamente a convertirse en sinónimos de *decadencia moral y política*, comenzaron a tener un uso peyorativo, cuya principal función era infamar y denigrar a quien fuese señalado con ellos.

Al final, quienes realmente dieron al concepto una amplitud y un rigor netamente filosóficos fueron Friedrich Nietzsche y, como ya hemos visto, Martin Heidegger.¹¹¹ En coordinación con lo que hasta el momento hemos venido hilando, proponemos pensar el nihilismo desde una perspectiva nutrida de los desarrollos de estos dos grandes teóricos del fenómeno. El nihilismo, por tanto, nombra el proceso histórico de progresivo avance —filosófico, geopolítico y socio-económico— del «subjetivismo» y el «humanismo», comprendidos ambos como la incondicional primacía del *sujeto* y la subsecuente *preeminencia de lo humano* respecto de la totalidad de lo real; se trata, entonces, de un continuo “aniquilamiento” (aun si fallido o ilusorio) del aspecto *indisponible* —sagrado— de «lo-que-es». Su vínculo con la religión cristiana ha quedado suficientemente esclarecido gracias a los desarrollos anteriores. En el límite —y en su esencia—, *todo humanismo es nihilista*. Aclaremos, cuanto antes, que lo que otorga al nihilismo así entendido su carácter

¹⁰⁹ Cfr. Volpi, *El nihilismo...*, 23-31

¹¹⁰ Cfr. Volpi, *El nihilismo...*, 19-22. Para un análisis más detenido del uso del término en Turguénev, véase: Marta Gil, «La noción de nihilismo en *Padres e hijos* de Iván Turguénev», *Cartaphilus* n.º 9 (2011): 49-60

¹¹¹ Cfr. Volpi, *El nihilismo...*, 47-66, 85-106

«nocivo» o «decadente» no son las consecuencias destructivas de su avanzada, mucho menos su talante “inmoral”, “injusto” o “violento”, sino justamente la virulenta *pauperización* de la «potencia» humana (en su acepción spinozista) producida por su (delirante y ficticio) repliegue “sobre sí” en detrimento de las fuerzas de la «exterioridad» y del «azar».

El «sujeto» ha sido la figura central del programa metafísico de la filosofía occidental, y su *efectuación* en la modernidad como técnica no es comprensible fuera de ese contexto. Para comprender a cabalidad la importancia de esta cuestión, es necesario puntualizar lo suficiente dicha categoría: pensar al ser humano como «sujeto» es hacer de él precisamente eso, *subjectum*, substancia y fundamento de la representación de «lo ente», ponerlo a la base de todo el campo de la «objetividad». Sujeto mienta la elevación de «lo humano» a elemento *eminente*. El nihilismo no es, en este sentido, un simple rasgo secundario del proyecto moderno y del cual este pudiera prescindir sin menoscabo de su estabilidad estructural, pues aporta la lógica con base en la cual todos y cada uno de los elementos constituyentes de la modernidad se articulan entre sí: *es la consecuencia última de la metafísica del sujeto*. La pérdida del *valor* —en toda su riqueza semántica: como *fuerza*, *potencia* y *valía*—, es el efecto de una operación orientada a la clausura de «lo sagrado» (*das Heil*) en pos de la dominación técnica, siempre a través del programa (metafísico) de objetivación representacional de lo real. En este particular respecto, encontramos los análisis de Heidegger sumamente esclarecedores. Si la «técnica» puede pensarse como «metafísica consumada»,¹¹² es por la identificación, verificada en la tradición filosófica moderna, de la «verdad» con las categorías —bastante complejas en su análisis y desglose— de «representación» y «certeza». El de Messkirch ha mostrado que la determinación de lo real como objeto —fundamento último de la «técnica» moderna— resulta inconcebible sin la categoría del sujeto, entendiéndolo, tal y como ya hemos indicado, como «substancia» y «substrato» de todo posible acceso y conocimiento de la realidad:

“Objeto [Gegenstand] en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en sujeto, donde el sujeto se convierte en yo, y el yo en *ego cogito* [...]. Sólo aquí se hace luego posible, e inevitable, concebir la obstancia

¹¹² “El nombre «la técnica» está entendido aquí de un modo tan esencial, que en su significado coincide con el rótulo: la Metafísica consumada” en Martin Heidegger, «Superación de la metafísica», incluido en *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau] (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), 58

[gegenstandkeit, «objetividad»] misma como «el nuevo objeto verdadero» y pensarla hacia lo incondicionado”¹¹³

Esta operatoria propia de la metafísica moderna se torna inteligible al reconocer su parentesco estructural con la doctrina cristiana: se trata, en lo fundamental, de una negación del carácter inhóspito e indisponible de la existencia en favor de un diseño de *aseguramiento* e *inmunización*. Es por eso que “lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista»”,¹¹⁴ y así, la historia de Occidente parece consistir en una progresiva transformación de la «naturaleza» en fuente de energía, almacén de recursos, depósito de mercancías: en un aparentemente ilimitado *espacio de disponibilidad*. El avasallante despliegue del «señorío del ente» en detrimento del «pastoreo del ser»¹¹⁵ es la *puesta en acto* más consecuente del *humanismo* cristiano. La instalación del sujeto como *valor* supremo y definitivo en las sociedades contemporáneas adquiere todo su sentido a la luz de estas consideraciones:

“De lo que se trata es de admitir de una vez que al designar a algo como «valor» se está privando precisamente a lo así valorado de su importancia. Esto significa que, mediante la estimación de algo como valor, lo valorado sólo es admitido como mero objeto de la estima del hombre. Pero aquello que es algo en su ser no se agota en su carácter de objeto y mucho menos cuando esa objetividad tiene carácter de valor. *Todo valorar es una subjetivización*, incluso cuando valora positivamente. [...] El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y, por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, *en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto.*”¹¹⁶

La «subjetivización» es siempre resultado de una «experiencia del pensar» que tiene a un sujeto aislado y extrañado del mundo como basamento; en cuanto *subjetctum*, el entero orden

¹¹³ Heidegger, «Superación de la metafísica», 61-62

¹¹⁴ Martin Heidegger, «Carta sobre el humanismo» incluido en *Hitos*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2000), 265

¹¹⁵ Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 281

¹¹⁶ Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 286

de las representaciones depende de su actividad, al tiempo que resulta ya impensable concebirlo *inmerso* en el plexo de las determinaciones del mismo. Por eso, no es pasando del «yo» al «nosotros» —como pensaba Hegel— que se sale del claustro de la verdad como representación; de hecho, semejante movimiento no hace sino agudizar el estado que pretende sortearse,¹¹⁷ puesto que identificar la inter-subjetividad con el Absoluto —o bien fundar aquella a través de su reconciliación con éste—, obstaculiza la posibilidad de salir hacia un espacio verdaderamente *meta-subjetivo* o *trans-personal*.

Lo que se comprueba en la Edad Moderna, entonces, es la ejecución eficaz de la premisa *humanista* que subyace y otorga fundamento al dogma cristiano, y por eso la metáfora de la «secularización» nos parece adecuada, siempre y cuando se tengan en consideración ciertos límites. Eduardo Subirats, por caso, ha hecho hincapié en la insuficiencia del término si se lo entiende como una progresiva expulsión de los elementos propiamente religiosos del ámbito de la cultura, y es insuficiente, en efecto, porque de utilizarse el término de esa manera, se estaría comprendiendo el fenómeno al revés: en realidad, secularizar es consumir —bajo el signo de un triunfo absoluto— el proyecto judeo-cristiano:

“Una razón secular ha elevado al sujeto racional a principio soberano y constituyente del orden industrial del planeta. Sin embargo, gobiernan el mismo principio de negación ascética de la vida y los mismos ideales negativos de la culpa, la renuncia y la obediencia. La devaluación de la naturaleza y la sumisión del ser que distinguen la moral sacerdotal cristiana son en realidad más eficaces bajo el principio secular de la razón tecnocientífica de lo que pudiera serlo en el medio de la metafísica escolástica.”¹¹⁸

¹¹⁷ “El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto «sujeto», ya se entienda éste como «yo» o como «nosotros». Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre *ex-siste* ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese «entre» en cuyo interior puede llegar a «ser» una «relación» entre el sujeto y el objeto” en Heidegger, «Carta sobre el humanismo», 286

¹¹⁸ Eduardo Subirats, *La existencia sitiada* (México: Fineo, 2006), 165

Tal y como ya hemos indicado, y en contra de las afirmaciones de Hans Blumenberg, no encontramos ninguna contradicción entre la exaltación del poderío humano, por un lado, y el absolutismo del Dios omnipotente, por el otro. Por lo general, y desde un esquema que casi siempre es aceptado sin mayores dificultades, el proceso de transición de la Edad Media a la Edad Moderna es observado como una progresiva «desacralización» de Occidente, y en tal sentido, el «desencantamiento» del mundo —según la célebre expresión de Max Weber— sería efecto de la decadencia del cristianismo y la cada vez más pronunciada retirada de sus instituciones de la vida pública, social, política y cultural. En la introducción y en esta primera sección nosotros hemos propuesto modificar esta lectura. La introducción del Dios trascendente por parte del cristianismo no supuso una entrada de «la divinidad» en el mundo, sino una rotunda y progresiva expulsión de «lo sagrado» de aquél, ya que la Trascendencia asegura menos una custodia de lo sagrado que una profanación sin límites. La Trascendencia —en contra de todo lo que cabría esperar— es siempre un *instrumento de profanación*. En este punto, volvemos a dar la razón a Subirats:

“Afirmar que el ser no es igual a lo divino es lo que permite definir lo existente desde el punto de vista de su imperfección y limitación. Pero significa también que en virtud de esta limitación y negatividad todo lo que es tiene que ser convertido, vigilado, corregido y castigado en nombre de la perfección absoluta de Dios. [...] La naturaleza tiene que subordinarse a la dominación de la conciencia trascendental pura.”¹¹⁹

El postulado de un “espacio” radicalmente «exterior» a lo real habilita la jerarquización que coloca a la «conciencia» en una posición de preeminencia absoluta respecto de la totalidad de «lo-que-es»: hipostasiar *una* parte en detrimento del todo. Basta para ello introducir un dogma aparentemente simple como la *creatio ex nihilo*. La conversión de lo real en «criatura» coloca a este último en una posición de servilismo y completa dependencia del Creador, y “es tal degradación ontológica de la naturaleza y del humano la que eleva precisamente a éste último a principio de soberanía unilateral y absoluta sobre aquella, a través de la mediación de la obediencia”.¹²⁰ Capitalizar la naturaleza mediante su conversión en «recurso» sólo es

¹¹⁹ Subirats, *La existencia...*, 273

¹²⁰ Subirats, *La existencia...*, 277

posible si antes se ha operado ya su *reducción* a material de trabajo, operación que sólo puede llevarse a cabo si se hace de aquella un producto: una «creación».

Pretendemos, en lo que sigue, no sólo un breve esbozo de las principales líneas filosóficas que han configurado esta categoría, sino, muy especialmente, una recuperación de la *perplejidad* y la *susplicacia* que semejante concepción suscita después de un acercamiento lo suficientemente serio. Y es que la categoría de *sujeto* está asociada a tres tópicos de abordaje difícil pero indiscutiblemente centrales para la cuestión: «voluntad», «libertad» y «acto». Tres nociones —subrayémoslo enérgicamente— que son *estrictamente teológicas*. La gran tradición filosófica moderna —de Descartes a Husserl, pasando por Kant y Hegel— es un altamente sofisticado desarrollo de estas categorías y de todas sus implicaciones y repercusiones, tanto teóricas como prácticas. Todo ello, lejos de ser una inocua apropiación de nociones teológicas por parte de la filosofía, es el eje central de toda la estructura del programa moderno. El teólogo protestante Wolfhart Pannenberg ha hecho especial hincapié en estas “deudas” que la filosofía moderna occidental contrajo con la teología cristiana; muchos de sus grandes temas y problemas filosóficos, que comenzaron a recibir tratamientos constantes y complejos, provienen de la tradición teológica,¹²¹ y en este respecto la construcción del sujeto moderno no resulta ninguna excepción. De hecho, el estatuto central que comenzó a ocupar la «voluntad» y el «libre albedrío» —tal y como corroboraremos en el caso de San Agustín— resulta totalmente impensable sin la consideración del impacto que el dogma de la *creatio ex nihilo* supuso para toda la «cosmovisión» de Occidente. A partir del cristianismo, no es ya la «necesidad» lo que distingue a la divinidad, sino la absoluta libertad de su voluntad para crear el mundo —o no. La «naturaleza» post-cristiana es *contingente* porque su existencia no halla fundamento en sí misma; a todas luces sería impensable ese estatuto si no fuera porque depende de la intervención de la *decisión* de un agente volitivo que, en último análisis, le es radicalmente «externo» y «trascendente».¹²² La libertad como nuevo y *supremo atributo* de lo divino

¹²¹ Cfr. Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad. por Rafael Fernández de Mururi Duque (Salamanca: Sígueme, 2001), 123-148

¹²² “A partir de este momento, lo que caracteriza al ser verdadero no es la necesidad, sino la libertad, y la libertad creadora divina es el fundamento y el presupuesto de la libertad del hombre con respecto a las limitaciones impuestas por la necesidad de la naturaleza” en Pannenberg, *Una historia...*, 127

permite comprender la inversión del orden de prelación que padeció la antigüedad con la emergencia del cristianismo; si la tradición filosófica moderna auspició el *giro subjetivista* que es posible corroborar, fue en función de la emergencia de los conceptos de «voluntad» y «libertad» y su posterior desplazamiento hacia la “naturaleza” de Dios. Ni siquiera el demiurgo platónico podría arrogarse semejantes atributos, pues él no es nunca un creador, sino sólo un organizador, y su organización misma depende, de hecho, no de su voluntad, su libertad o su entendimiento, sino del Reino de las Formas conforme al cual lleva a cabo su proceso de distribución y acomodo de los elementos primeros.

La noción de «individuo», sello distintivo del pensamiento moderno, adquirió además su particular estatuto y sus principales caracteres gracias a la importancia que el alma *personal* encontró en lo más esencial del dogma cristiano. La filosofía griega clásica —Platón y Aristóteles como exponentes sumos— jamás concedió al «alma» un estatuto personal. La concepción del sujeto humano como una entidad que detenta su esencia en la *individualidad* de una existencia particular, única e irrepetible, jugada entre los dos extremos del nacimiento y la muerte, es patrimonio exclusivo del cristianismo.¹²³ En este particular respecto, no suscribimos a las tesis sostenidas por el académico Rodolfo Mondolfo sobre la presencia, ya en la filosofía griega clásica, de una meditación sobre el hombre como “sujeto espiritual”, posición que quedará suficientemente esclarecida gracias a las consideraciones que a continuación presentamos.¹²⁴ El viraje que analizaremos en San Agustín estribó en hacer del «sujeto» un agente *activo*, tanto en el plano moral como en el gnoseológico. La voluntad, en la filosofía clásica, estuvo casi siempre subordinada al entendimiento, cuando no completamente identificada con este, como en el caso del (mal) llamado “intelectualismo”

¹²³ “La idea de que el destino eterno del hombre se juega en la individualidad de una sola existencia terrena es una idea exclusivamente cristiana y su desarrollo, aunque preparado por el individualismo religioso del judaísmo posterior al exilio [...] tuvo lugar íntegramente en el seno del cristianismo” en Pannenberg, *Una historia...*, 130-131.

¹²⁴ Cfr. Rodolfo Mondolfo, «El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, tomo III, 1988-2004. El mismo hilo argumentativo de aquí puede encontrarse también en algunos comentarios del autor a textos antiguos, cfr. Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, Tomos I y II, trad. por Segundo A. Tri (Buenos Aires: Losada, 2003)

socrático; y el *entendimiento*, además, suponía siempre para el sujeto un papel *pasivo* en la medida en que no era nunca una actividad productiva del «cognoscente».¹²⁵ San Agustín contribuyó —aunque, desde luego, no lo consumó— a hacer del entendimiento *un acto de producción subjetivo*. Es, pues, la teología cristiana la que hace depender la certeza y validez del conocimiento del parentesco del espíritu humano —en virtud de su libre voluntad— con la Causa Primera del Cosmos.¹²⁶

Comenzaremos entonces a discutir la configuración inicial del *sujeto* en la tradición cristiana de San Agustín —de raigambre innegablemente paulina—, pasando después al momento fundacional de la modernidad en Descartes —con especial atención a sus *Meditaciones metafísicas*— para posteriormente evaluar —con la brevedad que un trabajo de esta naturaleza amerita— su perfeccionamiento y consecuente cénit en el idealismo alemán.¹²⁷

¹²⁵ “[en la antigüedad] la voluntad fue siempre subordinada al conocimiento, y este último nunca fue concebido por la filosofía griega clásica como un acto productivo de la subjetividad humana, sino como la recepción de una verdad previa” en Pannenberg, *Una historia...*, 135

¹²⁶ “En cambio, a partir de este momento, dicha concordancia se funda en el parentesco del espíritu del hombre —parentesco que atañe precisamente a su carácter productivo— con la causa divina del universo y, por consiguiente, con la causa de esas mismas cosas a las que se dirige el conocimiento humano” en Pannenberg, *Una historia...*, 137

¹²⁷ “La evolución del principio moderno de la subjetividad encuentra su punto de apogeo en el idealismo” en Innerarity, *Dialéctica...*, 25

1.2. Culpa, voluntad y libre albedrío en San Agustín.

«Libertad», «voluntad» y «acto» son, como venimos diciendo, tres nociones plenamente articuladas entre sí, inmersas en una serie de premisas y presupuestos netamente religiosos. El *sujeto* moderno —«libre», «volitivo» y «agente»— obtiene la práctica totalidad de sus atributos, poderes, capacidades y alcances de una facultad *re-flexiva* que le permite, sin abandonar su pertenencia a las determinaciones y leyes del «exterior», *no estar sujeto por completo a ellas*. La *contra-posición* a un «campo de objetividad» es la premisa básica de la idea de *sujeto*: el poder de tomar distancia de los «objetos circundantes», y con ello, de todas las *determinaciones* que rigen ese «estado de *situación*»; en tal sentido, la «subjetividad» es una «región ontológica» que pertenece a la legaliformidad general de la «naturaleza» y *al mismo tiempo* la trasciende, facultándola así para modificarla, trastocarla, rectificarla o dominarla. Si este *sujeto* es «libre», lo es porque, a través de sus *actos reflexivos*, se aísla del plexo de determinaciones que configuran la «objetividad» *al mismo tiempo que la funda*. Su «voluntad», en tal sentido, hará referencia a un *poder* de «desvinculación»: será el signo de una inconmensurable y extremada *diferencia cualitativa* respecto de la totalidad de los objetos “exteriores” o “naturales”. Este *sujeto* —no lo olvidemos: el *sujeto* de la modernidad— es agente, es decir, actor, gracias a su alejamiento y radical *extrañamiento* del mundo. La categoría misma de «acto» resulta de suyo impensable sin el supuesto de un agente *trascendente* a la materialidad sobre la cual ejerce su *potencia performativa*, y capaz por ello de alterar la realidad: precisamente por *estar fuera de ella*. Desde esta perspectiva, su «libre voluntad» —es claro cómo los dos términos son inconcebibles por separado— significa la presencia de un *poder* «*sobre-natural*» *en el interior de la naturaleza misma*. Un poder, podemos plantearlo así, *divino*. En una primera aproximación a este *sujeto*, las otrora cualidades atribuidas al Dios cristiano parecen haber sufrido un desplazamiento importante, sin alteración de la premisa más importante: el *lugar* de la *trascendencia*.

El punto de arranque de esta construcción teológica es precisamente dicha instancia. Es posible encontrar ya el planteamiento inicial en el célebre pasaje del sexto libro de la *República*, en el cual Platón hace del Bien (*tò agathòn*) una categoría que no puede confundirse plenamente con el ser o la realidad (*tò ón*):

“Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.”¹²⁸

Si del Bien les viene esencia (*ousía*) y existir (*to einai*), es porque aquel no se confunde nunca con ellas, aun si su cognoscibilidad depende de él: más allá de la esencia, pero también más digno y más potente que ella. El pasaje resulta interesante, además, porque permite apreciar con bastante claridad que en la gnoseología de la filosofía antigua clásica no está aún presente la categoría de «sujeto» como *agente* de generación del conocimiento. De hecho, y en conformidad con lo escrito por Platón aquí, la pasividad no está solo del lado del agente cognoscente, sino también —y ello es bastante significativo— del lado de los objetos *en tanto tales*. Su cognoscibilidad, tal como afirma Platón, no deriva de ningún «sujeto del conocimiento» que imprimiría activamente sobre sus objetos categorías del entendimiento —tal y como Kant, por caso, pensaría después la actividad del sujeto trascendental—, sino de su participación en la luminosidad del Bien. El conocimiento, en la filosofía antigua clásica, es siempre un acto de *participación*, jamás una “actividad” o un “acto” en el sentido moderno de ambos términos. Con todo, y a pesar de que la exterioridad juega un papel crucial en todo este proceso, el trazo dibujado acá por Platón abrió la vía para desarrollos filosóficos posteriores que tuvieron un largo alcance, pues al hacer del Bien una categoría *trascendente*, introducía en el plano de la ontología general una escisión que habilitaría la operación esencial del pensamiento teológico cristiano. Este es el *principio de trascendencia* que regirá la práctica totalidad del proyecto posterior de la filosofía occidental, con sus respectivas incidencias en materia ética y en la teoría política. Plotino, particularmente, tomará nota de la distinción y la llevará hasta sus últimas consecuencias, conjugándola con un desarrollo prodigioso de la primera hipótesis del *Parménides* platónico¹²⁹.

Pues bien, San Agustín, en su *De la naturaleza del Bien* —compuesto a principios del año 405 en el marco de su discusión con el maniqueísmo— hará del *principio de trascendencia* (platónico y neoplatónico) el eje fundamental de su edificio teológico:

¹²⁸ Platón, *Diálogos VI. República*, trad. por. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1986), VI 509b-c

¹²⁹ Platón, «Parménides», incluido en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. por María Isabel Santa Cruz (Madrid: Gredos, 1988), 137c-160b

“Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, *pero no son de su misma naturaleza*. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, *no son lo que él es*.”¹³⁰

Ahora bien: entre el Uno plotiniano y el Dios cristiano-paulino de San Agustín existe una diferencia inmensa. El Uno (*hen*) de Plotino implica, bien es cierto, una jerarquización de lo real, en la que cada una de las tres Hipóstasis (*hypostasis*) —la Inteligencia (*noûs*), el Alma (*psychê*) y la Naturaleza (*physis*)¹³¹— poseen un grado de excelencia cada vez menor, sin implicar por ello agotamiento o devaluación del Primer principio, ya que la derivación de las distintas hipóstasis no altera ni menoscaba la integridad de aquella que la «emana». Sin embargo, la procesión (*proodos*) no debe confundirse con la *creatio ex nihilo*. En el Uno plotiniano, la producción-procesión de la multiplicidad es espontánea y *no implica voluntad* por parte del Primer principio. El Dios cristiano, en cambio, es *persona*, y su relación con el resto de la naturaleza es siempre paternal y señorial. No podemos pasar por alto que el «principio de trascendencia» —según el cual el conjunto de los objetos existentes está siempre subordinado a una instancia exterior y radicalmente ajena a él—, si bien estaba ya en potencia —*in nuce*, por así decirlo— en el sistema platónico y neo-platónicos, el *personalismo* del Dios cristiano *radicalizó el principio*, pues al atribuirle *voluntad* y *entendimiento* —lo que significa además deliberación previa antes de la “creación” del mundo—, el estatuto de los objetos pensados y queridos antes de su llegada a la existencia pasó a ser el de una extremada dependencia, sumisión y subordinación al Creador trascendente. Gracias al personalismo, el principio de trascendencia pasó a convertirse en algo que no estaba ni en Platón ni en Plotino: en *un dispositivo de vasallaje y servidumbre moral*.

Así pues, exceptuando su soberana *voluntad*, la cualidad más distintiva de Dios es no confundirse con ninguna de las cosas naturales, esto es: no pertenecer a la naturaleza y al

¹³⁰ San Agustín, «De la naturaleza del Bien» en *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*, trad. por Mateo Lanseros (Madrid: BAC, 1963), 773 [Cap. 1]. El subrayado es nuestro.

¹³¹ Cfr. Plotino, «Sobre las tres hipóstasis principales», incluido en *Enéadas. V-VI*, trad. por Jesús Igal (Madrid: Gredos, 1998), V 1 (10)

mismo tiempo estar *por encima* de ella. Parece, al menos en un primer momento, tener atributos estrictamente negativos, siendo como lo es su predicado inicial la *no* pertenencia al mundo. A todas las cosas les vienen sus atributos esenciales —San Agustín los llama bienes: modo (*modus*), belleza (*species*) y orden (*ordo*)— de un Dios que no se confunde con ninguno de ellos. La distancia entre las criaturas y el Creador se torna infranqueable, instalando con esta estrategia una suerte de «déficit ontológico»: nada de «lo-que-es» puede ser y permanecer en el ser si no es sostenido por un agente —Dios en este caso— que garantice y otorgue esencia y existencia. Todo esto significa que incluso la «cualidad» —es decir: los bienes— tendrán siempre su origen en un Bien por definición *trascendente*. En la teología agustiniana, la naturaleza no es *ni puede* ser autónoma o autosuficiente.

Señalemos además que la estrategia del *principio de trascendencia* le permite a San Agustín dirimir una de las objeciones más importantes y más frecuentemente esgrimidas contra el cristianismo: la existencia del Mal. Si el Bien, o Dios, trasciende al mundo, el Mal queda completamente “des-sustancializado”, privado absolutamente de consistencia ontológica. Lo que se llama (erróneamente, puesto que no existe en sí mismo) el Mal, no es sino la corrupción —léase: la ausencia— del «modo», la «belleza» y el «orden».¹³² El Mal, en la teología agustiniana, es uno de los nombres de la *ausencia* de Dios. En este sentido, puede decirse que el Mal es el estado en el que *cae* una parte de la Naturaleza cuando se abandona a su propio curso y a sus propias fuerzas, un estado de desvalimiento y corrupción fruto de su *insuficiencia ontológica*. Sin Dios, el mundo y sus criaturas se despeñan indefectiblemente en el abismo del no-ser. La sofisticación filosófica que la teología cristiana adquirió con San Agustín es ciertamente innegable, pues en ella el Dios cristiano se apropió los atributos del Uno-Bien neoplatónico, permitiendo así no sólo la disolución de problemas netamente filosóficos, sino también *morales*.

Este es el sitio preciso donde aparece el que quizás sea uno de los temas más importantes de la cristiandad: el *pecado*. El giro agustiniano que contribuyó de manera importantísima a la constitución del *sujeto* moderno se encuentra en esa extraña, novedosa y ciertamente paradójica noción. El pecado, de acuerdo con el obispo de Hipona, es la consecuencia involuntaria de un *acto voluntario*:

¹³² “Y el mal no es otra cosa que la corrupción del modo, de la belleza y del orden naturales” en San Agustín, «De la naturaleza del Bien», 776 [Cap. IV].

“Dios concedió a las criaturas más excelentes, es decir, a los espíritus racionales, que, si ellos quieren, puedan permanecer inmunes de la corrupción, o sea, si se conservan en la obediencia al Señor su Dios, permanecerán unidos a su belleza incorruptible; pero, si no quieren mantenerse en esa dependencia o sumisión, voluntariamente se sujetan a la corrupción del pecado e involuntariamente sufrirán la corrupción en medio de los castigos.”¹³³

Si el pecado es una voluntaria desobediencia a Dios, significa, en términos estrictos, que lo que sufre el pecador es una especie de *muerte* en vida: la experiencia del pecado —el rechazo voluntario de Dios— desemboca en una *pérdida de ser*. Siendo Dios fuente de toda Vida, el pecado corrompe orden, modo y belleza de las criaturas *racionales*. Ahora bien, es menester señalar que el pecado no perturba jamás y en ningún caso el Orden universal cuyo supremo legislador garantiza en todo momento. En una especie de «economía cósmica», incluso la desobediencia contribuye al mantenimiento del orden y la medida a través del *castigo*. En el exacto momento en que el pecador abandona el Orden (siempre voluntariamente, es importante subrayar esto), es reintroducido a él por el castigo, manteniendo así la justicia y la jerarquía en la totalidad del ente. “Los pecadores, que por el pecado salieron del orden, entran de nuevo en él mediante la pena”.¹³⁴ El dolor y la muerte, lejos de suponer una alteración de la racionalidad universal, contribuyen a su mantenimiento gracias al lugar que ocupan en la jerarquía universal. Hay, pues, un carácter *benevolente* en la pena¹³⁵ (salta a la vista la importancia que tienen, en toda esta construcción, la venganza y el resentimiento). Dios saca bienes de los males, y el pecado jamás es deseo de una naturaleza *mala*, sino sólo *abandono de una mejor*:

“Por lo tanto, si todas las naturalezas conservaran el modo, la belleza y el orden que les es propio, el mal no existiría; pero si alguno quisiera abusar de estos bienes, no por eso vencerá a la voluntad de Dios, el cual sabe cómo hacen entrar justamente a los pecadores en el orden universal, de manera que, si ellos por la perversidad de su voluntad abusaran de los bienes de la naturaleza, él por la

¹³³ San Agustín, «De la naturaleza del Bien», 778 [Cap. VII]

¹³⁴ San Agustín, «De la naturaleza del Bien», 778 [Cap. VII]

¹³⁵ “[...] porque la naturaleza resulta más ordenada cuando sufre justamente en el castigo que cuando se regocija impunemente en el pecado”, en San Agustín, «De la naturaleza del Bien», 779 [Cap. IX]

justicia de su poder sacará bienes de los males, ordenando rectamente con los castigos a los que se desordenaron con los pecados”¹³⁶

Llegados a este punto, resulta claro que el concepto de *pecado* no se sostiene si no se introduce el axioma que permite operar todo este dispositivo, a saber: la *libertad* de la *voluntad*. El *libre albedrío*, lejos de ser una experiencia inmediata o un dato cierto de las vivencias más próximas, funciona como *premisa incondicionada* en la teorización cristiano-agustiniana: se trata de un dato *revelado*. En su *Del libre albedrío*, uno de los textos más importantes para esta cuestión —que terminó de escribir en el año 395—, San Agustín desarrolla lo que aquí consideraremos el *núcleo teológico* de la idea y la experiencia moderna del *sujeto*. Por principio, el libre albedrío garantiza el estatuto *moral* de los actos. Un acto es moral sólo en la medida en que su agente haya conservado en todo momento la *posibilidad* de haber obrado *de manera distinta*. Alguien que actúa necesariamente, como por consecuencia de un impulso irreprimible o de un afán necesario, es, por más que sus efectos sean benevolentes, *inmoral*. La libertad del agente moral es siempre *presupuesta*, nunca experimentada; su existencia es menos evidente que necesaria para el mantenimiento del aparato *coercitivo* de la subjetividad:

“Por otra parte, si el hombre careciese del libre albedrío de la voluntad, ¿cómo podría darse aquel bien que sublima a la misma justicia, y que consiste en condenar los pecados y en premiar las buenas acciones? Porque no sería ni pecado ni obra buena lo que se hiciera sin voluntad libre. Y, por lo mismo, si el hombre no estuviera dotado de voluntad libre, sería injusto el castigo e injusto sería también el premio. Mas por necesidad ha debido haber justicia, así en castigar como en premiar, porque éste es uno de los bienes que proceden de Dios. Necesariamente debió, pues, dotar Dios al hombre de libre albedrío.”¹³⁷

Es bastante claro, si se atiende fielmente al texto, que el pecado funciona aquí a modo de *premisa* para garantizar el *aparato moral* de premios y castigos. Sin esa *petición de principio* —el libre albedrío de la voluntad— resulta imposible sostener el sistema del juicio, ya que “no puede haber culpa en el hombre cuando se halla dominado por la naturaleza y por la

¹³⁶ San Agustín, «De la naturaleza del Bien», 802 [Cap. XXXVII]

¹³⁷ San Agustín, «Del libre albedrío» en *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*, trad. por Mateo Lanseros (Madrid: BAC, 1963), 249 [II, 1, 3]

necesidad”.¹³⁸ En último análisis, lo que está en juego con la discusión sobre el origen y la naturaleza del pecado es la posibilidad no sólo de juzgar las acciones humanas con base en un sistema de recompensas y condenas; está también en juego la posibilidad de una *experiencia de la «interioridad»*, reforzada e instalada gracias a la culpa y el necesario y constante examen de conciencia.

La «voluntad», llegados a este punto, es fundamental para la construcción y el mantenimiento del edificio agustiniano, ya que, entendida como «movimiento del alma», *debe tener un estatuto ajeno* al que corresponde a los objetos que siguen el «curso natural» de la realidad. El movimiento con el que una piedra cae al suelo, pertenece, en efecto, a la piedra, pero su caída se produce siguiendo una necesidad natural, y, en tanto tal, no hace sino moverse inercialmente, actuando así más allá de toda posible sanción moral. “Ahora bien”, explica San Agustín, “por lo mismo que no dudamos de que el movimiento del alma hacia el pecado sea culpable, por lo mismo debemos negar que sea natural, y, por tanto, no es semejante al movimiento de la piedra.”¹³⁹ Es gracias a nuestra *creencia* en el pecado que podemos deducir el estatuto culpable del movimiento del alma que tiende hacia él (se deja observar con claridad que la discusión es teológica: de lo que se trata no es de buscar la verdad, puesto que ya ha sido revelada; de lo que se trata, en cambio, es de comprender filosóficamente las verdades que ya con anterioridad han sido otorgadas, no sin suma bondad, a los hombres por el Dios misericordioso). El pecado es pues el movimiento por el cual la voluntad tiende *sin constricción alguna* hacia sí misma o hacia los objetos exteriores, abandonando en ese acto el inmutable y verdadero Bien a través del cual —y sólo a través del cual— le viene, como ya se sabe, el ser:

“No resta, por tanto, sino que sea propio de la voluntad aquel movimiento por el que ella aparta del Creador su voluntad para entregarla a las criaturas; el cual, sí es culpable [...] ciertamente *no es natural, sino voluntario*. Por lo demás, es semejante al que hace caer la piedra a la tierra en que, así como éste es propio de la piedra, así aquél es propio del alma; pero se diferencia en que la piedra no tiene en su mano el impedir el movimiento por el que es arrastrada hacia abajo, mientras que el alma, como no quiera, nadie la obliga a moverse, de forma que

¹³⁸ San Agustín, «Del libre albedrío», 319 [III, 1, 1]

¹³⁹ San Agustín, «Del libre albedrío», 321 [III, 1, 2]

tenga que preferir los bienes inferiores a los superiores; y he aquí por qué *el movimiento de la piedra es natural y el del alma voluntario.*”¹⁴⁰

Queda así perfectamente dibujada la *importantísima* contraposición entre «naturaleza» y «voluntad»; jamás se insistirá lo suficiente sobre la magnitud del impacto que semejante binomio tuvo en la filosofía moderna occidental. Es cierto que falta aquí la desenfadada exaltación de la «voluntad» que caracteriza al pensamiento moderno, y en particular al individualismo contemporáneo, pero lo decisivo está ya trazado: la voluntad *se opone* a la naturaleza, y ese distingo —esa *herida*— es *la experiencia moderna fundamental*. Se distingue del individualismo, decimos, porque Agustín identifica esa voluntad «sobrenatural» con el *pecado*, esto es: con la marca que deja la *muerte* en el cuerpo, con la *miseria*.¹⁴¹ Que la voluntad —extrañada como lo está del resto de la «creación»— intente encontrar fundamento en sí misma (que pretenda auto-fundamentarse) es lo que la torna *pecaminosa*. Su propensión a gozar de los bienes exteriores como si se tratase de los mejores o los más importantes se deduce de aquel primer giro volitivo. *Volverse hacia sí mismo como a un fundamento incondicionado* es la base de toda penuria humana posible, porque le vuelve la espalda, en ese mismo gesto, a Dios:

“Si el movimiento por el que la voluntad se dirige a una u a otra parte no fuese voluntario y no estuviese en nuestro poder, *no sería el hombre ni digno de alabanza ni de vituperio* cuando, por decirlo así, girase sobre el quicio de su voluntad hacia los bienes superiores o hacia los inferiores; ni debería tampoco aconsejarse para que, dando de mano a los bienes inferiores, procurase alcanzar los eternos, ni que cambiara la voluntad de vivir mal por la de vivir bien. *Pero el que opina que al hombre no deben aconsejarse estas cosas, merece ser excluido del número de los hombres*”.¹⁴²

Ahora bien, no debemos pasar por alto que la «voluntad» y el «pecado», tal como han sido delineados por Agustín, y en su asociación esencial con la experiencia de la *culpa*, son

¹⁴⁰ San Agustín, «Del libre albedrío», 322 [III, 1, 2] El subrayado es nuestro.

¹⁴¹ “[...] el mal consiste en su aversión al bien inmutable y en su conversión a los bienes mudables: y a esta aversión y conversión, como que no es obligada, sino voluntaria, sigue de cerca la digna y justa pena de miseria”, en San Agustín, «Del libre albedrío», 316 [II, 20, 54]

¹⁴² San Agustín, «Del libre albedrío», 323 [III, 1, 3]. El subrayado es nuestro.

inconcebibles sin la vivencia de lo que proponemos llamar la «*vida interior*». En la teología agustiniana, la «interioridad» tiene una doble faz: es *lugar* de perdición al mismo tiempo que de posible salvación. La diferencia está en la *intencionalidad* que motiva esta re-flexión; si ella es de auto-fundamentación, se desemboca irremediabilmente en la miseria, pero si se lleva a cabo para reconocer en este *espacio interior* —abnegación mediante— al Creador, se torna salvífica. *Dios habita en los corazones*. Notemos de paso que la voluntad es igualmente una experiencia de *libertad*. Es el sentimiento de que está en nuestro *poder* hacer lo que efectivamente obramos en cada caso, pues “¿quién, si no es un loco, se atreverá a decir que no queremos voluntariamente lo que queremos?”.¹⁴³ Esta aseveración permite además solucionar el problema de la «presciencia divina». La omnisciencia de Dios, que toca directamente al problema (teológico) de la existencia del Mal, es solventado por Agustín apelando precisamente a aquel carácter de la voluntad, esto es: a la voluntad en cuanto *sentimiento y experiencia real de libertad*. En el *acto* volitivo siento y vivo que está en mi poder obrar del modo en que lo hago, que mi acción y mi querer no están dissociados. En suma: que no soy un «autómata». Dios nos otorgó libre albedrío, y conocía de antemano el desenlace que ello tendría, *pero ese conocimiento previo no borra el hecho de que la voluntad haya obrado con libertad*, y por lo tanto, “aunque Dios conozca de antemano todos los actos de nuestra voluntad, no se sigue, sin embargo, que queramos alguna cosa sin voluntad de quererla.”¹⁴⁴ Y es que no se trata de si Dios pudo haber previsto o no el pecado, pues es indudable que lo previó; lo importante es que, a pesar de la previsión, el *acto libre* no pierde ni su dignidad ni su estatuto específico, aun si desemboca en el pecado. Digno, en efecto, por *ser libre*. De tal suerte que “si el día de mañana has de realizar voluntariamente un acto culpable, no porque Dios lo vea de antemano dejará de ser un acto voluntario.”¹⁴⁵ Esto es lo esencial. Nada, ni siquiera la previsión divina, puede anular la libertad del acto volitivo, y Dios, “sin obligar a nadie a pecar, prevé, sin embargo, quiénes han de pecar por su propia voluntad.”¹⁴⁶

¹⁴³ San Agustín, «Del libre albedrío», 329 [III, 3, 7]

¹⁴⁴ San Agustín, «Del libre albedrío», 329 [III, 3, 7]

¹⁴⁵ San Agustín, «Del libre albedrío», 330 [III, 3, 8]

¹⁴⁶ San Agustín, «Del libre albedrío», 333 [III, 4, 11]

A los hombres, la voluntad, en su restrictivo sentido de “poder de querer o no querer pecar”¹⁴⁷, los eleva —si se *someten*— y los condena —si desobedecen. Su estatuto *contra-natural* le viene de su poder de transgresión: su poder de *abandonarse a su propia fuerza* abandonando a Dios. Por todo ello, Dios no es nunca y bajo ninguna circunstancia *causa* del pecado, sino sólo y exclusivamente la voluntad, y sólo ella. Para San Agustín, *la voluntad es la raíz última del Mal*.¹⁴⁸ Resulta interesante observar que el teólogo atribuye a la voluntad un rasgo *anti-natural* en la medida en que esta tiende a alejarse del «orden» y la «medida» —siendo las propiedades de la «naturaleza»— impuestas por Dios: “Si la voluntad fuera conforme a la naturaleza, la conservaría y no le sería nociva, y, por tanto, no sería perversa. *De donde se infiere que la raíz de todos los males no está en la naturaleza.*”¹⁴⁹ La raíz de todos los males no está en la naturaleza, sino *en su abandono*; la voluntad es el poder de conservar la propia naturaleza —o salir de ella. Si bien San Agustín identifica en este gesto perverso la causa primera del pecado —por no decir que hace de este gesto el pecado mismo—, también es cierto que su caracterización de la *voluntad* como *poder de desvinculación* supuso un giro radical en la historia del pensamiento, abonando el terreno donde habría de crecer la subjetividad moderna.

Es bien conocido, no obstante, que Agustín no les otorga a los hombres el poder de no pecar.¹⁵⁰ De ahí que en su obra —aunque la mayor parte del tiempo jamás de manera explícita— podamos toparnos con la distinción entre «libre albedrío» y «libertad».¹⁵¹ Lo

¹⁴⁷ San Agustín, «Del libre albedrío», 337 [III, 5, 14]

¹⁴⁸ “Siendo la voluntad causa del pecado, tú me preguntas por la causa de la misma voluntad, y si llegara a encontrarla, ¿no me preguntarías también por la causa de esta causa?” en San Agustín, «Del libre albedrío», 376 [III, 17, 48]

¹⁴⁹ San Agustín, «Del libre albedrío», 377 [III, 17, 49]. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁰ Para el manejo y resolución de muchas de las dificultades que nos salieron al paso durante el tratamiento de tan importante cuestión, y en virtud de la complejidad que presenta el pensamiento de San Agustín —debido en parte a su densidad conceptual y a la extensión de su obra— hemos consultado la obra del teólogo Francisco Moriones, *Teología de San Agustín* (Madrid: BAC, 2004), 83-152, 273-394.

¹⁵¹ Esta sutil pero importantísima distinción es explicada por Étienne Gilson de la siguiente manera: “Este poder de usar bien del libre albedrío (*liberum arbitrium*) es precisamente la libertad (*libertas*). Poder obrar el mal es inseparable del libre albedrío, pero poder no hacerlo es una señal de libertad, y hallarse confirmado en gracia hasta el punto de no poder ya realizar el mal es el grado supremo de la libertad. Por tanto, el hombre a quien

primero mienta menos el poder de no pecar que el estatuto “libre” de la deliberación moral, mientras que lo segundo nombra la *eficacia* de ese libre arbitrio para *realizar* el bien. El abandono inicial de la propia naturaleza condujo al estado de indefensión en que se encuentra actualmente: un hombre con una voluntad estropeada e *incapaz de obrar* por sí solo el Bien. La voluntad, abandonada a sus propias fuerzas, se marchita:

“[...]; porque pena justísima del pecado es que cada cual pierda el don del cual no ha querido usar bien, cuando, de haber querido, pudiera haberlo hecho sin dificultad alguna. Es decir, que es muy justo que pierda el conocimiento de lo que es bueno aquel que a ciencia y a conciencia no obra bien, y que el que no quiso obrar bien cuando podía, pierda el poder cuando quiera.”¹⁵²

Una vez instalado el pecado, la voluntad pierde su capacidad de querer *eficazmente* el Bien inconmutable, quedando así completamente indefenso, a no ser por la intervención de la gracia divina. Estar en pecado significa que *nuestro poder de querer el bien no es eficaz*. Puedo quererlo, pero no *poderlo eficientemente*. Tal es el estado actual de la voluntad, y en esa circunstancia, obrar el bien es resultado de la *coparticipación* del deseo de obrarlo y el auxilio divino, el cual, como es notorio por sí, no puede depender de mi acción, sino sólo de la voluntad libre y soberana de Dios de brindármelo —o no. El *mérito* del obrar moral, en consecuencia, *jamás es del hombre*, sino única y enteramente de Dios, ya que sin su socorro mi voluntad —es decir: mi poder de querer obrar el bien— permanecería impotente. Si soy libre, *soy libre de querer el bien, nunca de poderlo*.

El primer hombre (Adán) poseía —según las elucubraciones teológicas del obispo de Hipona— un «libre arbitrio» donde no existía la contradicción interna y su consecuente entorpecimiento de la deliberación moral y su “exteriorización” en actos, tratándose así de un poder que no estaba sometido a los constantes e incontables embates de la tentación. Adán podía renunciar *libremente* al auxilio de Dios que le permitía *permanecer* en el Bien. Como se puede apreciar, tal libertad y tal auxilio no es la del hombre «actual». Por eso la gracia divina es siempre necesaria, antes y después de la caída, cambiando tan sólo su «estatuto» en un momento y en otro. El de Adán era el *poder no pecar*, esto es: el *poder no dejar el Bien*.

domina por completo la gracia de Cristo es también el más libre: *libertas vera est Christo servire*”, en *La filosofía en la Edad Media*, trad. por Arsenio Pacios y Salvador Caballero (Madrid: Gredos, 1965), 127

¹⁵² San Agustín, «Del libre albedrío», 380 [III, 18, 52]

Su libertad consistía en una que ya no es la del hombre post-adánico —el hombre que puede querer el bien sin por ello poder obrarlo—, porque la de Adán era la libertad de contar con el auxilio divino *según se usara* del «libre arbitrio» otorgado:

“Faltóle al primer hombre esta gracia [la de ser redimido por Cristo], por la que nunca quisiera ser malo; mas si él hubiera querido permanecer en la gracia recibida, nunca hubiera sido malo, y sin ella, aun con el concurso del libre albedrío, nunca hubiera podido ser bueno; mas podía perderla libremente. No quiso, pues, Dios privarle de su gracia, de que pudiera disponer libremente. Porque el libre albedrío basta por sí mismo para obrar el mal, pero es flaco para obrar el bien si no le presta auxilio la bondad del Omnipotente. Y si el hombre no hubiera renunciado libremente a ese auxilio, hubiera sido siempre bueno; pero lo abandonó, y quedó él también abandonado a su vez. Era de tal condición aquel auxilio, que podía renunciar a él libremente o admitirlo, si quería; pero no era eficaz para mover su voluntad.”¹⁵³

Rechazar esta *primera gracia* divina es el acto que provoca la caída e introduce en el hombre y en su estirpe el *pecado*, que, como ya se ha indicado, se identifica con la impotencia de la voluntad actual:

“Dotó, pues, entonces Dios al hombre de buena voluntad, que formaba parte de la rectitud en que fue creado; le dio, además, un auxilio indispensable para permanecer en ella, si quería; pero el querer lo dejó al libre arbitrio de su voluntad. Podía, pues, permanecer en aquel bien, si le placía, porque no le faltaba ayuda con que pudiera y sin la cual no pudiera adherirse con perseverancia al bien propuesto a su voluntad. Mas el no haber querido perseverar, sin duda, culpa suya es, como hubiera sido mérito suyo el haberse mantenido firme”.¹⁵⁴

De ahí que sea necesaria la *segunda gracia*, que permite hacer eficaz la voluntad de obrar el bien. La incapacidad de obrar el bien según la voluntad significa que esta ya no tiene *ningún dominio sobre las pasiones* y sobre los deseos: mi juicio deliberativo es ahora incapaz de gobernar la pasión y su constante propensión al mal. Por eso la voluntad comienza a ser

¹⁵³ San Agustín, «De la corrección y de la gracia» incluido en *Obras de San Agustín. Tomo VI. Tratados sobre la gracia*, trad. por. Victorino Capánaga (Madrid: BAC, 1956), 179 [11, 32]

¹⁵⁴ San Agustín, «De la corrección y de la gracia», 179 [11, 32]

gobernada por lo que se supone tendría que gobernar, tendiendo así hacia los objetos exteriores sensibles y hacia sí misma como si se tratasen de los bienes supremos. En todo esto es posible corroborar la enorme influencia de San Pablo. ¿Qué queda, entonces, del libre arbitrio en este sujeto volitivo incapaz? Tan sólo el poder de *cooperar* con el auxilio divino. Si Agustín habla de la «libertad de la voluntad» —no confundir nunca con el «libre albedrío»—, se refiere tan sólo a la voluntad de *consentir* al auxilio exterior y divino, pero sólo eso. El consentimiento de la voluntad puede, a pesar de todo, y siempre y cuando se cuente con el socorro divino, obrar rectamente. Así entonces, si la libertad adánica consistía en poder no pecar, y la del hombre post-adánico en la de consentir al auxilio divino, hay sin embargo una tercera libertad, más excelsa y suprema que cualquier otra —y cuyo disfrute actual sólo pertenece a los ángeles—, que consiste y consistirá para los hombres salvos en *el poder de no poder pecar*. Tal sería, para Agustín, el grado supremo de la libertad:

“La primera libertad, pues, de la voluntad fue la de poder no pecar; la última será mucho más excelente, conviene a saber, no poder pecar. La primera inmortalidad consistió en poder no morir, la última consistirá en no poder morir. La primera potestad de la perseverancia fue la de poder no dejar el bien, la postrera felicidad de la perseverancia será no poder dejar el bien.”¹⁵⁵

La última y eminente esperanza de San Agustín es la de alcanzar —primero en la tierra y luego en la vida «ultra-terrena»— la *certeza* de no abandonar nunca el Bien, y, en consecuencia, *no morir jamás*.

Con todo, y a pesar de todos los matices que hemos observado en el dogma del libre arbitrio en San Agustín, es innegable que la fortísima vinculación de la *libertad* con la *voluntad* tuvo un desarrollo que le permitió sofisticarse y complejizarse cada vez más a lo largo de toda la tradición sapiencial de Occidente. Como venimos diciendo, parte de lo que garantiza el estatuto «libre» de la *voluntad* humana es la *interioridad*, esto es: la concepción del sujeto como un «espacio reflexivo», que en virtud de esa misma capacidad y plegándose sobre sí mismo, hace de la *voluntad* una experiencia *desvinculada* de las determinaciones «exteriores».

¹⁵⁵ San Agustín, «De la corrección y de la gracia», 183 [12, 33]

En su reconstrucción histórica y conceptual del *yo* moral y la identidad moderna, Charles Taylor ha subrayado la importancia de esta «vida interior» para los posteriores desarrollos del sujeto moderno. “Agustín está siempre llamándonos hacia dentro. Repite una y otra vez que lo que necesitamos está «intus».”¹⁵⁶ Una postura que alcanza una síntesis muy bien lograda en una célebre declaración del teólogo en su *De la verdadera religión*: “No quieras derramarte fuera; *entra dentro de ti mismo*, porque *en el hombre interior reside la verdad*.”¹⁵⁷ Si la verdad habita en el interior del hombre —y en este punto las resonancias estoicas son claras—, resulta injustificable, al menos en este contexto específico, seguir calificando a San Agustín de «platónico». Lo que la *mirada* contemplativa del filósofo griego advertía era *un* Orden que se encontraba siempre y en todo momento *en el exterior*; en tal sentido, ser racional significaba *ver* que el «ordenamiento cósmico» era homólogo al «ordenamiento del alma», quedando así la dicotomía «interior-exterior» siempre excluida de antemano en el modelo platónico:

“Más fundamental [en Platón] es la conexión con el orden de las cosas en el cosmos. Este orden se relaciona con el orden correcto del alma como el todo se relaciona con la parte, como lo que engloba se relaciona con lo englobado. Pero no sólo por esa razón es más importante. La verdadera razón es que sólo en el plano del orden en su conjunto puedo uno ver que todo está ordenado para el bien”¹⁵⁸

El filósofo griego se encuentra a sí mismo *en la exterioridad del Orden*. No es ninguna casualidad, pues, que al preguntarse Platón en la *República* sobre la correcta ordenación de la *polis*, pase a hacer una revisión, a manera de modelo, del ordenamiento correcto del «alma». La jerarquía y la aristocracia del espíritu no se opone a la jerarquía y la aristocracia de la *polis*, no hay contradicción o mutua oposición entre el individuo y el Estado. En la filosofía griega clásica —y no sólo en el platonismo, pues es posible corroborarlo también

¹⁵⁶ Taylor, *Fuentes del yo...*, 185

¹⁵⁷ San Agustín, «De la verdadera religión» incluido en *Obras de San Agustín IV. Obras apologéticas*, trad. por Victoriano Capánaga (Madrid: BAC, 1956), 159 [Cap. 39, 73] El subrayado es nuestro. La frase en el latín original reza así: *Noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*

¹⁵⁸ Taylor, *Fuentes del yo...*, 176

en Aristóteles— el “sujeto” cognoscente es siempre «pasivo». Platón, en efecto, unifica el yo, pero no lo interioriza; este último giro le corresponderá al cristianismo:

“Centrar o unificar el yo moral fue precondition para la transformación que describiré como interiorización, pero centrar no es lo mismo que interiorizar. Sin el yo unificado que vemos articulado en la teoría de Platón, no hubiese sido posible desarrollar la noción moderna de la interioridad”.¹⁵⁹

Ahora bien, para poder comprender esto último, es necesario tener en cuenta la naturaleza *histórica* del carácter “unitario” atribuido a la subjetividad, y para ello, es bastante iluminador recurrir a un texto clásico sobre este tema, escrito por el filólogo Bruno Snell y titulado *El concepto de hombre en Homero*.¹⁶⁰ Lo que el alemán, a partir de un minucioso análisis de la *Iliada*, se encargó de demostrar, es que no hay evidencia de que los griegos “homéricos” hayan tenido consciencia de la «unidad» del cuerpo, un aspecto que resulta particularmente difícil de asimilar y pensar para los modernos, habituados como lo estamos a considerar dicha unidad como un dato inmediato y cierto de la experiencia más elemental. De hecho, la palabra griega *sóma*, que con posterioridad designaría al «cuerpo», jamás se refiere en Homero al hombre vivo, sino al «cadáver».¹⁶¹ Ello resulta sumamente interesante porque parece sugerir que en el mundo homérico lo viviente no se identifica *de facto* con la «corporalidad», entendida esta como sede o garante de unidad o individuación. De hecho, Snell va todavía más lejos, y propone una tesis —a la cual adherimos— muy consecuente: los griegos homéricos no tenían una experiencia del cuerpo. “Naturalmente, los hombres homéricos tenían un cuerpo como los griegos de épocas más tardías, pero no lo conocían como «cuerpo», sino sólo como suma de miembros.”¹⁶² En la idea y la experiencia del cuerpo, efectivamente, está siempre ya implícita la existencia de un ordenamiento y una jerarquización entre las partes del mismo, y que le otorga justamente su carácter *orgánico*, en la medida en que cada uno de los miembros responde no a exigencias autónomas o

¹⁵⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, 174

¹⁶⁰ Cfr. Bruno Snell, «El concepto de hombre en Homero» incluido en *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, trad. por Joan Fontcuberta (Barcelona: Acantilado, 2007), 17-56

¹⁶¹ Snell, «El concepto de hombre en Homero», 23

¹⁶² Snell, «El concepto de hombre en Homero», 29

aisladas, sino a una función *común*. Ello podría deberse también, al menos en parte, a la realidad política de los griegos homéricos, quienes en efecto aun no conocían la *polis* en sentido estricto, entendida como unidad orgánica de los ciudadanos. Con terminología prestada del psicoanálisis y la psiquiatría clásica, podría quizás hablarse de una “experiencia esquizo” en los personajes homéricos.

De hecho, a lo largo de la *Ilíada*, es bastante frecuente toparse con momentos decisivos en los que cada miembro del cuerpo de un héroe parece estar dotado de vida y autonomía propias. Lo mismo vale para el «espíritu», aunque en este caso, el asunto se complica todavía más, en razón de que Homero no cuenta con una palabra para designar, *stricto sensu*, al «alma» o al «espíritu». Así como no se cuenta con una experiencia unitaria del cuerpo, las funciones que hoy llamamos “psíquicas” tampoco cuentan con una «entidad» subyacente (o no) que proporcione «unidad» a los miembros o a las partes, y lo que encontramos en cambio es una «pluralidad» “psico-física” para la cual se cuenta con tres términos principales: *psyché*, *thymos* y *nóos*.¹⁶³ El primer término, que tiene su raíz en el vocablo *psychein* (respirar), es el que tiene una determinación más difusa y difícil de aprehender. El vocablo *thymos*, por otra parte, designa el conjunto de la «vida afectiva», mientras que *nóos* parece designar la suma de las operaciones intelectuales, el mundo de las imágenes y el campo de las ideas. Resulta sumamente interesante, porque parecen coincidir con las partes del alma de que habla Platón en la *República*, con la notabilísima excepción de que en Homero *no están unificadas*.¹⁶⁴ Ello se observa con nitidez en los momentos en que alguno de los héroes toma una decisión; esta no está nunca determinada por un proceso de “deliberación interior”, jamás está relacionada con un conflicto interno al sujeto o con un dilema moral o ético que él debiera resolver desde la sede del alma. Lo que nosotros llamamos “decisión” es en el mundo homérico el efecto y el desenlace de un conflicto entre partes y órganos completamente externos entre sí. Por eso no se puede hablar de actos volitivos por parte de los héroes homéricos, ya que, de hecho, cuando uno de ellos lleva a cabo un acto que requería una nueva acumulación de fuerzas o un pasaje de un estado anímico a otro, lo que explica el acto es *la intervención de un dios*.¹⁶⁵ El tránsito de un estado de

¹⁶³ Cfr. Snell, «El concepto de hombre en Homero», 30

¹⁶⁴ Cfr. Snell, «El concepto de hombre en Homero», 43-44

¹⁶⁵ Cfr. Snell, «El concepto de hombre en Homero», 50-52

fuerzas a otro no tiene nada que ver con la voluntad, sino solo y exclusivamente con la intervención de potencias “divinas”.

La idea de un “alma” como «origen del movimiento», como núcleo de la actividad espiritual o como centro de comando de las funciones orgánicas no existe todavía. La exposición de los hombres homéricos a potencias exteriores es constante y determinante, y a pesar de que no tienen conciencia de ese “fuero interno”, no se abocan a la práctica de rituales destinados a conseguir esas “fuerzas” de la exterioridad, sino que son siempre un *don* natural y divino a la vez.¹⁶⁶

Así pues, y teniendo como base estas consideraciones, es comprensible por qué Taylor atribuye a la «unidad del alma» un estatuto histórico. La unificación del alma fue una operatoria que, al menos en el plano filosófico, fue ejecutada, y de manera magistral, por Platón. El segundo “momento” de la constitución de la subjetividad es la introducción de la «reflexividad radical», cumplida, de acuerdo con Taylor, por la religión cristiana. San Agustín ya no se concentra en los objetos del conocimiento, sino en el proceso de generación del conocimiento, colocando el punto de mira sobre el poder de la re-flexión y la posibilidad de *contemplarse a sí mismo*.¹⁶⁷ En cuanto «presencia ante mí mismo», la reflexividad radical es el fundamento de la experiencia moderna de la subjetividad: el *ego cogito* cartesiano.¹⁶⁸ En este sentido nos parece digno de mérito el esfuerzo de Taylor por demostrar el impacto y el largo alcance de las premisas teológico-agustinianas en los desarrollos filosóficos de los siglos XVI y XVII, en los albores de la modernidad:

“En un cierto modo cabría apreciar esos dos siglos, el XVI y el XVII, como un período de *inmenso florecimiento de la espiritualidad agustiniana* a través de todas las diferencias confesionales; florecimiento que continúa por sus propios derroteros hasta la Ilustración, como ilustra ampliamente el caso de Leibniz. De

¹⁶⁶ Cfr. Snell, «El concepto de hombre en Homero», 54

¹⁶⁷ Taylor, *Fuentes del yo...*, 186-188

¹⁶⁸ “Agustín es el inventor del argumento que conocemos como «cogito», porque Agustín fue el primero en asumir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona”, en Taylor, *Fuentes del yo...*, 190-191

hecho, argumentaré que su impacto sigue vigente hoy en día, y que en cierto sentido emparenta con la perspectiva e identidad de los modernos”.¹⁶⁹

La línea que va de San Agustín a Descartes es una progresiva sofisticación de todas las nociones que tienen por centro a la *subjetividad*. Una vez que el sujeto ha quedado unificado (con Platón) e interiorizado (con San Agustín), el *giro cartesiano* tiene allanadas las condiciones necesarias para su emergencia.

¹⁶⁹ Taylor, *Fuentes del yo...*, 201. El subrayado es nuestro.

1.3. Descartes y la nueva ciencia

Es sumamente difícil apreciar la *revolución* que el sistema cartesiano supuso para la filosofía occidental si se prescinde de su relación con el surgimiento de la ciencia moderna, debido, principalmente, a que el desarrollo que del «sujeto» se llevó a cabo en este sistema de pensamiento estuvo inextricablemente vinculado con la emergencia del método científico y la “nueva ciencia”. Un buen comienzo para analizar este tema es aquel conocidísimo pasaje de la sexta parte del *Discurso del método*, en el que Descartes parece fijar una posición bastante novedosa respecto de la nueva vía para acceder al conocimiento:

“Pues tales nociones me han hecho ver que es posible lograr conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se pueda encontrar una *filosofía práctica* en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diferentes oficios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos de la misma manera en todos los usos para los cuales son apropiados y *convertirnos, de este modo, en dueños y poseedores de la naturaleza.*”¹⁷⁰

Con esto, se verifica una completa ruptura con las antiguas tradiciones gnoseológicas —tanto medievales como renacentistas— en las que aún era posible observar la *pasividad* que suponía para su “sujeto” el proceso de adquisición del conocimiento; si la verdad podía ser concebida como una *adecuación* del pensamiento con la «realidad de las cosas», lo era justamente porque, en este paradigma, la función del «intelecto» estaba limitada a ser un proceso de «recepción» de aquella *res* exterior cuya «verdad» ni dependía del cognoscente ni podía, mucho menos, ser alterada por él. La «verdad», en aquel mundo anterior a la aparición del «universo infinito», no podía ser sino *externa*; este realismo gnoseológico sólo podía garantizar la «veracidad» del conocimiento en virtud del *parentesco* entre el espíritu humano y el espíritu divino que avala el carácter bondadoso del Dios cristiano.

Descartes está en este sentido auspiciando un giro decisivo. Contra aquella “filosofía especulativa” que sólo cavila y contempla pérdida en el cielo de las ideas, se ponen las

¹⁷⁰ René Descartes, *Discurso del método*, trad. por E. Bello Reguera (Madrid: Tecnos, 2006), 85. El subrayado es nuestro.

esperanzas en una nueva “filosofía práctica” que hará de los elementos naturales *recursos* útiles para la constante, progresiva y exponencial mejoría de la vida humana. La validez del conocimiento en tanto tal dependerá, a partir de ahora, de su utilidad para el hombre, y no encontrará jamás su justificación más allá de este fin. El antiguo ideal ético de la «vida contemplativa» que Aristóteles había defendido como el mejor modo de existencia está ya completamente olvidado, pues si bien aquella, tal como fue pensada por el estagirita, no implicaba ninguna clase de pasividad ética o vital, lo que Descartes está llevando a cabo es la conversión del carácter *práctico* del conocimiento en su *propiedad esencial*. Que la función instrumental del saber obtenga una evidente supremacía es lo que resulta extremadamente novedoso. El conocimiento ya no tiene ningún vínculo con verdades o realidades exteriores, y desde ahora, se limitará a ser un *medio* para la obtención de beneficios humanos. Ahora bien, es de suma importancia reparar en lo *radicalmente inédito* que resulta este viraje en el estatuto del conocimiento. Ser “dueños y poseedores de la naturaleza” era totalmente inconcebible bajo paradigmas antiguos, ya fuesen los de la filosofía griega clásica, la tradición escolástica o los desarrollos renacentistas; esa imposibilidad, sin embargo, no se debía a que los paradigmas antiguos “constrinieran” u “obstaculizaran” la «potencia» del hombre, sino al hecho de que el «saber» en sí mismo no era un instrumento que el “hombre” *detentara* y por cuyo medio pudiese *actuar* sobre la «naturaleza» y *transformarla*. El *estatuto mismo del conocimiento* fue trastocado al aparecer el sujeto moderno, ya que sólo concibiendo al «sujeto» *en su radicalidad*, es decir, en su fundamental *oposición* al «mundo de los objetos», el saber moderno pudo adquirir su carácter esencialmente instrumental.

A nuestro juicio, la mejor manera de explorar este asunto —incluyendo la transformación del estatuto del «saber» en virtud de la llamada «revolución científica»—, es revisar el corazón de la filosofía cartesiana que se encuentra en las *Meditaciones metafísicas*, en donde los desarrollos más importantes para la comprensión del giro subjetivo de la tradición moderna aparecen con nitidez y suficiente claridad. La ontología de Descartes es inseparable de su gnoseología y de las consecuencias epistemológicas de ambas, y por eso las *Meditaciones* ofrecen en este sentido un panorama de sumo interés, porque pueden ser leídas, justamente, como *una fundamentación metafísica de la ciencia moderna*. Descartes es quien mejor ha sabido comprender y exponer los especialísimos *presupuestos*

metafísicos que yacen en la base de la nueva ciencia que había comenzado a tomar forma en Kepler y Galileo; el francés no cesó de poner el acento en el hecho de que para la nueva ciencia, la *formalización matematizada* constituía su pilar más importante. Ciencias como la física, la astronomía y la medicina son sumamente dudosas si se las compara con las disciplinas *matemáticas*, porque si bien estas no versan sino sobre entes simples y generales —es decir: entes abstractos—, tienen por su propia naturaleza un grado de certeza que no se puede encontrar en ninguna otra disciplina. La certeza que las matemáticas ofrecen, y ello con total independencia de que sus objetos tengan o no existencia en la naturaleza, será decisiva para la epistemología moderna.¹⁷¹ La «veracidad» no sólo se ha desplazado hacia la «certeza»; la transformación ha sido aún más profunda: la certeza —y junto con ella, la verdad— *ya no se encuentra en la naturaleza*, y por ello resulta totalmente indiferente si los entes matemáticos existen o no en ella; de hecho, quizás parte de su carácter indubitable se deba a que no dependen de su existencia “natural”. El nuevo “punto de apoyo firme e inmóvil”¹⁷², homólogo al que Arquímedes solicitaba para trasladar la tierra, se encuentra en la certeza matemática que tiene su fundamento en la *certeza de la autoconciencia*. A partir de todas estas consideraciones, que aparecen ya en la meditación segunda, Descartes construirá un edificio ontológico que será el fiel reflejo de la constitución epistémica de la naciente ciencia moderna.

La aplicación de la duda metódica —y en este respecto no hay que olvidar que Descartes conocía bien los ejercicios espirituales jesuíticos de San Ignacio de Loyola— tiene durante su desarrollo en la escritura cartesiana de las *Meditaciones* un inconfundible tono religioso y ascético. El filósofo pronto localiza en el repliegue sobre la «interioridad» —reminiscencia de San Agustín— el campo donde el ejercicio de construcción de todo el sistema afincará sus pilares, pues incluso al admitir la hipótesis del demiurgo maligno abocado a engañar al yo, es imposible que *el lugar mismo* donde hallan su sitio tanto el engaño como la verdad pueda ser puesto en duda o destruido siquiera. El lugar mismo de la duda, o sea, *el pensamiento*, no puede ser puesto en duda.¹⁷³ Ahora bien, es importante no

¹⁷¹ Cfr. René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. por Vidal Peña (Madrid: Alfaguara, 1977), 17

¹⁷² Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 23

¹⁷³ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 24

perder de vista que para el filósofo francés el pensamiento es por definición autoconsciente, y por eso, a través de un ejercicio de ascesis metódica, Descartes arribó al *espacio del pensar* como lugar cierto e indubitable, sede también de aquella certeza matemática que ha dotado a la ciencia moderna de su enorme poder performativo. Es en este punto cuando el filósofo cae en la cuenta de que a la *res cogitans*, la “cosa pensante”, pertenecen una serie de atributos: dubitación, entendimiento, deliberación, volición, deseo y sensación, lo que inmediatamente le llevó a identificar al *cogito* con la vida del «espíritu», *la vida de la subjetividad*, razón por la cual Descartes no titubea en atribuir esa «vitalidad» a la unidad del *yo*.¹⁷⁴ El hecho de que esta separación extrema entre pensamiento y cuerpo pueda ser sólo una exigencia metodológica, no debe hacernos perder de vista la operación en su totalidad y la transformación que está siendo puesta en juego. En este punto aparece uno de los análisis más famosos y más importantes de las *Meditaciones*. El filósofo decide experimentar con los datos supuestos empíricos, es decir, provenientes de la llamada «experiencia sensible», y para ello busca un cuerpo concreto que poder examinar, en este caso, y en virtud de tenerlo a la mano, un trozo de cera sólida. Después de observar las propiedades inmediatamente *dadas* a los *sentidos*, en particular su «color» y su «forma», la sola «facultad empírica» parece poder conferir al cuerpo en cuestión una «identidad» específica y bien delimitada. Al pasar el trozo de cera por el fuego, sin embargo, esta se derrite, destruyendo así las “propiedades sensibles” que previamente se habían observado y le habían otorgado identidad fija y coordenadas ontológicas al cuerpo en cuestión, *y a pesar de lo cual sabemos que sigue siendo el mismo trozo de cera* de hace un momento. En consecuencia, ¿qué dato inmediato de la sensibilidad nos hace pensar que se trata del mismo trozo de cera? En este momento, Descartes hace una puntuación clave: *no vemos* que se trate del mismo trozo de cera, sino que *lo pensamos*.¹⁷⁵ Esta observación será *decisiva*, porque le permitirá a Descartes efectuar una operación prodigiosa: trasladar el fundamento de las propiedades esenciales de los *cuerpos* al *entendimiento*, o, por ponerlo en términos un poco

¹⁷⁴ “Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello” en Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 129. “¿Qué soy, entonces? Una cosa que piensa. Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente” en Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 27

¹⁷⁵ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 29

más precisos, trasladar el mundo supuesto sensible a la *extensión* y sus «elementos» propios, dotando con ello a la *res cogitans* de una preeminencia incontestable a pesar del supuesto dualismo entre ambas sustancias. Seguimos en la meditación segunda, y esto proporciona otro reforzamiento de la certeza de la autoconciencia:

“En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos no son propiamente concebidos sino por el solo entendimiento, y no por la imaginación ni por los sentidos, y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebimos en el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.”¹⁷⁶

Debemos insistir en la importancia del giro. Al realizar el examen metódico, Descartes no necesitar salir en ningún momento del «espacio mental», ya que todo el ejercicio se realiza en la interioridad de las ideas, y al plantear dicho espacio como una *res cogitans* y otorgarle así el carácter de substancia, hace del pensamiento y del *yo* una entidad plenamente autónoma y *auto-fundamentada*, introduciendo con ello un dualismo que permitirá concebir una «instancia» y un «espacio» que, justo por su *radical diferencia* respecto de todo lo que no sea él mismo —todo lo que no sea el «sujeto»—, le permitirá entablar una relación de dominio, vasallaje y disponibilidad respecto del otro polo del “dualismo”, o sea, la realidad «material», «corpórea», «natural», o mejor aún: «extensa», una estrategia que tiene su principal repercusión moral en el carácter instrumental de la relación con el “propio” cuerpo, convertido así en aquello de lo cual la «persona» —categoría jurídica que cobrará suma importancia, a pesar de no ser en sentido estricto moderna— puede disponer como de su principal y fundamental *propiedad*.¹⁷⁷ Todo este viraje cartesiano tendrá consecuencias importantísimas y de muy largo alcance para toda la filosofía posterior, incluyendo, desde

¹⁷⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 30

¹⁷⁷ Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2000), 55-75. Para un pormenorizado y muy sugestivo análisis de la categoría de «persona», cfr. Roberto Esposito, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. por Carlo R. Molinari Marotto (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 35-150

luego, los efectos para todos los desarrollos esenciales de la filosofía del derecho y la filosofía política modernas.¹⁷⁸

Vemos, a través de estas articulaciones y entramados conceptuales, el nacimiento del sujeto moderno, de un *sujeto que es (también) sustancia*. Del otro lado, en el caso de la *res extensa*, la operación ejercida sobre la naturaleza es totalmente inédita, ya que el cosmos, en el sistema cartesiano, queda completamente suprimido, y la «naturaleza», con el carácter animista y holístico que poseía en el renacimiento, será convertida en mera «extensión»: *la naturaleza queda reducida a ser un espacio geométrico*. Ni el peso, la dureza o el color pueden seguir considerándose propiedades de los cuerpos, pues aquello significa, en principio, que la “naturaleza” —si es que tiene sentido seguirle llamando así— es, de ahora en más, un espacio sobre el que se puede operar, incidir y producir efectos. La transformación de la «naturaleza» en *res extensa*, podemos observarlo, es la base sobre la que se asienta la ciencia moderna y su talante predominantemente *técnico*.

Como bien ha demostrado Alexandre Koyré, el movimiento que posibilitó la emergencia de la ciencia moderna fue, en lo esencial, una suerte de “renacimiento” de inspiraciones netamente platónicas que, a su vez, permitieron constituir un frente intelectual capaz de disputarle al aristotelismo y su «naturalismo» científico la primacía, todo ello en favor de un modelo de pensamiento en el cual la superioridad de la matemática sobre la materialidad de la experiencia sensible quedaba firmemente asentada. Contrariamente a lo que suele suponerse, la ciencia moderna no fue jamás un intento de recuperación de una supuesta “base empírica” y un “experimentalismo” que permitiría recuperar un “fundamento” real para los objetos de las investigaciones, como podría haber pretendido en su momento Bacon. El caso de Galileo es, en este sentido, paradigmático. La posición fundamental de la naciente ciencia clásica estuvo caracterizada por la geometrización del espacio y la disolución del Cosmos, lo que significaba, a grandes rasgos, que el «espacio» sobre el cual la nueva ciencia comenzaría a operar ya no sería el espacio *cualitativo* y *teleológico* de la ciencia pre-moderna, es decir, el mundo aristotélico, sino “el espacio

¹⁷⁸ Un imperdible —por excelente— trabajo sobre las repercusiones en el pensamiento político y económico de la categoría del «sujeto», y del que Descartes puede muy bien considerarse un punto crucial, se encontrará en: John Brown, *La dominación liberal. Ensayo sobre el liberalismo como dispositivo de poder* (Madrid: Tierradenadie ediciones, 2009)

abstracto de la ciencia euclidiana”.¹⁷⁹ Si Galileo no es Descartes, se debe esencialmente al hecho de que el italiano, a diferencia del francés, no busca un mecanismo causal para después traducirlo a relaciones geométricas, o, para ser más exactos, sustituirlo por él; “Galileo parte de la idea [...] de que las leyes de la naturaleza son leyes matemáticas. *Lo real encarna lo matemático*”.¹⁸⁰ Esto significa que la distinción estricta entre «teorización» y «experiencia», tan fundamental para la epistemología moderna, estaba cancelada de antemano. Con todo, lo fundamental de la cientificidad moderna está ya operando en su obra, y su tratamiento de la «inercia» es sumamente ejemplar. La ley de la inercia no tiene su origen en el “sentido común”, puesto que se trataría, en todo caso, de una experiencia imposible: en esta lo que se nos ofrece es el movimiento circular o el movimiento curvilíneo, *nunca el movimiento rectilíneo uniforme*. Sin embargo, y como bien apunta Koyré, lo que la nueva física hará será explicar los movimientos de la experiencia a partir del movimiento rectilíneo, “se trata, propiamente hablando, de explicar lo que *es* a partir de lo que *no es*, de lo que no es nunca. E incluso a partir de lo que *no puede nunca ser*.”¹⁸¹ He aquí la novedad radical del método galileano y la nueva ciencia: “explicación de lo real a partir de lo imposible”.¹⁸² Por ello, y para no caer en inexactitudes, es menester reconocer que la ciencia moderna es esencialmente platónica. Durante la época en que Galileo discutía, lo que distinguía al aristotelismo del platonismo residía en el valor que se otorgara a la matemática; sólo si se le atribuía un valor superior y una posición dominante para la física, podía hablarse de platonismo, pues el aristotelismo constituía, en los términos de este debate, un intento (evidentemente infructuoso) de fundamentar la física directamente sobre la experiencia.¹⁸³

En este sentido, la verdadera herejía de Galileo no había sido en sentido estricto la defensa del heliocentrismo copernicano, sino la aplicación de la precisión, otrora confinada a los espacios celestes, a los fenómenos terrestres: *la fusión de los reinos celestiales con el mundo corrupto del devenir terrenal*. La nueva ciencia “nace en los cielos para descender a

¹⁷⁹ Alexandre Koyré, *Estudios galileanos*, trad. por Mariano González Ambóu (Madrid: Siglo XXI, 1980), 5

¹⁸⁰ Koyré, *Estudios galileanos...*, 147

¹⁸¹ Koyré, *Estudios galileanos...*, 195

¹⁸² Koyré, *Estudios galileanos...*, 195

¹⁸³ Cfr. Koyré, *Estudios galileanos...*, 266

la tierra, y de nuevo subir a los cielos”.¹⁸⁴ El entero modelo escolástico sufría con ello un desmantelamiento total, pues aquella frontera infranqueable que dividía a los dos reinos sumergiendo al inferior en un movimiento imperfecto de imitación nunca lograda de los espacios celestes superiores, quedaba, ahora, fracturada: “La vieja oposición entre el mundo terrestre del cambio y la corrupción y el mundo inmutable de los cielos”, que, de hecho, no había sido modificada por el heliocentrismo copernicano, con la ciencia galileana teorizada después por Descartes, “desaparece ahora sin dejar rastro”.¹⁸⁵ A pesar de la diferencia entre la teorización del método entre Galileo y Descartes, lo cierto es que fue esta quien ofreció el modelo netamente moderno que lograba explicar la novedad del método científico. El mundo de Descartes ya no es el cualitativamente diferenciado y múltiple del aristotelismo, es decir, el mundo de la experiencia cotidiana, “sino un mundo matemático estrictamente uniforme, un mundo de geometría hecha realidad sobre el que nuestras ideas claras y distintas nos dan un conocimiento cierto y evidente”.¹⁸⁶

Todas estas consideraciones de orden ontológico determinan la epistemología que se deduce de ellas. Descartes, a diferencia de Galileo, como ya hemos dicho, no cree que el universo esté escrito con el lenguaje de las matemáticas. La ciencia moderna es hipotético-deductiva, y ello significa que los dispositivos teóricos diseñados por ella son justamente eso: hipótesis, fábulas, ficciones; las entidades teóricas no tienen existencia por fuera de la *res cogitans*, por más que sus efectos sean de largo alcance, y por eso Descartes no ofrece ningún sistema que describa lo real, sino que se limita a fabricar hipótesis que dan cuenta de ciertos fenómenos específicos. En este sentido, resulta muy interesante que las *Meditaciones metafísicas* sean, en última instancia, un examen que invalida la posibilidad de construir una metafísica en el sentido estricto del término, con la orientación realista que esos esfuerzos tenían en la escolástica medieval, por ejemplo. De hecho, las *Meditaciones* destruyen incluso la categoría de la «verdad» tal como se formulaba en el sistema aristotélico-tomista, y acaba construyendo una teoría del conocimiento que es al mismo tiempo una ontología y una teología. De este modo, la modernidad cartesiana, podríamos decirlo así, construye al

¹⁸⁴ Koyré, *Estudios galileanos...*, 271

¹⁸⁵ Alexandre Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. por Carlos Solís (México: Siglo XXI, 1979), 101

¹⁸⁶ Koyré, *Del mundo cerrado...*, 98

«sujeto» a partir de las ruinas de la metafísica “clásica”: se hunde la *sustancia* y emerge el *sujeto*. Con esto, no hay ya ningún orden o estructura de lo real que pueda ser aprehendida por el espíritu humano. En suma: *lo real se ha perdido*.¹⁸⁷La “nueva ciencia” reduce el «mundo empírico» a extensión, figura y movimiento, pero sin que dichas entidades se confundan jamás con una «realidad objetiva» en el sentido clásico, ya que no dejan de ser hipótesis fabricadas para obtener *resultados prácticos*, y, en tanto su estatuto «subjetivo» y «representacional» así lo estipula, dependientes siempre del *supuesto de un sujeto operante* detrás de cualquier teoría o actividad científica. De ahí que la ciencia moderna ya no se interese por la *verdad*, sino por *los efectos del saber sobre lo real*. En este particular respecto, la metafísica cartesiana puede ser leída como un esclarecimiento del fundamento epistémico de la reciente ciencia moderna, y de ahí, justamente, que haya podido ser muy bien cualificada por Heidegger como «metafísica de la subjetividad», por ser un esclarecimiento de lo que se oculta tras el proceder científico:

“Lo que se oculta es lo que yace debajo del proceder hipotético-deductivo, y a lo que yace debajo se le denomina desde antiguo «*subjectum*». El gran sub-puesto del *Tratado del mundo* y de la nueva ciencia es, según Descartes, la presencia oculta, pero imprescindible, de un sujeto ordenador, de un sujeto que estructura y da una determinada forma a la realidad. [...] luego lo real (lo auténticamente ser) debe encontrarse en lo que se supone continuamente al construir hipótesis y verificarlas, y esto que se supone continuamente no es sino el propio investigador, es decir, el sujeto del conocimiento. [...] De ahí que el *sub-jectum* del mecanicismo sea justamente el sujeto. Desaparecido el cosmos, en la acepción tradicional del término, sólo permanece el sujeto que impone su orden (el del proceder matemático) mediante la hipótesis de la física.”¹⁸⁸

El sujeto ocupa el lugar que la metafísica clásica reservaba a la sustancia, y obtiene así el estatuto de fundamento incondicionado de todo el proceder científico y técnico. El gran descubrimiento cartesiano es el del *sujeto* como *nuevo fundamento incondicionado* del método de las nuevas ciencias, pues si lo real ya no se identifica *de facto* con el “material empírico”, es porque el proceso de aplicación de la matematización y la producción de

¹⁸⁷ Cfr. Salvio Turró, *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia* (Barcelona: Anthropos, 1985), 386

¹⁸⁸ Turró, *Del hermetismo...*, 389-390

hipótesis tienen como *único presupuesto* la operatividad de la subjetividad, y por ello, el criterio de realidad, de valor, de ser y de verdad queda, así, completamente absorbido por el «sujeto» del conocimiento. De esta manera, si lo real no está ni del lado de los objetos hipotéticos aplicados al material empírico, ni tampoco del lado de este, *sólo puede estarlo por completo del lado del sujeto*. En último análisis, el ser se ha convertido íntegramente en sujeto.¹⁸⁹ Ya no se trata más de la verdad o del conocimiento, sino de las *condiciones de posibilidad del conocimiento*, movimiento que, como es bien sabido, será llevado hasta sus últimas y definitivas consecuencias por Kant.

Ahora bien, que la concepción de los cuerpos y sus propiedades esenciales dependa del *entendimiento* solo, y ya no de los sentidos —esto es: del *cuerpo propio*— es la meditación donde se sintetiza gran parte del giro de la filosofía moderna. En la tercera meditación se agudiza bastante el tono agustiniano del ejercicio ascético y metódico llevado a cabo por Descartes, pues es en el espacio de la *interioridad* donde el examen tiene que tener lugar. La *claridad* y la *distinción* son ahora criterios máximos para el discernimiento de la verdad. Así, lo verdadero es siempre, sin excepción, claro y distinto, asequible con inmediatez al espíritu autoconsciente: es *evidente*. Y es que lo que hace de una idea o de una cosa algo “claro y distinto” es precisamente *la fuerza de su presencia en el espíritu*.¹⁹⁰ Ahora bien, ¿qué idea, de todas las posibles, puede presentarse al espíritu con suma claridad y máxima distinción? Descartes, desde luego, tampoco vacila en este punto: la idea de Dios. A pesar de las innovaciones introducidas en otros campos, lo cierto es que el concepto cartesiano de Dios es bastante “clásico”:

“Por «Dios» entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna).”¹⁹¹

¹⁸⁹ “«Yo pienso, yo existo» significa: en tanto que hay un decir el mundo, hay un sujeto que lo dice, con total independencia de la verdad del decir e incluso de la entidad del mundo. [...] El ser no radica en la experiencia inmediata, ni en las categorías con que nos referimos a los objetos; el ser radica solamente en el sujeto que en su decir el mundo lo estructura y organiza” en Turró, *Del hermetismo...*, 392-393

¹⁹⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 32

¹⁹¹ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 39

Y el argumento para probar su existencia necesaria es también bastante “clásico”, tratándose como lo es de una interesante versión de la prueba anselmiana que deduce la existencia efectiva de un ser “necesario” a partir de la presencia de su idea en el espíritu:

“Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.”¹⁹²

En efecto, la de Dios es una idea por cuya sola definición se sigue que todo en ella está siempre en acto y nunca tan sólo en potencia. Incluso puede ser que, dado que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, en el espíritu se presenta siempre primero la idea de Dios en tanto sustancia infinita y sólo después la de mí mismo en la medida en que soy una sustancia finita. En ese caso, es menester señalar, según Descartes, que la distinción entre «creación» y «conservación» deja de tener sentido —tema que será importante para posteriores discusiones entre «teístas» y «deístas»—, pues para un Dios que está siempre en acto, la diferencia entre crear y mantener se desvanece: *un acto puro es un acto de creación perpetua*.¹⁹³ Por eso, la que hay entre creación y conservación es sólo una distinción de razón, pero no real. Lo que de ningún modo resulta “clásico” en todo este asunto, es la función que Dios cumple en el discurso cartesiano, ya que, si como decíamos algunas líneas atrás, la presencia autoconsciente de la idea del yo bloquea la posibilidad de ponerla en duda, esto sólo es posible por la garantía que la benevolencia del Dios cartesiano puede proveer. La locura y la intervención del demiurgo engañador quedan conjuradas por la aparición inmediata de la idea de Dios en el *cogito*, asunto este que otorgará a la ciencia moderna, de aquí en más, una base sólidamente asentada en *un acto de fe cristiana*. El Dios cartesiano, como el de Einstein, es un Dios que garantiza la inteligibilidad de los sistemas científicos y el carácter no-engañoso de todas sus operaciones. En otras palabras, dado que no hay ninguna proposición estrictamente científica que garantice la veracidad de los «primeros principios» de la ciencia moderna, es imperativo que, muy a su pesar, el Dios bondadoso y veraz no engañe.

¹⁹² Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 39

¹⁹³ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 40-42

Ahora bien, donde con mayor claridad aparece la filiación de Descartes al movimiento cristiano, y en especial al inaugurado por San Agustín, es en su tratamiento del tema de la «voluntad» y el «libre arbitrio» durante la meditación cuarta. Cuando el francés se pregunta por la naturaleza del error, concluye que sólo puede tratarse, en él, de la *desproporción* entre la fuerza ilimitada de la «voluntad» y la potencia limitada del «entendimiento».¹⁹⁴Nuestra facultad de elegir es, en cierta forma, absoluta, pero su deliberación dependerá siempre, en última instancia, de la claridad que el entendimiento sea capaz de proporcionarnos. El error estriba, pues, en extender el dominio de la voluntad más allá de los límites a los que llega nuestra capacidad de conocer. Alguien que pudiera discernir siempre y en todo momento lo bueno y verdadero, jamás tendría que abocarse al proceso de deliberación, y su voluntad jamás sería fuente de error:

“¿De dónde nacen, pues mis errores? Sólo de esto: que, siendo la voluntad más amplia que el entendimiento, no la contengo dentro de los mismos límites que éste, sino que la extiendo también a las cosas que no entiendo, y, siendo indiferente a éstas, se extravía con facilidad, y escoge el mal en vez del bien, o lo falso en vez de lo verdadero. Y ello hace que me engañe y peque”.¹⁹⁵

Es evidente que hay discrepancias significativas con la doctrina del obispo de Hipona, pero no deja de ser notorio que Descartes continúe atribuyendo al libre albedrío el aseguramiento del parentesco del género humano con la divinidad:

“Sólo la voluntad o libertad de arbitrio siento ser en mí tan grande, que no concibo la idea de ninguna otra que sea mayor: de manera que ella es la que, principalmente me hace saber que guardo con Dios cierta relación de imagen y semejanza.”¹⁹⁶

Este dogma central del cristianismo tiene un lugar muy importante en el sistema cartesiano, y es en parte lo que garantiza la *naturaleza sustancial* de la *res cogitans*. No puede decirse, en consecuencia, que el de Descartes sea un antropocentrismo absoluto, como sugirió Heidegger. Ese pasaje no ha tenido lugar aún en la filosofía cartesiana, pero se encuentra lo suficientemente cerca como para considerarlo uno de sus momentos decisivos. En una carta

¹⁹⁴ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 47

¹⁹⁵ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 49

¹⁹⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 48

dirigida a Cristina de Suecia fechada el 20 de noviembre de 1647, Descartes escribió una declaración lo suficientemente esclarecedora para este asunto:

“Y que además de que el libre albedrío es, en sí mismo, lo más noble que puede haber en nosotros, tanto más cuanto que nos iguala, en cierto modo, a Dios y parece eximirnos de someternos a él y, en consecuencia, su uso atinado es el mayor de todos nuestros bienes, ese libre albedrío es también lo que más nos pertenece e importa, de lo que se deduce que sólo de él pueden venirnos nuestros mayores contentos”¹⁹⁷

Este elemento fundamental de la doctrina cristiana —y sobre el que tanto énfasis hizo San Agustín— continúa siendo de suma importancia; al haberse convertido el carácter *libre* —léase: arbitrario— del acto *creador* en el *atributo fundamental* de la divinidad, sólo su existencia, aun si finita, en el ser humano, asegura su participación —mediada o no— en Dios. El libre albedrío, según Descartes, es el más noble de todos los atributos humanos porque es a través de su participación en él que participamos también de la naturaleza divina. Nos iguala, de cierta y determinada forma, a Dios, dando incluso la impresión de no estar siquiera sometidos a la legaliformidad del resto de la naturaleza. Gracias a la conservación de este elemento doctrinal tan importante, Descartes puede incluso mantener cierto formato de la noción de «pecado» bajo la forma del «error»:

“Y en ese mal uso del libre arbitrio está la privación que constituye la forma del error. Digo que la privación reside en la operación, en cuanto que ésta procede de mí, y no en la facultad que he recibido de Dios, ni siquiera en la operación misma, en cuanto que ésta depende de Él.”¹⁹⁸

Es verdad que el error existe en función de la desproporción entre mi voluntad y la finitud de mi entendimiento, pero en último análisis reside íntegramente en el otorgamiento o la negación del juicio sobre asuntos que exceden mi conocimiento:

“En efecto, no hay imperfección en Dios por haberme otorgado la libertad de dar o no dar mi juicio acerca de cosas de las que no tengo conocimiento claro en mí entendimiento; pero sí la hay en mí por no usar bien de esa libertad, y dar

¹⁹⁷ René Descartes, *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad. por María Teresa Gallego Urrutia (Barcelona: Alba, 1999), 257

¹⁹⁸ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 50

temerariamente mi juicio acerca de cosas que sólo concibo como oscuras y confusas”¹⁹⁹

Mea culpa. La importancia de mantener el dogma es tan crucial, que a las objeciones formuladas por Thomas Hobbes a la cuarta meditación sobre la imposibilidad de sostener «voluntad» y «libertad» al mismo tiempo, Descartes sólo respondió que era “evidente”, para cualquiera que se pusiese a meditar seriamente sobre la cuestión, que no hay diferencia alguna entre volición y libertad:

“Mas aunque acaso haya muchos que, al considerar la preordenación divina, no puedan entender cómo se concilia con nuestra libertad, sin embargo, no hay nadie que, observándose solamente a sí mismo, deje de sentir que la voluntad y la libertad son una sola cosa, o, más bien, que no hay diferencia entre lo voluntario y lo libre.”²⁰⁰

En algunas ocasiones, suele reprochársele a Descartes no haber construido nunca una ética o algún sistema de filosofía moral; el juicio es, desde luego, erróneo, puesto que el filósofo respondió a esta necesidad del sistema en el último de sus trabajos, *Las pasiones del alma*. De hecho, es ya en la sexta de las *Meditaciones* donde el filósofo reconoce que a pesar de la existencia (demostrada) autónoma del alma, uno no se encuentra en su propio cuerpo a la manera de un piloto en su navío, sino que estamos íntimamente unidos a él; testimonio de ello son todas las sensaciones como el hambre, el dolor y la sed que dan constantemente muestra de lo estrechamente vinculado que se encuentra el espíritu con el cuerpo.²⁰¹ Es la experiencia de la mezcla de ambos lo que demanda al sistema cartesiano la construcción de la ética, una ética que quedará, desde luego, convertida en una patente *instrumentalización de las pasiones* con el objeto de *dominar el cuerpo* desde la sede imperturbable del alma. De hecho, ya en el artículo segundo de la primera parte de *Las pasiones del alma* establece que todo lo que es acción en el alma, es pasión en el cuerpo, y al revés: todo lo que es acción en el cuerpo, es pasión en el alma:

“Después también considero que no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida; y, por

¹⁹⁹ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 51

²⁰⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 155

²⁰¹ Cfr. Descartes, *Meditaciones metafísicas...*, 68

consiguiente, debemos pensar que lo que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción: de suerte que no hay mejor camino para llegar al conocimiento de nuestras pasiones que examinar la diferencia que hay entre el alma y el cuerpo, a fin de conocer a cuál de las dos debe atribuirse cada una de las funciones que hay en nosotros.”²⁰²

De ahí, como es evidente, el título del tratado: Descartes se propone tratar del alma en la medida en que padece, y *padece por estar encarnado en un cuerpo*. Por eso, la virtud del alma consistirá necesariamente en un *sometimiento instrumental del cuerpo* a través de la *gestión* de las pasiones. Como bien señaló en su momento David Le Breton, en el mecanicismo cartesiano...

“La dimensión corporal de la persona recoge toda la carga de decepción y desvalorización; por el contrario, como si fuese necesario que el hombre conservara una parcela de divinidad, a pesar del desencantamiento del mundo que se insinúa, el alma permanece bajo la tutela de Dios”²⁰³

Por eso, el filósofo no tarda en retomar el asunto de la voluntad y hacer de ella el eje central del obrar moral y virtuoso. En Descartes, «voluntad» es el nombre del alma *en la medida en que obra*, oponiéndose así a las pasiones, que dependen por completo del cuerpo; las acciones del alma apenas pueden ser modificadas por el cuerpo, mientras que las pasiones —fruto de la mezcla del alma con el cuerpo—, al depender por completo de causas exteriores, terminan por someter y hacer padecer al alma. De lo que se trata, en el actuar moral, es de la acción de la voluntad, “mas la voluntad es tan libre que nunca puede ser sometida”.²⁰⁴ Justamente, el carácter eminentemente moral de la voluntad reside en su libertad, es decir, en el hecho de que su acción, por el hecho de serlo, no está nunca sometida a exigencias o factores *externos al alma*. La volición —siempre necesariamente libre— es un ejercicio *divino*. A nadie se le

²⁰² René Descartes, *Las pasiones del alma*, trad. por José Antonio Martínez y Pilar Andrade (Madrid: Tecnos, 1997), 53-54 [I, Art. 1]

²⁰³ David Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. por Paula Mahler (Buenos Aires: Nueva Visión, 2012), 69. Para una adecuada comprensión del cambio significativo que supuso la introducción del mecanicismo para la concepción del «cuerpo» en la modernidad, puede consultarse: Jacques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la edad media*, trad. por Josep M. Pinto (Buenos Aires: Paidós, 2005)

²⁰⁴ Descartes, *Las pasiones...*, 115 [I, Art. 41]

escapa, claro está, lo insatisfactorio que resulta el alegato según el cual la acción del alma, queriendo algo en particular, actuaría sobre una pequeña glándula localizada en el cerebro para que esta a su vez ejecutara los movimientos necesarios para producir el acto querido.²⁰⁵ Sin embargo, este «déficit» del sistema no altera la coherencia y la articulación del conjunto, y es de hecho otra expresión del carácter instrumental de la ética cartesiana.

Contra las pasiones, Descartes parece mostrar también una filiación particular con algunas doctrinas estoicas, como la recomendación de apelar al pensamiento de la existencia de la Providencia para soportar los embates de la fatalidad.²⁰⁶ El objetivo es buscar la «tranquilidad del alma» y la «la paz de la conciencia», para lo cual el ejercicio de la virtud es siempre lo indicado, además de ser un efectivo remedio contra las pasiones más violentas.²⁰⁷ Comienza a aparecer nuevamente el tema de la dignidad de la voluntad y el libre albedrío, así como su estatuto divino, de una forma bastante contundente:

“Observo en nosotros una sola cosa que nos pueda dar justa razón para estimarnos, a saber, el uso de nuestro libre albedrío y el dominio que tenemos sobre nuestras voliciones. Pues solamente se nos puede alabar o censurar con razón por las acciones que dependen de ese libre albedrío, que nos asemeja de alguna forma a Dios, haciéndonos dueños de nosotros mismos, siempre que no perdamos por cobardía los derechos que nos da.”²⁰⁸

Es la posibilidad de alabar o censurar —por no decir premiar o castigar— lo que torna tan valiosa la posesión del libre albedrío. Es lo que nos permite ser dueños de nosotros mismos y emparentarnos, con ello, y aun si sólo por analogía, al mismísimo Dios. La diferencia entre este argumento y esta valoración no difiere de lo defendido por San Agustín en su *Del libre albedrío*. Nos atreveremos a decir que en este particular respecto, Descartes puede ser considerado uno de lo más consecuentes agustinianos.

²⁰⁵ Descartes, *Las pasiones...*, 115-116 [I, Art. 41]

²⁰⁶ Cfr. Descartes, *Las pasiones...*, 214-216 [II, Art. 145]

²⁰⁷ Cfr. Descartes, *Las pasiones...*, 221-222 [II, Art. 148]

²⁰⁸ Descartes, *Las pasiones...*, 225 [III, Art. 152]

1.4. El idealismo alemán: abjurar del spinozismo

La historia de la filosofía alemana moderna no puede comprenderse a cabalidad si se prescinde de su íntima relación con motivos, exigencias, temas y finalidades netamente *religiosas*. Nietzsche, de una manera jocosa, dejó escrito que el pastor protestante podía sin mucha dificultad ser considerado el abuelo de la filosofía alemana. Su aserto se antoja exagerado, pero no puede pasarse por alto que una gran parte de los movimientos filosóficos que surgieron en Alemania entre los siglos XVIII y XIX tenían como eje central preocupaciones y temas cristianos. La ilustración filosófica alemana jamás dejó de tener estrechos lazos con la reforma protestante, y en este respecto, un personaje muy interesante y de suma importancia es el filósofo Friedrich Heinrich Jacobi.²⁰⁹

En el siglo XVII había aparecido en Europa una amenaza hacia cuya neutralización se abocaron gran parte de los esfuerzos filosóficos del siglo posterior. Baruch Spinoza es el centro de gravedad —en ocasiones bastante invisible— en torno al cual se articularon una serie de estrategias destinadas a contrarrestar su fuerza, una fuerza disolutiva que impugnaba los pilares de la civilización europea, firmemente asentada sobre las instituciones monárquicas y cristianas. Para decirlo metafóricamente, Spinoza es similar a los «agujeros negros» descritos por la cosmología moderna y contemporánea —cuerpos de infinita masa cuya presencia sólo puede ser constatada por sus efectos gravitacionales sobre la luz y sobre otros cuerpos aledaños. Y es que una gran parte de los desarrollos filosóficos del siglo XVIII y XIX pueden ser comprendidos como efectos, reacciones y respuestas (tácitas o no) al filósofo holandés. Jacobi, muy atinadamente, había caído en la cuenta de que el spinozismo amenazaba con disolver los presupuestos más básicos y esenciales del pensamiento cristiano, y con ellos, la posibilidad de continuar manteniendo el ejercicio de la filosofía sin perjuicio alguno para la conservación de la vida religiosa y sus ideas, hábitos y costumbres. El Dios inmanente a la naturaleza descrito por Spinoza no convencía a Jacobi ni a ningún cristiano bien instruido en la lectura de textos filosóficos. De entrada, era imposible conservar la trascendencia de la divinidad junto con sus atributos esenciales, empezando por la voluntad y el libre albedrío; las consecuencias de ello para la moral eran igual de contundentes, pues

²⁰⁹ Para algunas de las siguientes consideraciones, hemos consultado: Arsenio Ginzó Fernández, *Protestantismo y filosofía. La recepción de la reforma en la filosofía alemana* (Alcalá: Universidad de Alcalá: 2000)

no hay en el spinozismo lugar para el «deber-ser», y su ética parecía reducirse a un naturalismo de los afectos y la razón que nada tenía ver con la vida moral cristiana, centrada en la libertad de la voluntad, el pecado, el mérito y los castigos (terrenos y ultra-terrenos). Jacobi consideraba que el ejercicio de la filosofía, dejado a su libre curso, conducía fatalmente a un monismo naturalista evidentemente ateo que no dejaba lugar —so pena de traicionar a la razón— para la religión cristiana y sus instituciones morales y políticas. En consecuencia, era imperativo oponerle resistencia, a cualquier costo. Para ello, se comenzaba por esgrimir un argumento que sería decisivo para el posterior idealismo alemán: *la subjetividad no cabe en la naturaleza*, y esta no podrá jamás explicar la emergencia de aquella. El *sujeto* —y ello en perfecta armonía con el «primado de la subjetividad» inaugurado con Descartes— no puede bajo ninguna circunstancia y de ningún modo ser “reducido” a simple “parte” de la *Natura*. El argumento tiene una evidente descendencia cristiana, en particular de San Agustín. Cualquier sistema filosófico —en especial el de Spinoza— no podía incluir la «vida del espíritu».²¹⁰ La conciencia y su soberana libertad no pueden ser nunca *parte* de la naturaleza, sino sólo *causa* de ella. La razón de esto se encuentra en el dogma cristiano de la *creatio ex nihilo*: el acto por el cual Dios crea el mundo depende de su «voluntad» y de su «entendimiento», por lo que ambas categorías no pueden jamás ser asimiladas o integradas cabalmente por el sistema de fuerzas naturales que les son siempre, y necesariamente, *posteriores*. Primero el sujeto, luego el mundo. La inversión que de este asunto se hacía en la *Ética* de Spinoza tenía como principal efecto la *disolución del obrar moral*. Es bastante claro, en consecuencia, que las inquietudes de Jacobi eran religiosas, como él mismo no tenía ningún problema en reconocer. El Dios interno a la naturaleza del spinozismo debía conjurarse, porque su postulación se hacía siempre a expensas del cristianismo.

En 1780, Jacobi hizo una visita al escritor Gotthold Ephraim Lessing, donde tendría lugar una conversación que haría fama y daría lugar a un ya célebre texto: *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, cuya primera edición se publicó en 1785.

²¹⁰ “La naturaleza no podía explicar o dar la causa del espíritu, de la conciencia, de la libertad, de la subjetividad o de la vida. La fe daba cuenta de todo ello, pero a costa de separarse por medio de un salto mortal de la razón” en José Luis Villacañas, *La filosofía del idealismo alemán. Volumen 1. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*, (Madrid: Síntesis, 2001), 27

Si la intención de Jacobi era disminuir el impacto que el spinozismo pudiera llegar a tener sobre la filosofía alemana, lo cierto es que el efecto fue justo el opuesto, y esto es especialmente relevante para los desarrollos que tendrían lugar en Fichte, Schelling y Hegel. En el texto mencionado, Jacobi se mostraba bastante escandalizado por su desasosegante descubrimiento: “*Lessing no creía en una causa de las cosas diferente del mundo; o sea, Lessing era spinozista*”.²¹¹ El asunto era escandaloso, a ojos de Jacobi, porque no creer en una causa distinta del mundo es negarle todo posible lugar a la *trascendencia*, y, en consecuencia, a la posibilidad de que el mundo mismo haya sido resultado de un acto deliberado y *libre* de una *inteligencia* divina. Ateísmo puro. Jacobi es filósofo, pero antes que ello, y con mayor importancia aún, es cristiano, lo que significa que antepuso siempre, con consciencia o sin ella, los dogmas de los que era incapaz de prescindir, aun si ello significaba atentar contra el rigor y la calidad del ejercicio filosófico mismo. No titubea en replicarle al spinozismo el no haber dejado espacio para la libertad, pues esta, según el alemán, no se reduce a ser una simple elección de lo mejor o lo más útil, ni siquiera es aceptable creer que consista en tener “deseos racionales”. La libertad —y esta es una definición inconfundiblemente teológica— mienta “*la independencia de la voluntad respecto del deseo*”.²¹² Aparece nuevamente la misma exigencia, ahora en el plano de la «individualidad»: es menester que haya *un agente trascendente que no esté sujeto al deseo* (en su acepción spinozista). Según alega el mismo Jacobi, ningún hombre hay —salvo quizás Spinoza y sus aliados— que pueda negar la independencia y la omnipotencia de la voluntad, o sea: la soberanía del intelecto sobre lo sensible.²¹³ En aquel encuentro, Lessing le dijo a Jacobi: “no hay otra filosofía que la de Spinoza”,²¹⁴ lo que le ayudó a comprender que si se permitía que el ejercicio de la filosofía quedase librado a sus propias fuerzas, el naturalismo era inevitable, y en consecuencia, había que *sujetar la filosofía a las exigencias de la fe*.

²¹¹ Friedrich H. Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn» incluido en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, trad. por José Luis Villacañas (Barcelona: Círculo de Lectores, 1996), 104

²¹² Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 74

²¹³ “Todos los hombres aceptan de hecho la independencia y omnipotencia interna de la voluntad o la soberanía posible del ser intelectual sobre el ser sensible” en Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 74

²¹⁴ Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 89

El *Credo* de Jacobi —y junto con él, el de toda la filosofía alemana moderna— no se encuentra en Spinoza. El alemán lo declara: “*creo en una causa del mundo personal y racional*”.²¹⁵ Filosofía, sí, pero orientada en todo momento por la fe cristiana. Otro aspecto importante que inquietaba a Jacobi era la eliminación de la teleología y la conservación exclusiva de las causas eficientes en el sistema spinozista. Sin causas finales, el intelecto pierde su capacidad de obrar, de *transformar* el mundo, y no sólo el estatuto moral de los actos humanos, pues con la pérdida del *télos*, la acción del pensamiento quedaría reducida a la de un mero ejercicio de «contemplación» del mecanismo causal de la naturaleza entera.²¹⁶ A pesar de las quejas de Lessing sobre la manera de la gente de hablar sobre Spinoza —“como de un perro muerto”²¹⁷— Jacobi está lo suficientemente advertido del poder disolvente y poco edificante que tiene la doctrina del filósofo holandés, no menos que de su poder de atracción y seducción. La filosofía, una vez librada de las exigencias de la fe cristiana, no puede sino desembocar en el spinozismo. Estamos tentados a afirmar que esa opinión es correcta, y la otra declaración de Lessing cobra con ello también todo su valor: la filosofía es spinozista, o no lo es en absoluto. Todo el idealismo alemán tendrá que maniobrar en este complejísimo y sumamente tenso juego de fuerzas, pues de lo que se tratará, para la filosofía alemana posterior, será de encontrar la manera de *reconciliar* la actividad filosófica y el dogma cristiano, y será Hegel quien lleve a cabo la magistral maniobra. Si el “spinozismo es ateísmo”²¹⁸, se sabe ya entonces por dónde deberán de conducirse los esfuerzos subsiguientes: la contraposición entre «subjetividad» y «naturaleza» es la que con mayor urgencia deberá de resolverse, y a ello se abocarán con extraordinarios resultados, Fichte, Schelling y, sobre todo, como acabamos de indicar, Hegel.

Jacobi declara, sin titubeos de ninguna clase, que Cristo ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y la verdad, según la prédica cristiana, es que el Hombre es la más

²¹⁵ Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 91

²¹⁶ “Si sólo hay simples causas eficientes y no finales, la facultad de pensar sólo puede ser espectadora de la totalidad de la naturaleza; su única ocupación es acompañar al mecanismo de las causas eficientes” en Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 92

²¹⁷ Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 96

²¹⁸ Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 149

elevada y digna de todas las criaturas terrestres.²¹⁹En consecuencia, es necesario, según un antiguo y conocido argumento que este apologeta hace suyo, que la naturaleza, entendida como un entramado de conexiones causales mutuamente condicionadas, encuentre su fundamento en una base *incondicionada*. El asunto es que, siendo como lo es la «naturaleza» este entramado relacional de causas, todo en ella está necesariamente *condicionado*; de ello se sigue que su fundamento, su sólida razón de ser, sólo podrá encontrarse *fuera de ella*. Lo *incondicionado* reside pues fuera de la naturaleza, y en esa medida es justo llamarle fundamento *sobrenatural*. El argumento había sido renovado ya por Leibniz en el contexto del postulado de su principio de razón suficiente. En sus célebres *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, había escrito: “Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes: es decir, en los cuerpos y sus representaciones en las almas”,²²⁰por lo tanto, el principio debe estar fuera de la serie de las contingentes. Jacobi argumenta con base en la misma exigencia: “A partir de esto sobrenatural, lo natural, el universo, no puede producirse ni ser producido sino de una manera igualmente *sobrenatural*.”²²¹Trascendencia, nunca inmanencia. Se trata de elegir entre un universo *producido* ciega y azarosamente, y uno *creado* con inteligencia y finalidad.²²² En esa elección se juega para Jacobi toda la cristiandad y su destino.

El primer esfuerzo serio por dirimir la cuestión lo protagonizó el kantismo. La *Crítica de la razón pura*, que debió “suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*”,²²³ prometía, al menos en principio, lograr reconciliar las exigencias propiamente filosóficas con los principios de la moral cristiana. Kant no pretendía destruir la metafísica y sus objetos —alma mundo y Dios, pertenecientes a la metafísica especial según la distribución propuesta por

²¹⁹ “*He venido al mundo para dar testimonio de la verdad. ¡Mira tu más elevada vocación, hombre! ¡Tú, la única criatura terrestre soberana y verdadera!*” en Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 162

²²⁰ Gottfried Leibniz, «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón» incluido en *Escritos filosóficos*, trad. R. Torretti, T.E Zwanck y E. de Olaso (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982), 601

²²¹ Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 235

²²² Cfr. Jacobi, «Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn», 239

²²³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. por Mario Caimi (México: FCE, 2009), BXXX

Wolff²²⁴— sino trasladar su campo al de la filosofía *práctica*. Si Dios y la inmortalidad del alma eran imposibles de demostrar teóricamente, sí era posible, en cambio, defenderlos como *postulados* de la razón práctica. A pesar de la herida producida por el criticismo kantiano —que había despojado a la metafísica de sus pretensiones *teóricas*—, se abrió la vía hacia nuevas consideraciones desde la reflexión moral:

“La actuación moral y libre del hombre exigía la creencia racional práctica en Dios. Cristo era la forma personal divina de la ley moral, la divinificación de esa ley, la expresión religiosa —como caridad— de lo que Kant expresaba filosóficamente como deber. Se podía creer en Dios y en Cristo sin ser un fanático. Se podía ser filósofo sin ser ateo. El éxito fue inmediato. Todos los teólogos se pasaron al kantismo.”²²⁵

Señalemos, sin embargo, que el atractivo del kantismo no fue sólo para los teólogos, sino también para aquellos que se ejercitaban en la filosofía, pues lo que Jacobi había anunciado no pasó desapercibido, razón por la cual esos esfuerzos filosóficos de los alemanes por conciliarse con la fe cristiana ameritan ser comprendidos en su relación con la naturaleza del movimiento religioso que había tenido lugar en aquella nación.

A pesar de que con frecuencia Lutero es pensado como una suerte de opositor al movimiento moderno y a la filosofía misma —llegando a calificarla incluso como un instrumento del demonio—, lo cierto es que en el protestantismo es posible verificar el mismo principio que rige al giro de la filosofía moderna: el principio de la subjetividad. Ahora bien, esto puede parecer paradójico, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que Lutero asestó duros golpes al dogma del *libre arbitrio*, asunto sobre el que incluso San Agustín mantuvo una postura mesurada, mientras que el reformista no titubeó en calificar al concepto como un simple juego de palabras sin sentido. En el año 1524, el humanista (renacentista) Erasmo de Róterdam publicó un escrito titulado *Sobre la censura del libre albedrío (Diatribes seu collatio de libero arbitrio)*, en el que polemizaba contra algunas de las tesis sostenidas por Lutero en lo concerniente al tema de la libertad de la voluntad. En respuesta, este publicó un

²²⁴ Cfr. Christian Wolff, *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*, trad. por Agustín González Ruiz (Madrid: Akal, 2000)

²²⁵ Villacañas, *La filosofía del idealismo...*, 30

texto, hacia 1525, que llevaba por título en su edición primera *Del siervo albedrío (De servo arbitrio)*.²²⁶

El texto, que de manera global es un conjunto de virulentas críticas a las tesis sostenidas por Erasmo en aquel escrito —y donde se puede apreciar bastante bien la violencia estilística de Lutero—, contiene sin embargo las ideas principales del alemán en torno al tema de la voluntad y el libre arbitrio. El reformista defiende que el cristianismo es una religión que, al menos en lo esencial, revela un único y magnífico misterio, compuesto de una serie de verdades sencillas: la irremediabilidad del pecado, la trinidad de Dios y la naturaleza humana y divina de Cristo. El postulado del libre albedrío, cualquiera sea el formato con que se lo presente, atenta, según Lutero, contra la omnipotencia divina. Siendo la voluntad de Dios absoluta, no hay nada que pueda contrariar sus decretos, ningún resto de contingencia que pueda sobrevivir entre las criaturas o algún resquicio por donde las posibilidades de acontecimientos distintos pudiesen entrar. *Dada la voluntad divina, todo está necesaria e inflexiblemente determinado:*

“De esto sigue irrefutablemente: todo cuanto hacemos, todo cuanto ocurre, aunque nos parezca ocurrir mutablemente y de modo que podría ocurrir también en otra forma, de hecho ocurre sin embargo necesariamente, sin poder ocurrir en otra forma, e inmutablemente, hablando con miras a la voluntad de Dios. Pues la voluntad de Dios es eficaz, y no puede ser impedida, por cuanto es el poder esencial mismo de Dios.”²²⁷

Lo interesante es justamente que el libre albedrío es negado en las criaturas debido a su presencia en la divinidad, y esto da pie a que Lutero pueda rescatar y revitalizar dos grandes temas de la cristiandad: la *gracia* y la *certeza* proveniente de la *fe*. No es el «mérito» o la «libertad de la voluntad» la que obra —como querrán los jesuitas después—, sino el *Espíritu* de Dios *actuante en nosotros*. El libre albedrío no es más que una “palabra vacía”²²⁸, pero sólo en el caso de que la refiramos a los seres humanos. Y es que el gran tema del cristianismo, según Lutero, no es el del mérito, sino el del *pecado* y la *gracia* concedida por

²²⁶ Cfr. Martín Lutero, «La voluntad determinada» incluido en *Obras de Martín Lutero. Tomo IV*, trad. por Erich Sexauer (Buenos Aires: Paidós, 1976)

²²⁷ Lutero, «La voluntad determinada», 58

²²⁸ Cfr. Lutero, «La voluntad determinada», 136

la infinita bondad de Dios. Él solo, “por medio de su Espíritu, obra en nosotros tanto el mérito como el premio”,²²⁹ y con esto, el núcleo de la experiencia religiosa queda desplazado hacia un territorio más “subjetivista”.

La «vida religiosa» gestada en la Reforma volcó sus intereses hacia la *conciencia creyente* como el lugar privilegiado y la sede de la experiencia cristiana. En este respecto, Lutero sigue siendo un hijo de su época, y no sólo eso: es incluso uno de sus más importantes impulsores. El *primado de la subjetividad*, que tan adecuadamente caracteriza al “nuevo tiempo”, es la base sobre la que sedimentó la religiosidad protestante, y de hecho, es incluso factible pensar a la Reforma luterana como uno de los agentes cruciales en el proceso de secularización que tuvo lugar en la Edad Moderna.²³⁰ El creyente es ahora inmediatamente responsable ante el tribunal de la *conciencia personal* de todos y cada uno de sus actos. La *fe*, y ya no las obras y los rituales, es el espacio, y más esencialmente el sentimiento, donde la vida religiosa se cumple *por completo*. La ética kantiana crecerá de hecho sobre este suelo.²³¹ Esta innegable convergencia de la religiosidad protestante y el giro subjetivista de la filosofía moderna es crucial para comprender el desarrollo de toda la filosofía alemana.²³² Lutero, igual que Kant después, considera que no es posible erigir el obrar moral sobre preceptos externos o sobre la bondad o maldad de los actos en sí mismos, pues es necesario —imperativo, de hecho—, apelar a la “voz interior de la conciencia”. Ocurre con este proceso de interiorización de los preceptos morales, un repliegue sobre la *subjetividad creyente*. Es por ello que Hegel no se equivocaba al considerar a la Reforma un paso decisivo en el despliegue y la consolidación histórica del «sujeto»:

²²⁹ Lutero, «La voluntad determinada», 182

²³⁰ Cfr. Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía...*, 22-30. Richard van Dülmen ha escrito valiosos apuntes sobre la relación entre la emergencia del «individuo» moderno y el cristianismo, tanto en su vertiente católica como en la protestante. Cfr. Richard van Dülmen, *El descubrimiento del individuo (1500-1800)*, trad. por Jesús Alborés (Madrid: Siglo XXI, 2016), 17-26

²³¹ José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984)

²³² “La subjetividad creyente en un caso y la subjetividad filosofante en otro, pero en todo caso estamos ante la centralidad de la conciencia como característica definitoria de un nuevo período histórico, en cuyo seno se ha de buscar la certeza que posibilite la nueva aventura espiritual” en Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía...*, 31

“El Cristianismo se presentaba así a los ojos de Hegel como la religión de la subjetividad y, a la vez, como la religión absoluta, en la que se manifiesta la unidad de la naturaleza divina y de la humana, tal como se advierte primordialmente en el dogma de la Encarnación, que Hegel medita a fondo en su filosofía.”²³³

Hegel, en efecto, es *el gran pensador del cristianismo*, y su filosofía, como él mismo declaraba, es de hecho una traducción a «contenido especulativo» de la potentísima «verdad» *revelada* en el dogma cristiano bajo el (inadecuado) formato de la representación y el sentimiento. Nadie como él ha sabido apreciar y discernir los presupuestos que subyacían al entero despliegue de la filosofía occidental moderna.²³⁴

Tanto en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* como en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Hegel daba una importancia crucial al espíritu del cristianismo en general y a la reforma protestante en lo particular. Ahora bien, esta relevancia del cristianismo para la historia occidental que el sistema hegeliano le otorga debe ser comprendida desde una perspectiva más amplia. El idealismo alemán fue un esfuerzo monumental y altamente sofisticado por pensar la «subjetividad» —a saber: la «vida del espíritu»— *desde la filosofía*, lo que significaba que todo su trayecto tenía, en último análisis, la encomienda de absorber, en el seno de la filosofía, el tema por excelencia del dogma cristiano, y con ello, aparecía la exigencia de que el «sujeto», tal y como fue perfilado a través de la evolución de la teología cristiana —y de la cual hemos ofrecido hasta el momento un esbozo panorámico— fuese transformado en objeto del ejercicio filosófico; en esto, el idealismo alemán puede considerarse una respuesta a las objeciones de Jacobi, que planteaba una disyuntiva en apariencia insuperable: filosofía o fe, spinozismo o cristianismo. La gran tradición filosófica del idealismo alemán es un proyecto que sortea semejante alternativa:

²³³ Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía...*, 146

²³⁴ “Hegel reitera una y otra vez que la grandeza de la Edad Moderna, aquello en que se apoya su superioridad sobre el mundo antiguo, consiste en la libertad subjetiva, en la profundización del sujeto en sí mismo, en el proceso de interiorización del espíritu” en Ginzo Fernández, *Protestantismo y filosofía...*, 164

*una filosofía que piensa desde y para el cristianismo.*²³⁵ Desde luego, la empresa parece estar destinada al fracaso. Nunca ha sido claro por qué la filosofía *debía* preservar al «espíritu» y mantenerlo alejado del naturalismo radical del spinozismo.

Con todo, subrayemos que nosotros suscribimos por completo a las líneas generales desarrolladas por Hegel en sus lecciones de historia. Sostenemos, como él, que la historia del pensamiento filosófico occidental, en especial el moderno, es un avance y desarrollo progresivo del «principio de la subjetividad» que encuentra en el espíritu del cristianismo su lugar de gestión. Bastante interesante resulta desde un comienzo el énfasis que Hegel hace en la necesidad de comprender la naturaleza históricamente determinada de todas las manifestaciones del «espíritu». Esto, por sí solo, basta ya para notar que la concepción que Hegel tiene de la «subjetividad» ahonda y lleva hasta su extremo el tema cristiano de la *Encarnación*. Que el Espíritu (Geist) sea *histórico*, es la traducción especulativa del dogma del Verbo hecho carne. El Espíritu no sobrevuela los cambios y las mutaciones históricas: *deviene* con ellas. A su vez, todas las manifestaciones de la vida espiritual deben comprenderse en *conjunto*, como la aparición de una misma época. En este sentido, la filosofía y sus diversos sistemas no pueden tomarse como acontecimientos aislados y al margen de las condiciones históricas, políticas y sociales, pues no se trata de que estas incidan sobre aquellas, sino que todas son la manifestación conjunta del *espíritu* de su *tiempo*. Ningún individuo, por más que lo intente, puede saltar por encima de su propio tiempo; la filosofía, al igual que todas las demás manifestaciones culturales, es siempre hija de su época:

“[...] la relación existente entre la historia política, las constituciones de los Estados, el arte y la religión, de una parte, y de otra la filosofía no consiste, ni mucho menos, en que aquellos factores sean otras tantas causas de la filosofía o ésta, por el contrario, el fundamento de ellos, sino que todos tienen una y la misma raíz común, que es el espíritu de la época en que se producen.”²³⁶

²³⁵ Para tener una *visión de conjunto* del modo en que el idealismo alemán abordó el tema de la subjetividad, se consultó: Klaus Düsing, «La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa», *Azafra* 4, (2002): 97-121

²³⁶ Georg Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. por. Wenceslao Roces (México: FCE, 1955),

Esa raíz espiritual común permite comprender a Hegel que el principio llevado a «cumplimentación» por la filosofía moderna no podía aparecer sino dentro de la atmósfera *cristiana* y sus instituciones, y que Lutero, en este sentido y al igual que los filósofos modernos, no hacía sino *radicalizar el cristianismo*.

Los grandes problemas de la filosofía moderna, que giran en torno a la contraposición de subjetividad y objetividad —sustentados a su vez por la sustancialidad del *yo*—, eran totalmente extraños para la filosofía griega clásica. Platón y Aristóteles son filósofos en y de la *polis*, para ellos no hay ningún problema ontológico, gnoseológico o ético que no sea inmediatamente y al mismo tiempo un problema *político*. La escisión entre el «ciudadano» y el Estado que tendría lugar con la llegada del imperialismo romano aún no cala en el espíritu griego. El «replegamiento» del hombre hacia sí mismo, la concentración sobre la individualidad —que comenzó a esbozarse ya en el helenismo tardío— debía cumplirse para que la posterior filosofía moderna tuviese lugar. “Tenemos que llegar al principio cristiano para ver al espíritu personal, individual, reconocido en su valor infinito, absoluto.”²³⁷ Es este principio, y su estatuto incondicionado en la modernidad, lo que permite comprender, aun si de manera insuficiente, la reacción de Jacobi y el idealismo alemán contra el spinozismo. Hacer filosofía desde Spinoza significa abandonar los presupuestos básicos del cristianismo y su tema principal: el *sujeto*.

Notemos de paso el problema que para Hegel se está planteando aquí. El paraíso perdido es la *polis*, la formación política en la que todos y cada uno, de manera inmediata, antes que ser «individuos», «personas» o «sujetos», eran *ciudadanos*; la restauración de esta unidad perdida con la fractura de la *polis* griega, después de la llegada del imperialismo romano, es, según Hegel, el problema político más urgente de nuestro tiempo. En la *Fenomenología del espíritu* —aunque en el Hegel de madurez esto cambiará— tal restauración encuentra sus posibilidades en la religión y en la doctrina de la reconciliación a través del *perdón* mutuo. Como quiera que sea, lo cierto es que la filosofía alemana moderna, tal y como hemos sugerido, es para nuestro filósofo la ilustre heredera del «principio de subjetividad» cristiano. En la historia de la filosofía, hay también un antes y un después de

²³⁷ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 51

Cristo. De hecho, Hegel no vacila en dividir la historia de la filosofía en dos grandes mitades: la griega y la germana, o mejor dicho: la griega y la cristiana:

“En general, sólo cabe distinguir, en rigor, dos épocas de la historia de la filosofía: la filosofía griega y la filosofía germánica, división equivalente a la que se establece entre el arte antiguo y el arte moderno. La filosofía germánica es la filosofía dentro del cristianismo, en la medida en que éste pertenece a las naciones germánicas, es decir, a los pueblos cristianos de Europa pertenecientes al mundo de la ciencia y que forman, en su conjunto, la cultura germánica.”²³⁸

De ahí que, para Hegel, la filosofía moderna, y en especial la alemana, no sea en última instancia sino el descubrimiento de la revelación cristiana en un nivel especulativo, en el (dialéctico) campo del concepto. El mundo cristiano habilitó pensar por vez primera al hombre como *sustancia* espiritual, como libre en y por sí mismo.²³⁹ Cristo es la representación de este principio: la encarnación del infinito mediado. En la religión, no obstante, éste sólo existe como sentimiento y representación, por lo que su «verdad» “potencial” no puede encontrar una realización plena y adecuada, que sólo conquistará cuando sea traducida a su contenido especulativo.²⁴⁰ Para que el principio moderno pueda aparecer, el individuo necesita adquirir un valor infinito en tanto que hombre, lo que sólo puede lograrse merced al dogma de la unidad de lo divino y lo humano de la cristología:

“En la religión cristiana, este principio vive más bien como sentimiento y como representación: lleva implícito el destino del hombre como llamado a gozar de la eterna bienaventuranza, como objeto de la gracia y la caridad divinas, del interés divino, es decir, como dotado de un valor infinito en cuanto hombre; y se precisa, dicho principio, en el dogma de la unidad de la naturaleza divina y humana

²³⁸ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 97

²³⁹ “[...] este principio se inicia con el mundo cristiano. De este modo, en el principio moderno el sujeto es libre por sí mismo y el hombre conquista su libertad como tal hombre; y a ello se refiere la representación de que, por ser espíritu, tiene por sus dotes el destino infinito de llegar al ser sustancial” en Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 100

²⁴⁰ Para un tratamiento exhaustivo de esta cuestión, véase: Georg Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, trad. por Ricardo Ferrara (Madrid: Alianza, 1984), 89-329

revelado por Cristo a los hombres, según el cual la idea subjetiva y objetiva, el hombre y Dios, forman una unidad.”²⁴¹

A pesar de todas las precauciones tomadas por Hegel en este asunto crucial, la proximidad de lo divino y lo humano tiene consecuencias de largo alcance. Hacer de lo humano *sustancia* es, por decir lo menos, *excesivo*, y el hecho de que su identidad sea *mediata* no cambia mucho la cuestión. En Hegel, fiel en esto al principio cristiano, *lo divino queda reducido a lo humano*, por eso es que esta unidad de la «subjetividad» y la «sustancialidad» es lo que resulta decisivo. En este punto, el tratamiento que Hegel hace de la unidad y diferenciación de ser y pensar es sumamente interesante. Si la filosofía griega es una “filosofía candorosa”²⁴², es porque continúan trabajando sobre una unidad sustancial del ser y del pensar. Lo que no significa que caigan en aquel eclipse total de la subjetividad ante la “desmedida” y “monstruosa” fuerza del Uno oriental. Ellos ocupan, por el contrario, aquel “bello punto intermedio” entre ambos extremos.²⁴³ Toda la riqueza del mundo griego estriba en esa “belleza”, en esa “alegría de todo lo que sea existencia”²⁴⁴.

Ahora bien, era necesario, según Hegel, que el principio de subjetividad propio del cristianismo apareciese para que la filosofía moderna lograra emerger con toda su amplitud y su estrepitosa novedad. Aquella *unidad sustancial* griega de ser y pensar era, justo por ello, una unidad *abstracta* y vacía de contenido, pues sólo la escisión de ambos por *mediación* de la subjetividad absoluta anunciada por el dogma cristiano preparaba este camino. Para Hegel, la unidad sólo es verdadera si es una unidad *restituida*: sólo en la *reconciliación* hay unidad verdadera. Todo esto presupone, sin embargo, una premisa bastante importante: *la una unidad estructural e intrínseca del pensar (humano) y del mundo (exterior)*. La oposición entre el «sujeto cognoscente» y el «mundo de los objetos» es sólo transitoria y aparente, pero es necesaria para que su mutua pertenencia se torne *efectiva*. La importancia del giro introducido por la filosofía moderna —y en particular por Descartes— es haber trasladado la unidad intrínseca de ser y pensar *del lado del pensar*, y ya no del lado de la «sustancia» o del «mundo», como había hecho la metafísica clásica. Esto será decisivo, porque significa, entre

²⁴¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 101

²⁴² Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 102

²⁴³ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 141-142

²⁴⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, 143

otras cosas, que “el ser es ahora un momento interno de la actividad autodeterminante del pensar”.²⁴⁵ El lugar ocupado tradicionalmente por la *Ontología* en los sistemas filosóficos es, en Hegel, relevado por la *Lógica*. Tal sería el significado de su magistral y altamente sofisticado Idealismo Absoluto. El *cogito* cartesiano fue el primer y crucial paso hacia la consolidación de este acontecimiento, de este *retorno* del pensar al ser y del ser al pensar, ya que lo real no es diferente del pensar: *lo real es el pensamiento en su autodeterminación interna*, y sólo enajenándose de sí mismo puede aparecer ante sí como “objetividad”. La razón —el pensar—, al dejar su oposición aparente al «mundo objetivo», se revela ante sí en su verdadero estatuto: ilimitada. En sentido estricto, no hay nada fuera de su movimiento autodeterminante, lo que significa que *la razón humana es infinita*. Resulta absurdo, en consecuencia, creer que el pensar es “subjetivo”, lo mismo que asumir que el mundo es “objetivo”, pues ambos “polos” son en realidad dos «momentos» de *un mismo* despliegue del Espíritu, sólo Él es la auténtica y verdadera *sustancia*. Comienza a dibujarse así la originalidad de la contribución cartesiana: haber hecho del *pensamiento* una *sustancia*, y es a partir de aquí que Hegel logra postular la identidad mediada del ser y el pensar. Al identificarse —separación mediante— la *sustancia* y el pensar, todos los objetos del mundo, todo ese intrincado sistema relacional —a saber: lo real—, deviene un sistema de diferenciaciones relacionales *del pensar mismo*. Aquello que Descartes tanto se había esforzado en omitir, Hegel no titubea en llevarlo a cumplimiento: identificar la razón humana con el Absoluto.²⁴⁶ En este respecto, la síntesis de Héctor Ferreiro es contundente:

“El idealismo *absoluto* que Hegel propone sostiene en este contexto que lo que en general hay no es un conjunto de cosas que actúan las unas sobre las otras y —justamente porque ella sería tan sólo una más entre ellas— sobre la subjetividad que las conoce, sino un espacio lógico ilimitado por fuera, al interior

²⁴⁵ Héctor Ferreiro, «De Descartes a Hegel (y vuelta): sobre el origen y actualidad teórica del idealismo alemán» incluido en *Hegel: ontología, política y estética*, ed. por Balladares, Javier et al., (México: Fides Ediciones, 2017), 38.

²⁴⁶ Cfr. Ferreiro, «De Descartes a Hegel (y vuelta): sobre el origen y actualidad teórica del idealismo alemán», 41-42

del cual el pensamiento humano se relaciona con su propio sistema específico de objetos, con su propio mundo”.²⁴⁷

Este «espacio lógico infinito», el sistema relacional, es el Sujeto Absoluto. Con ello, parece haberse alcanzado la reconciliación del espíritu humano con la realidad objetiva en la unidad del Espíritu Absoluto. El problema, en efecto, es que esta identificación del pensamiento humano con el Absoluto limita demasiado el campo de lo real: lo *humaniza*.

El proceso de generación del conocimiento ha perdido ya cualquier vestigio o resto de «pasividad» que aún pudiera encontrarse en el sistema cartesiano; el pensar no es un acontecimiento individual que se limite a representarse los objetos del exterior, pues desde el momento en que hay pensar, los objetos del “exterior” han sido ya transformados por este. Por eso, el *conocimiento*, en Hegel, es *acción pura*.²⁴⁸ La «realidad» y el «pensamiento» sólo se tornan efectivos al *salir de sí y retornar a sí* uno dentro del otro, pues sólo pasando de uno a otro es como adquieren «contenido» y «determinaciones». El pensar sólo adquiere contenidos negándose en la realidad, y esta sólo consigue sus determinaciones negándose en el pensamiento. Esta dialéctica es válida también para el aspecto teológico del sistema hegeliano: Dios se torna efectivo *negándose en sus criaturas*. El «infinito verdadero» es el que contiene dentro de sí su propia negación en lo finito. Este tema cristiano abunda en el sistema hegeliano: la reconciliación, abnegación mediante, de lo humano y lo divino.

La *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807, ofrece en este sentido un panorama bastante claro. Los temas teológicos que tanto habían preocupado al joven Hegel en sus años de formación alcanzan aquí una formulación filosófica muy sofisticada que no hará sino acrecentarse conforme su obra y su pensamiento posterior se desarrollen. La *Fenomenología* es una obra en la que la inquietud política se deja leer desde el principio hasta el final. Uno de los aspectos más interesantes desarrollados por Hegel en este trabajo es el tratamiento de la «sustancia espiritual» en su naturaleza *histórica*. En cierto sentido, uno de los problemas más importantes con los que aquí se confronta Hegel es el de cómo *pensar el devenir*, y su respuesta es excepcional: haciendo del «movimiento del pensar» el *devenir mismo*. Volker Rühle, en su análisis del prólogo a la obra, comenta este asunto:

²⁴⁷ Ferreiro, «De Descartes a Hegel (y vuelta): sobre el origen y actualidad teórica del idealismo alemán», 44

²⁴⁸ Cfr. Sergio Pérez Cortés, «Concebir la realidad efectiva» incluido en *Hegel: ontología, política y estética*, ed. por Balladares, Javier et al., (México: Fides Ediciones, 2017), 47-74

“Todo lo que es, así lo formula Hegel, es idéntico a sí mismo y en eso diferente de otro. Pero con ello es determinada su identidad mediante inagotables distinciones en espacio y tiempo, y eso significa que todo lo que es tiene su identidad consigo sólo en el contexto de una inacabable totalidad temporal de otro ser y de otras posibilidades de ser en las que se refleja y se diferencia. Lo que nosotros percibimos en la perspectiva de un presente determinado como objeto es por ello, en el fondo, una totalidad de distinciones y relaciones, es decir, es en sí mismo «lógico», o, como dice Hegel, «concepto».”²⁴⁹

A lo que Hegel se opone, es a continuar pensando lo real como un conjunto de identidades sustanciales, idénticas a sí, para pensarlo en cambio en su carácter relacional, es decir: *lógico*. De ahí sus constantes invectivas contra la fijeza de la sustancia y la necesidad de introducir en ella la «subjetividad», la «vida del espíritu»: el *movimiento*. Es importante tener en cuenta que esa es en principio la significación que el término *Espíritu* (Geist) tiene en la obra de Hegel: mienta el carácter cambiante y en perpetua transformación de la realidad; en esto se opone a la “fijeza” de la “sustancia muerta” de la metafísica clásica. El otro término que con frecuencia aparece merece también una aclaración. Para Hegel, *Absoluto* nombra la incondicionalidad verdadera, es decir, la completa y auténtica ausencia de *presupuestos* en el sistema de la ciencia filosófica. Es en este sentido que se debe comprender la noción del Saber Absoluto. “Así entendida, la representación de un «saber absoluto» no diría de ninguna manera todo lo que hay que decir, pero hubiese mostrado todo lo que organiza el proceso de su decir.”²⁵⁰

Vemos entonces, como ya hemos sugerido, que Hegel está llevando hasta sus últimas consecuencias el misterio de la *Encarnación*. Dios está comprometido con el mundo: está encarnado. El *Espíritu Absoluto* hunde sus raíces en la Historia, y no otra cosa es sino el movimiento mismo del *devenir*. Con todo, el objeto fundamental del sistema hegeliano no es Dios, sino Él en su *compromiso* radical con la comunidad y el mundo humanos. En una de las más conocidas declaraciones del prólogo a la *Fenomenología*, Hegel esboza la premisa fundamental: “Según mi modo de ver, [...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda

²⁴⁹ Volker Rühle, «El prólogo de Hegel a la Fenomenología del espíritu» incluido en *Hegel. La Odisea del Espíritu*, ed. por Félix Duque (Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010), 28

²⁵⁰ Rühle, «El prólogo de Hegel a la Fenomenología del espíritu», 34

y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*.”²⁵¹ La exigencia y el principio están claros: es menester pensar la realidad en sus transformaciones históricas, en sus cambios y mutaciones diversas, en su *despliegue dialéctico*. Se asume entonces la tarea de integrar en el sistema de la filosofía lo que la teología consideraba inasimilable para aquella: la «vida espiritual»:

“La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. [...] lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal.”²⁵²

Sujeto, en Hegel, nombra la unidad mediada, dialéctica, de lo real. Es la impugnación de toda fijeza o detención *sustancial*, la imposibilidad de otorgarle un fundamento inmóvil a la totalidad de lo existente. En este sentido, nos parece bastante pertinente la anotación que hiciera Valls Plana sobre la *primacía del sujeto* en Hegel:

“No existe, pues, ni una subjetividad sin objetividad ni una objetividad sin subjetividad, pero Hegel marca una primacía del sujeto. La relación mutua de ambos polos no es rigurosamente mutua, porque el movimiento constitutivo de la objetividad se inicia en el sujeto.”²⁵³

El «sujeto», en consecuencia, es la *síntesis* de la «autoconciencia» y la «objetividad»; la clave, no obstante, es pensar dicha *unidad* como un *proceso* y un *resultado*, y no como un hecho *dado* de antemano. Es necesario que la unidad de la sustancia —la unidad abstracta y vacía de contenido— se niegue a sí misma, y, a través de un proceso de restauración, se torne

²⁵¹ Georg Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 1966), 15

²⁵² Hegel, *Fenomenología...*, 15-16

²⁵³ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. (Barcelona: PPU, 1994), 42. Theodor Adorno había ya formulado lo mismo, aunque en un contexto distinto: “No obstante todo esto, aun cuando la dialéctica hace patente la imposibilidad de reducir el mundo a un polo subjetivo fijado, y persigue metódicamente la negación y producción alternativas de los momentos su subjetivos y objetivos, la filosofía de Hegel, por ser una filosofía del espíritu, se aferró al idealismo; mas sólo la doctrina (inherente a tal idealismo) de la identidad del sujeto y el objeto, la cual, por su pura forma, *va a parar siempre a la preeminencia del sujeto*” en Theodor Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*, trad. por Victor Sánchez (Madrid: Taurus, 1969), 26. El subrayado es nuestro.

unidad verdadera.²⁵⁴ Por eso es imperativo que la «vida del espíritu» incluya en su seno a la muerte misma, porque necesita de “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.”²⁵⁵ Con todo, lo interesante para nosotros sigue siendo el proceso por medio del cual Hegel ha identificado a la sustancia (lo real) con el sujeto (el pensar). *Humanización de Dios y divinización de lo humano*. Reconciliación del hombre con el Absoluto en la comunidad universal. Con esto, se puede apreciar que el Estado hegeliano tiene un parentesco significativo con la Iglesia universal del cristianismo.²⁵⁶

El que la dialéctica hegeliana esté repleta de conceptos y temas cristianos es un hecho que no se le escapa a ningún lector más o menos riguroso de los textos del filósofo. Y es que, para Hegel —como dejan claro las lecciones de la *Historia de la filosofía* y de *Filosofía de la historia*—, el cristianismo y la modernidad son inseparables: la filosofía moderna y la religión cristiana son la manifestación del Espíritu hecho consciente de sí:

“El que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo *absoluto* como *espíritu*, el concepto más elevado de todos y que pertenece a la época moderna y a su religión.”²⁵⁷

Que la «subjetividad» sea conducida al plano de «lo absoluto» es lo propio y distintivo de la época moderna y de su religión, tal es la maniobra fundamental del cristianismo, según Hegel, y la filosofía no es sino su traducción especulativa. Valls Plana afirmó, en este respecto, que “el gran problema del hegelismo es su absorción «laica» o filosófica de las tesis fundamentales de la teología cristiana”.²⁵⁸ El genio de Hegel, a nuestro juicio, es haber llevado a cabo una síntesis muy bien lograda de los dogmas esenciales de la teología cristiana y los conceptos y temas más importantes de la filosofía clásica. La reconciliación del hombre con el Absoluto sigue en Hegel un esquema inconfundiblemente cristiano. Lo que la

²⁵⁴ “De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado* que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” en Hegel, *Fenomenología...*, 16

²⁵⁵ Hegel, *Fenomenología...*, 16

²⁵⁶ Cfr. Valls Plana, *Del yo al nosotros...*, 269

²⁵⁷ Hegel, *Fenomenología...*, 19

²⁵⁸ Valls Plana, *Del yo al nosotros...*, 106

revolución anunciaba —al menos en la *Fenomenología*, puesto que habrá un desencanto posterior en este punto— es la cumplimentación política de la promesa de reconciliación de lo humano y lo divino abierta por el “nuevo tiempo”. La época moderna es la del re-encuentro del hombre con Dios en la comunidad universal, y por eso la fractura de la *polis* durante la instauración del imperialismo romano era necesaria como momento lógico, como primer movimiento dialéctico de separación. El siguiente momento será el de la reconciliación, un cristianismo realizado y *consumado*. El lugar de este re-encuentro y esta reconciliación es la «inter-subjetividad», el lazo social: el mundo humano. El filósofo alemán considera por ello que la «naturaleza» no es sino una manifestación parcial, incompleta y muy poco satisfactoria del Espíritu. Aquí, el esquema spinozista está totalmente invertido: *no es el espíritu el que emerge de la naturaleza, es ella la que emerge de aquél*. La naturaleza es una exhibición incompleta del *Espíritu*, y lo *natural*, en consecuencia, es sólo *una subjetividad incompleta*. Si Jacobi creía que la «naturaleza» no bastaba para explicar el «espíritu», Hegel considera que este sí puede explicar y *englobar* a aquella. La Historia, como lugar de desarrollo y despliegue del espíritu, tendrá siempre una primacía sobre los fenómenos naturales, en los que, como es evidente, la sustancia espiritual no puede alcanzar su manifestación completa y verdadera. Es en la *sociedad* humana, y sólo en ella, donde esa completud y esa veracidad puede lograrse. El filósofo francés Jean-Luc Nancy lo resumió en una fórmula bastante apropiada: “lo absoluto está entre nosotros”.²⁵⁹

En este punto categorías de la filosofía clásica como «contingencia», «necesidad» y «libertad» sufren una torsión importante. La Historia —el Espíritu— tiene una mayor inteligibilidad y una mayor *necesidad* que la «naturaleza», y el reino de la *libertad* pertenece íntegramente a aquella, pues esta, para el filósofo, sólo se alcanza en la realización plena del Estado. La verdadera objetividad del hombre no está en la naturaleza —como de muy buen grado había reconocido la tradición cristiana—, sino en la institución social, en el lazo inter-subjetivo. Eso es el espíritu: “el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo* [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*].”²⁶⁰ En esa fórmula, como bien defendió Valls Plana, se resume gran parte de la empresa de la *Fenomenología del espíritu*. Y es también, según lo que hemos venido

²⁵⁹ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, trad. por Juan Manuel Garrido (Madrid: Arena Libros, 2005) 86

²⁶⁰ Hegel, *Fenomenología...*, 113

analizando desde el comienzo, el recorrido que la filosofía moderna ha llevado a cabo. Del *cogito* cartesiano al *Espíritu Absoluto* de Hegel. El principio de la subjetividad que creció en el suelo cristiano se desarrolló y complejizó entre los siglos XVII y XIX, y alcanzó su culminación en la filosofía hegeliana. Porque para Hegel, lo esencial es que la contingencia y la naturaleza queden absorbidas sin restos en la racionalidad absoluta. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* —la que probablemente sea la obra cumbre de Hegel— el filósofo expone esta doctrina con mucho mayor detenimiento y de un modo bastante más explícito. La Naturaleza es tan solo la Idea fuera de sí, exteriorizada en la muerte, es decir, en la esterilidad de las formas inorgánicas y orgánicas, que carecen por completo de la vida del Espíritu, fuente de único y auténtico movimiento. La única razón por la cual la Idea debe exteriorizarse en su propia muerte, es decir, en lo natural, es para re-encontrarse a sí misma desde la inmediatez y dotarse de sus cada vez más ricas y profundas determinaciones:

“La naturaleza es en sí un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se ponga como aquello que es en sí o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la muerte) vaya *a sí* para ser primeramente como [algo] viviente; después empero supere también esta determinidad bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la EXISTENCIA del espíritu, el cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.”²⁶¹

Con esto, la filosofía occidental alcanza su más perfecta y lograda elaboración, la mejor sistematización y conceptualización del gran tema de la modernidad: *la anterioridad y la pre-eminencia del espíritu y la subjetividad*. En este sentido, es bastante justo decir que, con Hegel, Occidente y su tradición sapiencial alcanzan su cénit. La filosofía hegeliana es la meta y el fin hacia el que toda la tradición precedente se encaminaba y en la cual alcanzan la total plenitud de su sentido y de su trayectoria. La relación de esta empresa con los temas fundamentales del cristianismo ya ha quedado lo suficientemente esbozado. De hecho, el sistema hegeliano ha realizado la traducción especulativa de tres conceptos centrales del dogma cristiano: la Trinidad, la Encarnación y la Redención.²⁶² Se pueden llevar estas

²⁶¹ Georg Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. por Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 1999), 311 [§251]

²⁶² Valls Plana, *Del yo al nosotros...*, 325

consideraciones aún más lejos y proponer, no sin cierto riesgo, que la filosofía hegeliana es, en último análisis y en sus intereses más profundos, una *crístología filosófica*.²⁶³ Hegel ha pensado a fondo el cristianismo, y lo ha hecho porque hizo del «pensar» el proceso de *revelación* de la verdad cristiana. El propio Valls Plana dejó apuntado:

“Hegel nos da una versión especulativa, discutible si se quiere, pero profunda, del cristianismo. Su centro es una crístología secularizada: lo Absoluto que se autofunda no es ni Dios ni el hombre, sino la unidad teándrica. Aclarado, en la medida de lo posible, el texto de la Fenomenología vemos la necesidad de que la exégesis de los textos hegelianos no olvide la formación teológica de su autor.”²⁶⁴

La tesis fundamental del cristianismo es llevada al horizonte especulativo por el sistema hegeliano. La «representación» y la «intuición» son formas inadecuadas, que deben pasar a concepto, pero lo esencial está ya ahí: “la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana y es esta unidad la que deviene intuita.”²⁶⁵ Intuita, mas no pensada. Esta última tarea corresponde a la filosofía. Y, de hecho, si se hace la revisión de los textos filosóficos contemporáneos de la que, de alguna u otra manera, puede considerarse la herencia hegeliana, bien podemos decir que la tarea del maestro, es decir, la cristianización de la filosofía, ha efectivamente llegado a buen puerto.

²⁶³ Un exhaustivo y muy interesante desarrollo de esta cuestión puede consultarse en: Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una crístología futura*, trad. por Rufino Jimeno (Barcelona: Herder, 1974)

²⁶⁴ Valls Plana, *Del yo al nosotros...*, 380

²⁶⁵ Hegel, *Fenomenología...*, 440

2. La modernidad anómala: materialismo del azar y filosofía trágica

El cosmos, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que siempre existió, existe y existirá en tanto fuego siempre-vivo, que se enciende con medida y se apaga con medida.

Heráclito²⁶⁶

La necesidad y la espontaneidad todo lo pueden.

Demócrito²⁶⁷

Una sola voz constituye el clamor del ser.

Gilles Deleuze²⁶⁸

2.1. La ontología pura: immanencia y azar

En su movimiento más general, y en sus estrategias particulares de mayor relevancia, la filosofía moderna occidental parece seguir un *hilo conductor* que atraviesa incluso barreras históricas y sortea, también, los más variados intereses de aquellos que se han consagrado como sus más ilustres portavoces. Dos son los ejes sobre los cuales este movimiento ha determinado sus trayectos, sus sistemas y sus itinerarios. *Trascendencia* y *subjetividad* constituyen los dos polos del núcleo de la filosofía moderna, los dos ejes sobre los cuales se han inscrito los vectores principales del proyecto moderno, ambos procedentes de distintas tradiciones, y en especial de la médula del dogma cristiano: el *humanismo*. Su metafísica

²⁶⁶ V.V.A.A., *Los filósofos presocráticos I*, trad. por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá (Madrid: Gredos, 1981), 336-337 [DK: 22 B 30-31]

²⁶⁷ V.V.A.A., *Los filósofos presocráticos III*, trad. por A. Poratti, C. Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1980), 240 [DK: 68 A 69]

²⁶⁸ Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires: Amorrortu, 2002), 71

—entendida aquí como el esfuerzo sistemático por organizar y estructurar los «elementos primeros» de la «realidad»— encontró su fundamento y su fuente principal en la «trascendencia», esto es: en la *impotencia* y la insuficiencia constitutiva de lo real y sus elementos constituyentes para desarrollar, dilucidar y esclarecer *su propia actividad*, sus complejidades, sus distintos ordenamientos y sus composiciones plurales. Según el modelo de la Trascendencia, el despliegue y la «operatividad» de todo «lo-que-es» depende, obedece y está enteramente subordinado a una «instancia», o, mejor dicho, a un *agente* —en el sentido pleno de la palabra— que no puede encontrarse sino *por fuera* de aquel despliegue y aquella operatividad. Este *principio de trascendencia*, del que ya hemos hablado y que tan decisivo ha sido para los desarrollos filosóficos —aunque también, desde luego, para el Estado y el Capital—, postula, en efecto, que el entero conjunto de lo existente, y la existencia misma, dependen, en última instancia, de lo Trascendente, cualquiera sea su modalidad: el Bien (platónico), el Uno (neoplatónico), el Dios-Ley (judío), el Dios-Padre (cristiano), el Estado (fascista o social-demócrata), el Espíritu (hegeliano), la Humanidad (comteana)... el Hombre.

Un buen ejemplo, entre otros, de este *principio de trascendencia* “en acto” lo podemos encontrar en Leibniz, alguien que, en virtud de algunos argumentos de peso, bien puede considerarse el padre de la filosofía alemana moderna, y que se caracterizó, de hecho, por defender, a través de todos los medios y a cualquier costo, la preservación de las doctrinas cristianas fundamentales dentro del marco general de la filosofía. Uno de los textos más ilustrativos para esta cuestión se titula *Sobre la originación radical de las cosas*, y al parecer fue escrito en 1697.²⁶⁹ Leibniz, al postular su celeberrimo «principio de razón suficiente», desde un comienzo deja bastante claro que este no se sostiene si se excluye la instancia «trascendente» que sólo el deísmo o el teísmo son capaces de ofrecer. Recordemos que el filósofo argumenta que dicho principio estipula que no hay nada en el mundo, conocido o desconocido, de lo que no se pueda dar, a condición de conocer cabalmente el orden y conexión de las cosas, una razón *suficiente*, es decir, una razón que explique satisfactoriamente por qué tal o cual cosa es *así* y no de otro modo. De entrada, es interesante que Leibniz estime que una razón es satisfactoria no sólo con explicar por qué algo es de un

²⁶⁹ Cfr. Gottfried Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas» incluido en *Escritos filosóficos*, trad. R. Torretti, T.E Zwanck y E. de Olaso (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982), 472-480

cierto y determinado modo, sino también, y quizás con mayor importancia aún, *por qué no es de otro modo*. Hay aquí, es claro, una *petitio principii*: las cosas *podrían haber sido de otro modo*, y por ello, la categoría de «posibilidad» es tan decisiva en el sistema leibniziano. Cuando el pensador alemán lleva hasta sus últimas consecuencias el principio de razón suficiente, formula la pregunta metafísica por excelencia (al menos, de la metafísica moderna): ¿por qué hay algo *más bien* que nada? Para Leibniz, la respuesta está en la pregunta misma: hay algo *porque es mejor* que el no haber nada. Es bien cierto que el criterio con base en el cual el filósofo estipula «lo mejor» no es (en principio al menos) la comodidad humana, lo que significa que Leibniz, en sentido estricto, no alega que haya lo que hay porque ello sea mejor *para* los seres humanos.

Y es que «lo mejor», desde la perspectiva de Dios, no se mide con el rasero del sufrimiento o el goce humanos. Desde el punto de vista de Dios, lo mejor es siempre «el máximo posible de realidad», es decir: la *máxima pluralidad de sustancias*. El Creador, según este filósofo, quiere, en razón de su perfección misma, la mayor posible *plenitud de ser*. ¿De cuánta perfección es capaz este mundo sin pérdida del orden y la armonía? Tal sería la pregunta a la que el intelecto de Dios contestaría con un cálculo y una puesta en acto inmediatas. En una primera instancia, no parece claro por qué sería necesario recurrir al deísmo o al teísmo, debido a que Leibniz establece que en las cosas posibles mismas —es decir, en las «esencias»— hay un *conatus* o «fuerza» que *tiende a la existencia* concreta, y, en consecuencia, todas y cada una de ellas tiende a existir en exacta proporción a la cantidad de esencia o realidad que contienen.²⁷⁰ De esto se deduce que sólo advienen a la existencia la serie de cosas «composibles» que mayor perfección, realidad o esencia poseen y que, por tanto, pueden “actualizar”. De aquí que sólo pasen a existir, en virtud de una especie de «matemática espontánea y divina» —en virtud de la famosa «mecánica metafísica»²⁷¹—, las esencias que permiten la determinación de un «máximo» de realidad. Así, lo que se realiza es siempre *el máximo posible respecto de la capacidad del componible orden (espacio-*

²⁷⁰ “[...] todas las cosas posibles, es decir todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia” en Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 473-474

²⁷¹ Cfr. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 475

*temporal) de la existencia.*²⁷² Este mundo es el mejor de los posibles —con más exactitud: de los «composibles»— porque es el que mayor perfección alberga, y por perfección se entiende, consecuentemente, pluralidad y diversidad armónicas. Parece un planteamiento extraño, pero Leibniz, en última instancia, lo que está aseverando es que, si este es el mejor de los mundos, lo es en razón de su *maximización de ser*. Queda sin embargo una cuestión a resolver: ¿qué garantiza, sin embargo, que este sea en efecto el de mayor perfección «composable»? Y en este punto, se comprende de lleno la necesidad de la apelación al deísmo y al teísmo: lo que lo garantiza, es que fue hecho por Dios, y, dados sus atributos —máximo entendimiento, voluntad suprema e infinita bondad— Él no podría no pensar, no querer y no efectuar el mejor. El argumento es ciertamente contundente, y permite además toda una actualización y puesta en forma de conceptos provenientes de la tradición escolástica, que seguirá, por cierto, un desarrollo prodigioso en el sistema de Wolff.

Con todo, es menester detenerse en los detalles. Al comienzo del texto, Leibniz sienta el firme *principio de trascendencia* que guiará toda su especulación. Además del conjunto o “agregado” de las cosas finitas (léase: la naturaleza), hay también, y ello es crucial, una «Unidad Dominante» que guarda una relación con el mundo mucho más elevada que la que se da, por ejemplo, entre mi *yo* y mi cuerpo.²⁷³ Es interesante que se tome como referencia precisamente esa relación: siempre hay, entre el espíritu y lo natural, no sólo oposición, sino preeminencia del primero sobre lo segundo, base de la *subjetividad* moderna, como ya lo hemos revisado. Ahora bien, si la «Unidad Dominante» posee una relación con el mundo más elevada que la del *yo* con el cuerpo, es porque aquella *Unidad* no sólo rige al universo, sino que lo construye: lo *crea*. Este es un tema constante en la filosofía de Leibniz: la razón última de las cosas (la razón suficiente) siempre es *extramundana*. “En efecto, no sólo no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular sino que tampoco es posible descubrirla en el todo agregado ni en la serie de las cosas.”²⁷⁴ Por

²⁷² “[...] entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella mediante la cual adviene a la existencia la mayor cantidad de esencia o sea de posibilidad” en Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 474. Para una mejor aproximación a este desarrollo, cfr. Javier Echeverría, *Leibniz* (Barcelona: Barcanova, 1981), 45-109

²⁷³ Cfr. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 472

²⁷⁴ Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 472

ello, para el alemán ni siquiera el postulado de la eternidad del mundo solucionaría el problema, ya que incluso así, la pregunta por la razón última de las cosas persistiría.²⁷⁵ *El mundo es incapaz de dar razón de sí mismo*: esta es la fórmula con la que bien podría resumirse toda filosofía de la trascendencia pasada, presente y por venir. Es necesario, para Leibniz y para cualquier defensor de toda la tradición que decantó en él y derivaría de él, que exista algo distinto de la pluralidad de los seres. De acuerdo con los defensores del *principio de trascendencia* —y bajo pena de caer en la ignominia moral y la anarquía política— *no basta con que haya lo real* y sus determinaciones, sino que se requiere siempre con urgencia y máxima premura una *Unidad* —aun si de existencia meramente formal, como el imperativo kantiano— que sea *fuerza de valor* (moral, principalmente, aunque también financiero), y ello por la sencilla razón de que *sólo desde la dimensión del valor* —último y definitivo bastión del *subjetivismo*, como bien percibió Heidegger— *es posible juzgar, condenar y despreciar «lo-que-es»*. La Trascendencia, sea bajo su forma Valor, Dios, Unidad, Estado o Capital, es siempre un dispositivo de *dominación*.

Aquí, la infinita multiplicidad de lo real está sometida, dirigida, construida y ordenada por una “inteligencia” —un principio de organización y distribución de los «elementos»— que jamás y bajo ninguna circunstancia se puede confundir con el mundo o siquiera incluirse dentro de él. El nombre con el que Leibniz se refiere a esta necesidad metafísica (Dios) es muy esclarecedora: es menester, nos dice el filósofo, un “*sujeto absoluto*”.²⁷⁶ Nuevamente encontramos aquí el tema constante de la modernidad —y en este caso, de un modo incipiente—, que consiste en concebir la *actividad* del «espíritu» o la «subjetividad» como una actividad *incondicionada*, y por lo tanto, siempre *anterior* a los diversos ordenes de realidad que puedan existir. El giro, lo hemos constatado, lo habilitó la concepción de un Dios creador, ya que el núcleo doctrinal de la *creatio ex nihilo* radica, en efecto, sobre *la anterioridad de la voluntad*, la deliberación y la inteligencia *respecto de la naturaleza*.

A pesar de todo, no termina de quedar claro de dónde viene, en Leibniz, esa necesidad de una razón suficiente. No es claro, y está lejos de ser comprensible, sólo si se prescinde de la *fe* religiosa en general y de la cristiana en particular. Si el mundo es, en su radicalidad,

²⁷⁵ “[...] aun suponiendo la eternidad del mundo no es posible evitar *una razón última extramundana* de las cosas, es decir, Dios” en Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 473. El subrayado es nuestro.

²⁷⁶ Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 476. El subrayado es nuestro.

casualidad, es decir, si todo lo que hay es fruto del tropel de las causas eficientes, dispuestas sin orden y sin fines (ni humanos ni divinos), ¿de dónde o cómo podría alguien exigir una rendición de cuentas? Cabe pensar que, si alguien demanda una razón suficiente para la existencia, es porque la vive como algo penoso. De pronto parece que, desde la perspectiva metafísica tradicional, *el mundo no se basta a sí mismo*, como si hubiese alguna suerte de «déficit» ontológico, o, por ponerlo en términos más adecuados: *como si el universo mismo cargara con la mancha del pecado*. La exigencia introducida por el principio de razón suficiente tiene su fundamento en una estructura mental y una experiencia vital sintetizadas al interior del paradigma cristiano. La “razón suficiente” tiene todas las características de una *justificación moral*, no de una *explicación causal*, y es en función de esto que resulta comprensible por qué semejante razón (justificadora en última instancia) jamás podrá entenderse a no ser que la garantice una potestad divina, trascendente y moralmente irrefragable. Tal parece que de lo que se trata, entonces, es de asegurarle a la «naturaleza», así como a la posición de los hombres en ella, un carácter bondadoso, racional y significativo. La sombra del antropomorfismo y del humanismo cristiano llena, así, toda la especulación de Leibniz. El filósofo, de hecho, no lo niega. La grandeza y la perfección metafísica viene acompañada de bondad y perfección moral, pues el universo es, en efecto, perfecto físicamente, pero también lo es *moralmente*.²⁷⁷ En este punto, Leibniz comienza a introducir los planteamientos que tratará con más detenimiento en su *Teodicea*, y que por el momento no nos competen. Tan sólo buscábamos un ejemplo (entre otros) de este *principio de trascendencia*, operante en casi todos los sistemas filosóficos de la modernidad occidental, con el objetivo de poner nuevamente de relieve su estructura básica.

En la sección anterior vimos cómo el *principio de trascendencia* servía de condición *sine qua non* para la emergencia de la *subjetividad* moderna, en tanto todas sus actividades, toda su dignidad y toda su importancia se afincaban, en último análisis, sobre su libertad, es decir, sobre su independencia y no-sometimiento a la legaliformidad y a las determinaciones del mundo y la naturaleza. Tal es el *hilo conductor* que ha seguido Occidente desde Descartes, y que encuentra en el cristianismo y su *radicalización humanista de la trascendencia* la fuente principal de sus más importantes y osados desarrollos. Ahora bien, a partir de aquí, seguiremos una línea de investigación distinta y complementaria.

²⁷⁷ Cfr. Leibniz, «Sobre la originación radical de las cosas», 477.

Exploraremos *el otro* territorio de la modernidad, las líneas y los vectores *alternativos* que comenzaron a aparecer en el momento fundacional de la modernidad, pero al *margin*, en sus bordes y en sus fronteras, en los “subsuelos” de *la modernidad triunfante*. Proponemos denominar a aquella tradición con el término *idealismo*, bajo el cual incluiremos todos los sistemas y desarrollos que tuvieron y tienen por centro a la *trascendencia* y la *subjetividad*. En oposición a esa tradición idealista de la modernidad, encontramos bastante adecuado el vocablo *materialismo* para designar a esa otra región del proyecto, una modernidad alterna, marginal, clandestina: *anómala*. Si la *trascendencia* y la *subjetividad* son el núcleo de la región idealista de la filosofía moderna, los ejes del materialismo filosófico serán, en esencia, dos: *inmanencia* y *azar*. El término «materialismo», no obstante, ha pasado por un sinfín de lugares y usos bastante desafortunados y de muy corto aliento, por lo cual hemos considerado necesario y justificado añadir un elemento al término propuesto. No se tratará de materialismo simple y llano, sino de un *materialismo del azar*. Esta expresión, de la que nos serviremos, ha sido propuesta por los filósofos franceses Louis Althusser y Clément Rosset, aunque en contextos distintos y desde posiciones teóricas bastante disímiles.²⁷⁸

En el caso de Althusser, el término proviene de la tradición marxista. En un célebre pasaje del epílogo a la segunda edición (1873) de *El Capital*, y en el contexto de la discusión de su deuda con Hegel y su método dialéctico, Marx escribió algo muy importante para nuestro asunto:

“Para Hegel *el proceso del pensar*, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un *sujeto autónomo*, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, *lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana*.”²⁷⁹

El texto es importante, decíamos, porque arroja una primera luz sobre nuestra cuestión. El de Marx es un *método materialista* porque considera los procesos del pensamiento y de la subjetividad como *derivados* y como *efectos* de procesos que no son del orden del

²⁷⁸ Cfr. Louis Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro» incluido en *Para un materialismo aleatorio*, trad. por Luis A. Zahonero y Guadalupe González (Madrid: Arena Libros, 2002) y Clément Rosset, *Lógica de lo peor*, trad. por Santiago Espinosa (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2013)

²⁷⁹ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero*, trad. por Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 1975), 19-20. El subrayado es nuestro.

pensamiento o de la subjetividad. En terminología fichteana: el Yo es siempre un *efecto*, un producto y un resultado del No-Yo, *nunca al revés*.²⁸⁰ Nos atreveremos a afirmar que tal es quizás el postulado más importante del materialismo: nunca la inteligencia, la finalidad, el orden y, en suma, todas las actividades espirituales y subjetivas pueden considerarse primordiales o incondicionadas. El «sujeto» —si es que se desea conservar ese término— está siempre inmerso en mundo cuya organización y cuyo conjunto de determinaciones *le anteceden de manera radical*. Ello no significa, desde luego, operar un reduccionismo «fiscalista» o «biologicista»; el materialismo marxista, como el nuestro, no es un «corporeísmo». Por otra parte, ¿qué podría significar reducir todo a «materia»? Desde Aristóteles, sabemos bien que la materia (*hyle*), despojada de su forma, es lo más abstracto que quepa imaginar. Lo que otorga un carácter “concreto” a la realidad no es ninguna «substancia» o «substrato» del mundo fenoménico, sino el conjunto «co-variante» de sus *determinaciones*. Es crucial, entonces, no confundir al «materialismo» con un *sustancialismo*, entendido como el esfuerzo por reducir la multiplicidad de las cosas y los acontecimientos a un fundamento unitario y homogéneo. De hecho —y esto lo desarrollaremos más adelante— el materialista es el esfuerzo filosófico por pensar *la anterioridad radical de la «multiplicidad» respecto de cualquier «unidad»*.

Ahora bien, Marx llama «método dialéctico» a la investigación y exposición de las leyes que rigen a cada sociedad o «cuerpo socio-económico» *históricamente determinado*, una legaliformidad que, no obstante, y justamente en virtud de su carácter histórico, *cambia* durante el paso de un orden a otro, y en consecuencia, no puede haber leyes históricas universales, porque la legaliformidad socio-económica está siempre inmersa en un *proceso de transformación* constante: en *devenir*. Todo esto significaría que, en sentido estricto, en Marx no hay una filosofía de la Historia, y no la hay porque no existen procesos universales: toda sociedad está económicamente determinada y regida por leyes, pero esas leyes no son la consecuencia de “supra-leyes universales”. Parte de esto llevó a Althusser a calificar al marxismo como un sistema y un programa de investigación científico «a-humanista» y «a-

²⁸⁰ La tesis materialista se hizo célebre: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” en Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, trad. por Wenceslao Roces. (Barcelona: Grijalbo, 1970), 26

historicista».²⁸¹ Para nosotros, sin embargo, lo importante es la propuesta de Althusser para distinguir a la modernidad anómala de la idealista. El filósofo francés propuso una tesis en principio sencilla: “*la existencia de una tradición materialista casi completamente desconocida* en la historia de la filosofía”,²⁸² y desconocida, en efecto, porque la directriz dominante de la filosofía occidental ha sido la idealista, la que concede a la «trascendencia» y al «sujeto» su primacía sobre el mundo. Inmediatamente, Althusser añade algunas precisiones: materialismo de la lluvia, materialismo de la desviación, del encuentro y de la toma de consistencia. Materialismo del encuentro, de la contingencia y de *lo aleatorio*. Es evidente que con estos términos nos estamos remontando a la raíz del materialismo, al atomismo griego y sus prodigiosos desarrollos epicúreos. Althusser intenta poner énfasis, con los añadidos precedentes, en la noción clave de *clinamen* introducida por Lucrecio. La importancia de reivindicar la «contingencia» en el «materialismo» radica en que permite recuperar y volver a poner de relieve el aspecto más *esencial* de esa “tradición desconocida”. Subrayar la contingencia —la lluvia de los átomos y su desviación absolutamente aleatoria— es indispensable para volver a poner en un primer plano el rechazo de cualquier orden *teleológico* en el marco de una ontología general. Si el «sujeto» es un *efecto* de interacciones y encuentros de fuerzas «pre-subjetivas», ello significa que el reino de los fines, las iniciativas, la voluntad y la proyección habrán de cancelarse de antemano, al menos en un plano «pre-individual». Por ello, Althusser critica los intentos por hacer del *clinamen* una defensa de la “libertad” en el seno de un mundo de “necesidad”, siendo esto, como en efecto lo es, un intento idealista por conjurar el peligro latente en cualquier planteamiento materialista.²⁸³ Y es que hacer eso, convertir la desviación en garantía de la libertad, es pretender asegurar que una región del mundo, a pesar de ser parte de él, no estará sometida

²⁸¹ Cfr. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, trad. por Marta Harnecker (México: Siglo XXI, 1983), 130-156. El adecuado abordaje de esta cuestión requeriría, en efecto, y como base de investigación, una lectura rigurosa de la obra de Marx en su conjunto, procurando exponer, con sumo cuidado, la evolución interna del pensamiento marxiano. Ello no obstante, remitimos aquí al lector al excelente y muy exhaustivo trabajo realizado por César Ruiz Sanjuán, quien, a través de un análisis preciso y lleno de erudición, consiguió establecer una lectura coherente y bien fundamentada del conjunto de la obra de Marx. Cfr. César Ruiz Sanjuán, *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo* (Madrid: Siglo XXI, 2019)

²⁸² Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 31

²⁸³ Cfr. Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 32

a sus determinaciones —su causalidad, sus efectos, sus encuentros, sus límites y sus formas—, lo que equivale a decir que habrá una región del mundo que *jamás acabará de confundirse plenamente con él*, y con esto, desafortunadamente, *volvemos a introducir la trascendencia*.

Según Althusser, una de las tesis fundamentales de Epicuro y del materialismo es el postulado de “la no-anterioridad del Sentido”.²⁸⁴ Esto quiere decir que cualquier «orden de racionalidad», cualquier «legaliformidad», cualquier «necesidad» o «determinación» existentes no pueden nunca tener un carácter *originario*, sino solo y exclusivamente *derivado*. Esa es quizás la tesis central del materialismo: *la deriva es lo único no-derivado*, porque la “desviación” es siempre originaria. Esto significa, entre otras implicaciones, que el problema del «origen» —el problema de la «originación radical», según lo planteaba Leibniz— está siempre ya *impugnado* de antemano. Althusser retoma el esquema general del atomismo antiguo: la caída vertical de los átomos (de número infinito, pero finitos en sus propiedades) en un espacio vacío (infinito) produce, mediante los encuentros aleatorios fruto de la desviación azarosa (el *clinamen*), lo real. Ahora bien, Althusser señala en este respecto algo bastante interesante:

“[...] vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que *confiere a los átomos mismos la realidad que poseen*. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro* antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria.”²⁸⁵

El «encuentro», el carácter «relacional» y «diferencial», su «estado de situación», es lo que confiere a los átomos, y en consecuencia a cualquiera de sus conglomerados —es decir, y en el límite, a la naturaleza entera—, su realidad y su existencia concreta. Si llevamos el postulado hasta su extremo, no podemos sino afirmar que el atomismo griego, y con él todo el materialismo, *niega la existencia de una «anterioridad» respecto de lo real*. Althusser, en otro lugar, expresa esto con una bella fórmula: “*Hay, tesis materialista por excelencia,*

²⁸⁴ Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 33

²⁸⁵ Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 34

siempre ya algo”²⁸⁶Toda filosofía materialista tiene como punto de arranque no la Trascendencia —bajo cualquier de sus figuras— ni la subjetividad (cartesianismo), sino «lo-que-es», el *il* y *a* del que habla Althusser. Se trata de comenzar, siempre, *in media res*. Es menester señalar que estos planteamientos ya habían ocupado al marxista francés desde la época de la publicación de su *Pour Marx*. Mucho antes, y en el contexto de una discusión con algunos textos de Lenin y Mao, Althusser hizo mucho hincapié en la ruptura que Marx había consumado efectivamente con la dialéctica hegeliana. Para ello, se servía de una interesantísima lectura de la *Introducción a la Crítica de la economía política*, un texto en el que, efectivamente, Marx había demostrado que la suposición de una originalidad y preeminencia del «individuo» y del «trabajador» respecto del «campo» social en el cual estos emergían, acusaba un grave error teórico.²⁸⁷ En el marco de esta discusión, Althusser apuntó:

“La *Introducción* no es más que una larga demostración de lo siguiente: lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja; [...] no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de “concretos”, de seres y de procesos complejos y estructurados. Éste es el principio fundamental que rechaza siempre la matriz hegeliana de la contradicción”.²⁸⁸

Dejando de lado, por un momento, la cuestión sobre el supuesto abandono posterior de Althusser del estructuralismo, lo cierto es que ya en este texto, el filósofo dejaba bastante en claro la posición básica del materialismo: el primado absoluto de la «sobredeterminación», es decir, el hecho de que cualquier «existencia concreta», sea cual fuere, y por más “determinante” que se la imagine o se la suponga, está *siempre ya* determinada, a su turno, por una red de determinaciones complejas. Los complejos y sus procesos no son nunca el resultado de la suma de procesos simples, sino exactamente a la inversa, y en consecuencia...

²⁸⁶ Louis Althusser, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, trad. por Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2015), 43

²⁸⁷ Cfr. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. por Jorge Tula (Madrid: Siglo XXI, 2009), 281-313

²⁸⁸ Louis Althusser, «Sobre la dialéctica materialista» incluido en *La revolución teórica de Marx*, trad. por Marta Harnecker (México, Siglo XXI, 1967), 163

“No existe una esencia originaria, sino algo siempre-ya-dado, por muy lejos que el conocimiento remonte en su pasado. No existe la unidad simple sino una unidad compleja estructurada. No existe más, por lo tanto (bajo ninguna forma), la unidad simple originaria, sino *lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*.”²⁸⁹

Con esto puede observarse que el tema del materialismo aleatorio estaba ya presente, desde muy temprano, en las reflexiones de Althusser. Exactamente como en ese texto postrero, lo definitivo es la defensa materialista de la radicalidad de la complejidad, o sea, la terminante ausencia de «origen» o «finalidad» en los procesos constitutivos de lo real.²⁹⁰ Lo esencial, para este marxista, tanto al comienzo como al final de su obra, es pensar “la contingencia de la necesidad como efecto de la necesidad de la contingencia.”²⁹¹ Destierro absoluto del Alfa y del Omega, del Comienzo y del Fin. Tan sólo la desde *siempre ya* profusa multiplicidad de lo real. Althusser hace una síntesis de su posición:

“Diremos entonces que el materialismo del encuentro se basa en la tesis de la primacía de la positividad sobre la negatividad [...], en la tesis de la primacía de la desviación sobre la rectitud del trayecto recto [...], en la tesis de la primacía del desorden sobre el orden [...], en la tesis de la primacía de la «diseminación» sobre la posición del sentido en todo significativo “[...], y en el brotar del orden en el seno mismo del desorden que produce un mundo. Diremos que el materialismo del encuentro se basa también por completo en la negación del Fin, de toda teleología, ya sea racional, mundana, moral, política o estética. Diremos por último que el materialismo del encuentro no es el de un sujeto [...] sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable.”²⁹²

²⁸⁹ Althusser, «Sobre la dialéctica materialista», 164

²⁹⁰ Para un exhaustivo y muy riguroso análisis del movimiento de la obra de Althusser, cfr. Juan Domingo Sánchez Estop, «Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l’oeuvre de Louis Althusser» (tesis doctoral, Université Libre de Bruxelles, 2020)

²⁹¹ Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 53

²⁹² Althusser, «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», 56

Si la «positividad» prima «sobre la negatividad» y contra ella, es por la denegación de cualquier recurso a la “exterioridad” para explicar el curso de las transformaciones de la naturaleza y su co-extensión en el mundo humano. Por eso el «desorden» prima sobre el «orden», porque este no puede nunca ser el resultado de una «inteligencia» o un «agente» de planificación que anteceda a la organización misma; en este sentido, todo orden, es decir, toda configuración dada en un momento determinado, no está a su turno subordinada a otro orden. En el límite, el orden es sólo un caso particular del desorden y la aleatoriedad que rigen al universo. Althusser extrae su tesis sobre los «procesos sin sujeto» —postura que le ha valido los más variados reproches— en virtud, justamente, de su premisa materialista: no hay trascendencia, y en consecuencia, *no hay lugar para la subjetividad* tal y como ha sido construida desde Descartes y su tradición. El propio Althusser proporcionó una definición que, aquí, encontramos bastante adecuada:

“[...] la concepción materialista del mundo y de la historia está fundada en una legalidad y en el conocimiento de las leyes que rigen las cosas, la naturaleza, etc. Es decir, el reconocimiento de relaciones que existen de manera necesaria e independiente de los hombres y que determinan el orden, la posición y el funcionamiento de todo lo existente.”²⁹³

Ahora bien, para el esclarecimiento del primero concepto resulta de gran ayuda recurrir al que quizás haya sido, en el marco del siglo XX, el gran pensador de la «inmanencia»: Gilles Deleuze. El francés dedicó una extensa y muy sofisticada obra a toda una línea de pensadores que tenían en común el tratamiento de temas y nociones normalmente expulsados, reprimidos o abiertamente prohibidos por el “canon” de la filosofía occidental. Epicuro, Lucrecio, Hume, Spinoza, Bergson y Nietzsche tienen en común —además de su desprecio por los aparatos de control que gestionan con el miedo y la culpa— el abordaje de la «positividad ontológica» como *única* realidad, en franca y abierta oposición a la «negatividad» propia de los planteamientos de la Trascendencia. Para Deleuze, lo decisivo es *cómo pensar*, en el marco de un *inmanentismo radical*, la creación, el acontecimiento, la novedad, los procesos de transformación y mutación, la complejidad creciente y la actualización de las virtualidades. El terreno está plagado de trampas. La

²⁹³ Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*, trad. por Maria Oscos (México: Siglo XXI, 1988), 87

«dialéctica», por ejemplo —y que fue, por cierto, objeto de constantes ataques por parte del filósofo a lo largo de su trayectoria—, ofrece en este sentido una lección valiosa. La dialéctica hegeliana es un esfuerzo por pensar el *devenir* en su inmanencia, sirviéndose, no obstante, y a pesar de sus declaraciones, de los elementos de la Trascendencia. En el *movimiento* dialéctico, el recurso a la exterioridad —a la «salida-fuera-de-sí»— vuelve a negarle a la «positividad» de lo real su capacidad para dar cuenta de sus propias transformaciones y sus complejas mutaciones. La dialéctica hegeliana necesita de antemano del «poder de lo negativo», de la capacidad del Espíritu para vivir su propia muerte, para perderse (y recuperarse) en *lo otro de sí*. El devenir, en consecuencia, no es sino el «ser» perdiéndose en la «nada» y emergiendo de entre sus cenizas. Si el Espíritu-Infinito *deviene*, es porque puede destruirse y *negarse a sí mismo* en la Naturaleza-Finita, y, en un movimiento de resurrección especulativa, retornar a su Unidad *devenida tal* gracias al calvario de la Idea. En este respecto, la dialéctica es una formidable trinitología filosófica. No es por tanto ninguna casualidad que Hegel haya pensado que el *ex nihilo nihil fit* del materialismo antiguo anulaba de entrada la posibilidad de concebir al devenir y desembocaba, además, en el panteísmo.²⁹⁴ Ello es así, porque para Hegel, el devenir —«verdadera infinitud» en oposición a la «mala infinitud» o «infinitud negativa»—, lo es siempre en virtud de su paso por el otro, en tanto que deviene “lo *otro* de lo *otro*”²⁹⁵, siendo con ello negación de negación. En el marco de la dialéctica hegeliana, el «infinito» sólo lo puede ser si resiste y resucita después de su auto-destrucción en lo «finito», integrándolo así y convirtiéndolo en una parte de su movimiento. Este recurso a la trascendencia de la muerte lastra todo el sistema, a pesar de ser el devenir su objeto.

Pues bien, en contra de todos los procedimientos de la «negatividad», cualquiera sea su morfología, Deleuze opone la gran tradición materialista: “hay para mí un vínculo secreto entre Lucrecio, Hume, Spinoza o Nietzsche, un vínculo constituido por la crítica de lo negativo, la cultura de la alegría, el odio a la interioridad, la exterioridad de las fuerzas y las relaciones, la denuncia del poder”.²⁹⁶ Ahora bien, la *inmanencia*, “piedra de toque

²⁹⁴ Cfr. Georg Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. por Ramón Valls Plana (Madrid: Alianza, 1999), 193 [§88]

²⁹⁵ Hegel, *Enciclopedia de las...*, 197 [§95]

²⁹⁶ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, trad. por José Luis Pardo (Valencia: Pre-textos, 2006), 13

incandescente de cualquier filosofía”²⁹⁷, es una categoría que, en principio, niega el postulado esencial que sirve de base y punto de apoyo para el «subjetivismo»: *niega la división* del «sujeto» —la voluntad, el espíritu o la persona— y el plexo de determinaciones de la «naturaleza» —el mundo, el universo o la realidad. De hecho, el «inmanentismo» va todavía más lejos. El «sujeto», tal y como ha sido constituido y articulado por la metafísica moderna y sus premisas cristiano-humanistas, no puede simplemente “desplazarse” o “des-centrarse” para evitar, con ello, una «antropomorfización» “excesiva” o “desmesurada”. No basta con eso, decimos, porque tal y como ha sido configurada, la «subjetividad» implica *necesariamente* ese carácter «central» y «absoluto» que detenta en todas sus presentaciones y bajo cualquiera de los sistemas en que aparezca. Si el «sujeto» es «lo incondicionado», sacarlo de esa preeminencia significa *disolverlo*. La primera operación *materialista* consiste, por lo tanto, en la *disolución* del «sujeto» y de todas las maniobras de la «subjetividad». Operación necesaria, si lo que se busca es pensar la (siempre) originaria coextensión del hombre y la naturaleza, el vínculo entre hombre y mundo, que sólo puede suponerse roto por la existencia de un Dios-Trascendencia,²⁹⁸ un vínculo que, tal y como Deleuze y Guattari puntualizan, no debe pensarse a la manera de una relación de vasallaje en la que el ser humano sería “rey de la creación”, sino como siendo parte de una máquina de la que está lejos de ser su pieza más esencial.²⁹⁹ Es bien cierto que ellos conservan el término «sujeto» en *El anti-Edipo*, pero no lo mantienen en el centro.³⁰⁰ De hecho, lo convierten en un producto *fragmentado* de las síntesis *pasivas* de un «inconsciente maquínico», producido como residuo y deducido de los estados por los que pasa, y en los que cada una de sus partes o piezas recorre variadas y muy diversas esferas de circulación. Tal sería el sentido de su «empirismo

²⁹⁷ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, trad. por Thomas Kauf (Barcelona: Anagrama, 2009) 49

²⁹⁸ Cfr. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *El anti-Edipo*, trad. por Francisco Monge (Barcelona: Paidós, 1985), 113

²⁹⁹ Cfr. Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 14

³⁰⁰ Posteriormente, en *Mil mesetas*, de 1980, se darán a la tarea de pensar procesos de individuación inmanentes que no conciernan a las categorías “clásicas” como «cosa» o «sujeto-persona», es decir, procesos de individualizaciones impersonales: “Existe un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia. Nosotros reservamos para él el nombre de *haecceidad*” en Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mil mesetas*, trad. por José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-textos, 2002), 264

trascendental»: pensar las condiciones immanentes de posibilidad de las síntesis, sólo que estas, a diferencia de lo que ocurre en el sistema kantiano, ya no tienen lugar en el espacio formal y lógico —«idealista»— que supone la «unidad de apercepción trascendental», *no son activas*, y no dependen de ningún sujeto. Las síntesis pasivas tienen lugar en los procesos materiales de producción. No constituyen a lo real: son lo real en proceso.

El giro es muy interesante, porque uno de los objetivos de esta obra es destruir el mito de la llamada «realidad psíquica», entendida como una región de procesos y actividades *independientes* de los campos sociales y económicos en los que está constantemente inmersa, una “realidad mental” supuesta sede de movimientos autónomos y «a-sociales», y en consecuencia, siempre al margen de cualquier clase de “contaminación” con lo «no-individual». Contra ese “psiquismo-isla”, los autores proponen la realidad social del *deseo*. “El ser objetivo del deseo es lo Real en sí mismo. No existe una forma de existencia particular que podamos llamar realidad psíquica”.³⁰¹ Bastante consecuente, por tanto, el hecho de que se nieguen a considerar al deseo como efecto de relaciones inter-subjetivas o familiaristas. Para Deleuze y Guattari, el *deseo* es el principio immanente de un proceso de producción social «pre-individual» y «pre-personal»: *el deseo no es nunca deseo de un sujeto*. “El deseo no está en el sujeto, sino que la máquina está en el deseo; y el sujeto residual está en el otro lado, al lado de la máquina, en todo el contorno, parásito de las máquinas, accesorio del deseo vertebro-maquinado.”³⁰² En todo caso, son los sujetos —entendidos como “piezas sueltas”— quienes terminan siendo parte de la circulación de las «máquinas deseantes», pero nunca son ellos quienes lo producen, con lo cual retorna nuevamente la subsunción o integración materialista de la subjetividad a las realidades no-subjetivas. Ahora bien, este proceso, si lo tomamos en su conjunto o en sus procedimientos particulares —y con esto queremos retomar la base ontológica del estudio—, no es sino “una suma que nunca reúne sus partes en un todo”.³⁰³ Volvemos a encontrar aquí un planteamiento similar al esbozado por Althusser. Deleuze y Guattari consideran necesario introducir la categoría de *multiplicidad*, empleándola siempre como sustantivo con el objetivo de sortear las categorías idealistas de lo «Uno» y «lo múltiple». Y es que *multiplicidad*, como sustantivo, tiene en efecto la ventaja

³⁰¹ Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 34

³⁰² Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 295

³⁰³ Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 47

de subrayar el carácter *procesual*³⁰⁴, nunca terminado o concretado —y ello en virtud de su ausencia de *fin*— de las formaciones de los distintos *acontecimientos*, sean estos sociales, económicos, políticos, deseantes o cósmicos. Se trata de pensar una “multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad”.³⁰⁵ Contra la dialéctica, este filósofo y este psicoanalista rechazan de antemano la idea una *totalidad* originaria o final hacia la que (o desde la cual) los procesos de individuación, o la multiplicidad en sí misma, tiendan a encaminarse. Nuevamente, *no hay comienzo ni fin*. La multiplicidad es siempre primera u originaria respecto de los “todos”, los “conjuntos” o las “individuaciones” que puedan aparecer. Aquí, el «todo» es una *parte entre partes* nunca totalizadas ni totalizables.³⁰⁶ Cualquier cosa, cualquier conjunto o conglomerado de multiplicidad no puede jamás considerarse absoluto, porque está siendo siempre parte de un proceso que le antecede necesariamente, un *proceso en estado puro*.³⁰⁷

Para comprender mejor la necesidad de introducir la noción de «multiplicidad» y la recusación del cierre de los procesos de individuación —siempre dependientes de un plano pre-individual—, debemos saber que Deleuze se había planteado como proyecto general, al menos en un cierto nivel, la construcción de un «materialismo de las intensidades» que fungiera como alternativa a los modelos sustancialistas, hilemórficos, representacionales y estructurales que por lo general regían —y hasta cierto punto rigen— los estudios filosóficos. En una de las clases impartidas en la Universidad de Vincennes, por ejemplo, Deleuze retoma un tópico que ya había trabajado con anterioridad. A su juicio, los debates medievales que giraban en torno a la naturaleza del Ser podían arrojar luz sobre los problemas de la ontología

³⁰⁴ El desarrollo de esta categoría se debe al filósofo inglés Alfred North Whitehead, de quien Deleuze y Guattari parecen haberla tomado. Cfr. Alfred N. Whitehead, *Proceso y realidad*, trad. por J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Losada, 1956). Cfr. Deleuze, *Diferencia y repetición...*, 419

³⁰⁵ Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 47

³⁰⁶ Cfr. Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 48-49

³⁰⁷ En 1968, Deleuze realizó un tratamiento riguroso de esta noción “riemanniana” de «multiplicidad»: “la multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal, *que de ningún modo tiene necesidad de la unidad para formar un sistema*” en Deleuze, *Diferencia y repetición...*, 276-277. El subrayado es nuestro. Para un tratamiento riguroso y detenido de estos conceptos, la mayoría tomados de las ciencias conjeturales, resulta de mucha utilidad consultar: Manuel Delanda, *Intensive science and virtual philosophy* (London: Continuum, 2002)

contemporánea.³⁰⁸ Las relaciones del Ser (en general) con los seres (en lo particular) pasaban generalmente por dos nociones: «equivocidad» y «analogía». El problema había comenzado con Aristóteles en su *Metafísica*. Si hay una ciencia que estudia «lo-que-es», *en tanto que algo que es* —lo que hoy llamaríamos una «ontología»— el primer problema con el que debe enfrentarse es la dificultad de asir su propio objeto. “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos [to on légetai pollachos]”.³⁰⁹ Si lo que es (el ser) se dice de muchas maneras, para la discusión escolástica era necesario conocer la naturaleza de ese decir. Es claro que, como en Aristóteles, estos problemas ontológicos se volvían lógicos, es decir, problemas de enunciados, o, más exactamente, problemas que consistían en encontrar la manera adecuada de enunciar *lo que es*. Si el ser se dice de muchas maneras, es porque cuando digo que el «el animal “x” *es*» no lo digo en el mismo sentido en que enuncio «Dios *es*», por más que en ambos casos se trate justamente de enunciar el ser. Dios, y cualquier animal, no *son* de la misma manera. Los partidarios de la equivocidad, según la exposición de Deleuze, argumentaban que no existía una «medida común» que permitiera diferenciar con claridad los sentidos de los enunciados del ser, lo que significaba que, en el límite, de Dios sólo se podía predicar (so pena de herejía) su ser *absolutamente heterogéneo* respecto de todo «lo-que-es». Por otro lado, la propuesta *analógica* de Tomas de Aquino postulaba la existencia de esa «medida común» —analogías de proporción y analogías de proporcionalidad³¹⁰— manteniendo, desde luego, la heterogeneidad absoluta de Dios, y la heterogeneidad del género humano respecto del animal. Lo que al francés le interesa es la tercera vía, la de la *univocidad*. Apenas esbozada por Duns Scoto —pues será Spinoza quien la llevará hasta sus últimas consecuencias—, la doctrina de la univocidad postula que el ser *se dice en un único y mismo sentido* de todo lo que se dice, se trate de Dios, de los hombres o de una pulga. Duns Scoto, desde luego, no la lleva a este lugar, ya que para él la univocidad es sólo la *univocidad del concepto*, es decir, su consistencia lógica, y no, por tanto, *univocidad metafísica* u

³⁰⁸ Cfr. Gilles Deleuze, *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad. por Equipo editorial Cactus (Buenos Aires: Cactus, 2005), 281-292

³⁰⁹ Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), IV, 2, 1003a

³¹⁰ Para el tema de la analogía en Tomás de Aquino, cfr. Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. por Julián Urbistondo (Madrid: Ediciones Rialp, 1980), 198-202

ontológica.³¹¹ El planteamiento, sin embargo, y aun si en un estado muy incipiente, ya estaba ahí. Ahora bien, la univocidad ontológica plantea problemas de sumo interés, puesto que, siendo consecuentes con el postulado, la individuación, la diferencia entre los seres, ya no puede depender de categorías como las de «forma», «género» o «especie», y será necesario, en consecuencia, encontrar la manera de pensar los «procesos de individuación» —los procesos a través de los cuales una «cosa» llega a ser *esa* «cosa» en particular— como procesos que no dependan de categorías extrínsecas, y que, en consecuencia, no introduzcan nuevamente elementos trascendentes. Deleuze, en este caso, propone pensar los *diferentes modos de ser del ser* como *grados* de potencia. Sí, hay múltiples variaciones, pero son todas *variaciones de lo mismo*.³¹² Muy probablemente inspirado por Gilbert Simondon³¹³, Deleuze está proponiendo pensar el devenir de lo real sin apelar a procesos, transformaciones, pasajes o mutaciones extrínsecas: un «plano de inmanencia»: “Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes”.³¹⁴ Para ello, introducirá la compleja noción de «intensidades virtuales», que le permitirá pensar los procesos de transformación de lo real sin otorgar primacía a las cantidades y las propiedades extensivas, lo que, en el límite, le llevará a postular una ontología donde cualidad y cantidad se fundirán una en la otra, y que por los límites de la investigación, no abordaremos aquí.

Ahora bien: a esta altura, y para poder esclarecer por completo la categoría de *inmanencia*, es necesario articularla con la de *azar*. Ella ha recibido un tratamiento cuidadoso por parte del filósofo Clément Rosset. La *Lógica de lo peor* es parte de un programa general

³¹¹ Cfr. José Antonio Merino, *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico* (Madrid: BAC, 2007), 17-21

³¹² “En efecto, lo esencial de la univocidad no es que el Ser se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga, en un único y mismo sentido, *de* todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas. El Ser es el mismo para todas esas modalidades, pero esas modalidades no son las mismas. Es «igual» para todas, pero ellas mismas no son iguales. Se dice en un solo sentido de todas, pero ellas mismas no tienen el mismo sentido. [...] El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma” en Deleuze, *Diferencia y repetición...*, 72

³¹³ Cfr. Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. por Pablo Ariel Ires (Buenos Aires: Cactus, 2015)

³¹⁴ Deleuze, *Diferencia y repetición...*, 446

más amplio que el francés comenzó con la publicación de su primera obra, *La filosofía trágica*³¹⁵, y que desembocaría en desarrollos bastante originales y de suma importancia en lo que llamó «la escuela de lo real». Imposible será para nosotros desarrollar esa trayectoria, bástenos con mencionar, sin embargo, algunas de sus claves. Rosset, inscrito en una línea netamente nietzscheana, y para llegar a la médula del asunto, llama *trágico* a la *afirmación incondicional de lo real*, y por filosofía trágica, en consecuencia, entiende el esfuerzo *lúcido* de esta por disipar cualquier intento de aplazamiento, subterfugio, dilación o huida de «lo que existe», independientemente de las estrategias de las que se eche mano para lograr tal fin. El filósofo agrega, no obstante, que un ejercicio y una actitud vital de semejante naturaleza no puede tener lugar sino es gracias a una «fuerza mayor» —y esto lo conecta de inmediato con el spinozismo—, una fuerza capaz de *afirmar* y contemplar sin miramientos ni complacencias el espectáculo (gozoso o cruel, placentero o terrorífico, aburrido o fascinante) de lo real. Esa fuerza es, desde luego, la *alegría* (*la joie de vivre*).

La *Lógica de lo peor* ofrece algunas puntualizaciones de suma importancia sobre el *azar* y su vínculo fundamental con la *inmanencia*. Lo esencial, para el «inmanentismo», es el hecho de que en «lo-que-existe» jamás tienen lugar «acontecimientos», al menos no si por ello se entiende el surgimiento de “eventos” o “fenómenos” que impliquen un recurso a algún principio que trascienda las posibilidades y las perspectivas de la *inercia* y el *azar*.³¹⁶ Semejante concepción del «acontecimiento» implicaría el postulado de una insuficiencia de las fuerzas inerciales del azar para dar cuenta de los «encuentros» y las «ocasiones» que constituyen a los diversos “conjuntos” de la existencia. Sobre este mismo desarrollo, el concepto de «acto» necesita igualmente ser puesto en tela de juicio. Cualquier signo de *intervención exterior* en la superficie de lo real implica un intento por volver a introducir *el paradigma de la trascendencia*, y la forma en que ella aparezca puede ser, efectivamente, bastante variada: como «libre albedrío», «acontecimiento», «acto» o «vida». Este último formato resulta particularmente interesante, pues se erige, como es notorio, sobre la idea según la cual «lo viviente» constituiría una manera particular de organización de la realidad, tan singular, que bajo ninguna circunstancia podría ser incluida o mantenida dentro de la *región* ontológica general a la que pertenecen el resto de los fenómenos. Lo «vivo»

³¹⁵ Cfr. Clément Rosset, *La filosofía trágica*, trad. por Ariel Dilon (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2010)

³¹⁶ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 21

constituiría así un campo de la existencia *al margen* de la existencia general, con sus propios sistemas y mecanismos de regulación, lo que en consecuencia lo habilitaría para entrar en una relación con su “ambiente” en calidad de tal, de *simple medio* a disposición de sus operaciones y sus exigencias y necesidades metabólicas. Es necesario reparar en el hecho de que siempre que se introduce un *elemento trascendente*, sin importar cuán sutil sea —en este caso «lo viviente»—, comienzan inmediatamente a aparecer *jerarquizaciones y relaciones de vasallaje* entre los supuestos distintos regímenes (o regiones) de lo existente. En el caso del libre albedrío, tal y como lo expusimos en las secciones anteriores, esto es particularmente notorio, pues se considera que los actos humanos intervienen sobre la existencia, lo que a su turno supone que el «acto humano» *difiere en naturaleza* de aquello sobre lo cual aplica sus fuerzas, constituyéndose así en un supuesto campo ontológico separado e independiente (aun si en ocasiones de manera relativa). El *principio de trascendencia* se torna operativo siempre que la noción de «intervención», en su sentido más específico, entra en juego. Nada de esto significa que los seres humanos no “modifiquen” lo que les rodea, *pero esa modificación forma parte de la serie de modificaciones en que consiste lo real por sí mismo*. Esa modificación, por tanto, *no transforma la naturaleza de aquello sobre lo cual se aplica*. “Modifica un ser cuya naturaleza consiste en modificarse: hace cambiar un poco algo cuya verdad radica en cambiar”.³¹⁷ Los actos humanos no son jamás actos que modifiquen de modo esencial aquello sobre lo que actúan, y ello por la sencilla razón de que su propia actividad y su propio ser *es parte de* aquello “sobre lo cual” introducen su acto. *Azar añadido al azar*, escribe Rosset.³¹⁸

Es bastante evidente que semejante serie de puntualizaciones echa por tierra los pilares mismos de cualquier concepción humanista-intervencionista que quepa imaginar. En último análisis —y tal sería una de las verdades más elementales constatadas por la filosofía trágica—, *los hombres no pueden modificar lo real*.³¹⁹ ¿Cómo algo así sería posible, si precisamente la existencia es una “suma” de «acontecimientos» en la que ninguno de ellos

³¹⁷ Rosset, *Lógica de...*, 56

³¹⁸ Rosset, *Lógica de...*, 56

³¹⁹ “[...] todas sus capacidades de intervención están ya previstas en el gran catálogo del ser, que puede definirse como el registro previo de todas las intervenciones, de todas las modificaciones posibles.” En Rosset, *Lógica de...*, 56

puede, en consecuencia, *sobresalir* sobre los otros o *resaltar* entre ellos? Un acto humano, en tal sentido, sólo puede producir un añadido de naturaleza «cuantitativa» a una cantidad cuya «cualidad» no puede modificarse con un añadido.³²⁰ En este contexto, y sobre la base de todos estos desarrollos, Rosset propone pensar al *azar*, justamente, como lo *no modificable*.³²¹ Ahora bien, es necesario aclarar, cuanto antes, que la filosofía trágica no es de ninguna manera una filosofía pesimista. De hecho, uno de sus postulados más importantes —y dependiendo de la perspectiva, un tanto cruel quizás—, es precisamente que al hombre, en tanto tal, *no le falta nada*.³²² Al igual que Deleuze y Guattari, Rosset se opone frontalmente a las concepciones que hacen de los seres humanos o del deseo (humano o no) algo catapultado o accionado por la “carencia de ser” o la *falta* (*manque-à-être*). Aun si en su formulación psicoanalítica estos conceptos se plantean en términos de formalización matemática, en términos de «combinatoria», «vacío», «reglas de juego» o «distribución», nada, como señalan Deleuze y Guattari, podría impedir que arrastren tras de sí su “cortejo teológico”, su *procedencia religiosa*.³²³ El deseo es siempre índice de una *potencia en acto*, de un proceso y de un desarrollo, un despliegue y una estrategia en vías de realización. “El deseo es en sí mismo, no deseo de amar, sino fuerza de amar, virtud que da y produce”.³²⁴ El materialismo del azar, magistralmente expuesto y defendido por Rosset en esta y en casi todas sus obras, arrebató a los seres humanos el derecho a la queja en un nivel determinado. Dado que el azar, en efecto, basta para dar cuenta de lo real, y este, por tanto, queda definido

³²⁰ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 57

³²¹ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 57

³²² Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 61

³²³ Cfr. Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 116-117. No deja de ser notorio el hecho de que a lo largo de *El anti-Edipo*, no haya —en sentido estricto— una sola crítica dirigida explícitamente contra Jacques Lacan, aunque sí explícitos elogios. De hecho, los autores se aseguran, en varios pasajes, de dejar en claro que su “ataque” se dirige hacia los herederos del “lacanismo”, a quienes, de algún modo, acusan de no haber podido continuar con la senda abierta por su «maestro». Ya que no atañe directamente a nuestro tema, habremos de mencionar tan solo un pasaje que ejemplifique lo que señalamos: “Pues a pesar de los hermosos libros escritos por algunos discípulos de Lacan, nosotros nos preguntamos si el pensamiento de Lacan va precisamente en ese sentido. ¿Se trata de tan sólo de edipizar incluso al esquizo? ¿O se trata de algo distinto, de lo contrario?” en Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 58-59

³²⁴ Deleuze & Guattari, *El anti-Edipo...*, 344

como *aquello a lo que nada puede contravenir*, es imposible que el objeto del deseo, cualquiera que sea, esté fuera del orden de las cosas existentes, pues suponerlo así desdoblaria eso que se caracteriza precisamente por su «singularidad», su «unicidad» y su «irrepetibilidad» radicales.³²⁵ Al hombre no puede faltarle nunca el objeto de su deseo; lo que en todo caso puede llegar a faltarle, es el deseo en sí mismo, es decir: la fuerza, la virtud, la *generosidad*.

Ahora bien, al retomar el concepto de *azar*, tal y como lo formula Rosset, y en su íntimo vínculo con la *inmanencia*, es crucial no confundirlo ni con el *desorden* ni con el *caos*. El *azar* no designa lo contrario de la «organización» o la «legaliformidad», y tampoco significa o alude a alguna especie de “sustancia primigenia” sobre la que se imprimirían, *a posteriori*, formas o modos de ordenamiento. Azar, de hecho, alude al “estado” de lo real considerado al margen de las categorías de orden o desorden.³²⁶ En el corazón de su obra, Rosset escribió:

“[...] el pensamiento del azar es, en primer lugar, pensamiento materialista; incluso es la única forma de materialismo absoluto, pues el *materialismo del azar* es el único que prescinde de todo presupuesto de orden no materialista [...]. Las nociones que aseguran al pensamiento del azar este rigor materialista son la de *inmanencia* y de *espontaneidad*: lo que puede el azar se reconoce en el hecho de que la materia “puede”, por sí misma, *todo* lo que se puede.”³²⁷

El *azar*, por tanto, no puede separarse de la noción de *espontaneidad*, pues ambos términos designan —y esta es la clave del concepto y de su conexión con el inmanentismo— la capacidad y la potencia de la materia para existir y formarse *sin recurrir jamás a intervenciones exteriores*, y, por lo tanto, valiéndose única y exclusivamente de los principios que se derivan de la *inercia* y del concurso de los encuentros aleatorios. Por *inercia*, entendemos aquí el hecho de que los encuentros entre las fuerzas y entre los elementos de las distintas formaciones de la realidad no estén provistos de inteligencia, es decir, que no estén

³²⁵ Estos conceptos fueron desarrollados posteriormente y con mayor amplitud a partir del año 1976. Cfr. Clément Rosset, *Lo real y su doble*, trad. por Santiago Espinosa (Santiago de Chile: Hueders, 2015) y *Lo real. Tratado de la idiotez*, trad. por Rafael del Hierro (Valencia: Pre-textos, 2004).

³²⁶ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 102

³²⁷ Rosset, *Lógica de...*, 120. Los subrayados son nuestros.

regidos por ningún orden que sería *anterior a la formación* de los distintos y variados ordenes que pueden encontrarse en la realidad, lo que significa que el orden, como el sujeto, es siempre derivado, nunca primero. De ahí, justamente, que Deleuze haya podido declarar, en la misma línea de pensamiento, que “lo real no es el resultado de las leyes que lo rigen”.³²⁸ En última instancia, *el azar es la facultad inmanente de organización de lo real*.³²⁹ Sabemos bien que el término «materia» puede resultar desconcertante e incluso chocante, debido al parentesco que tiene con los reduccionismos de toda clase, en especial con los positivistas. No obstante, en este contexto el término no designa un substrato que yacería y se mantendría “debajo”, “detrás” o en el “fondo” a lo largo de todas las transformaciones, no es una “substancia” sobre la que recaerían todas las modificaciones posibles de las «formas». Por otro lado, ya hemos hecho mención al hecho de que esa acepción del término no lleva a ningún lado, puesto que se trata de lo más abstracto que quepa imaginar, supuesto el caso de que algo así pudiera existir.³³⁰ En nuestra propuesta, el término «materia» implícito en el de «materialismo» designa única y exclusivamente *el hecho de la univocidad*, esto es: el hecho de que en el marco de una ontología general, no es posible diferenciar jerarquías u órdenes de realidad. No es que no existan «diferencias» y «variaciones», pero todas ellas *se predicán de lo mismo*.

De todo lo anterior se deriva que «lo-que-existe» está conformado, con exclusividad, por «circunstancias», entendidas como «conjuntos» fruto del encuentro de diversos elementos y portadores de cierta *estabilidad*. Estos «conjuntos» pueden llegar ser en efecto muy variados: desde los seres humanos hasta los cuarzos, pasando por las nebulosas interestelares y las estrellas de neutrinós. Todo es fruto de la *ocasión*, o sea, del *acaso*, es

³²⁸ Deleuze, *Diferencia y repetición...*, 340

³²⁹ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 121

³³⁰ La historia de esta concepción vulgar del materialismo —comprendiéndolo, casi siempre, como una (bastante ambigua y muy vaga) «ontología de la materia»— es de muy largo alcance. Ya el propio Platón, al abordar la teoría de estas “gentes terribles”, lo reducía bastante al señalarlos como aquellos que “arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa” en Platón, «Sofista» incluido en *Diálogos V*, trad. por Néstor Luis Cordero (Madrid: Gredos, 1988), 296a-b

decir: del *azar*. Estos «conjuntos» o «cúmulos de circunstancias» pueden, en virtud de la finitud y la brevedad de la vida humana, aparecérsenos como entidades fijas o dotadas de una esencia inmutable, pero son, en último análisis, simples encuentros a los que el azar —la facultad inmanente de organización— da *ocasión*.³³¹ En esto reside el gran pensamiento y la clave de bóveda de todo «materialismo-inmanentismo»:

“Para el que afirma el azar, “lo que existe” es de una sola pieza, existe en una misma y sola “calidad”, al extraer del azar una misma posibilidad: ninguna diferencia cualitativa entre un montón de arena, un ser “vivo”, un ordenador electrónico. [...] Eso es precisamente lo que afirma la idea de azar constituyente: niega la posibilidad de diferencias de nivel, al reducir todas las existencias a un mismo nivel, reagrupándolas en un mismo conjunto-azar, en cuya *superficie* todas las combinaciones son espontáneamente posibles —hombre, árbol, piedra—, y a partir del cual tan sólo podrá existir la infinitud de las diferencias.”³³²

Tal es el pensamiento de la *univocidad* sobre el que tanto insistió también, y por su parte, Deleuze. Estos tres franceses, aun si desde frentes disciplinarios muy distintos, y con inspiraciones incluso contradictorias, han sintetizado la intuición fundamental del materialismo, es decir, la existencia de lo real como una *superficie unidimensional capaz de procesos infinitos de diferenciación*. Materialista, en última instancia, es la aceptación (gozosa) de que *el mundo se basta a sí mismo*.

Al inicio comunicamos que nuestra intención era explorar el desarrollo de esta región anómala de la modernidad. Por ello, proponemos el siguiente itinerario: primero nos detendremos en el que quizás pueda considerarse el precursor “pre-moderno” del materialismo, Lucrecio, para después abordar al que, a nuestro juicio, es el fundador y el vector principal de la modernidad anómala: Baruch Spinoza. Al final, habremos de recorrer la médula del pensamiento nietzscheano para encontrar, ahí, una especie de “síntesis” de los planteamientos anteriores. No pretendemos una exploración exhaustiva —algo que, en el caso de estos pensadores, se ha llevado a cabo ya con bastante erudición por parte de

³³¹ Cfr. Rosset, *Lógica de...*, 123-124

³³² Rosset, *Lógica de...*, 140-141

múltiples académicos—; lo que pretendemos es revisar los aspectos que tocan directamente a las líneas principales de esta otra manera de pensar, de esta otra región de la modernidad.

2.2. El materialismo de Epicuro y Lucrecio

El epicureísmo ocupa un lugar muy especial entre las escuelas helenísticas de la filosofía antigua. Durante mucho tiempo, y quizás aún en nuestros días, el nombre de Epicuro y su escuela ha estado asociado a conductas disolutas y decadencia moral, a simplicidad intelectual y a fechoría filosófica. Si uno tiene en cuenta, como hasta ahora nosotros, que el cristianismo ha sido la columna vertebral del desarrollo sapiencial de Occidente, tales reproches no pueden ser incomprensibles. Epicuro y su filosofía fueron probablemente durante mucho tiempo, quizás hasta antes del siglo XVII —una época de libertarismo filosófico sin igual—, la *resistencia* más firme y resuelta contra el dogma paulino. En franco contraste con la divinidad paternalista y preocupada, los epicúreos defendían una realidad cuya tendencia natural a la multiplicidad espontánea de pequeñas y grandes existencias nada debía a los designios divinos. El de los epicúreos parecía, a los ojos cristianos, un mundo demencial, caótico y abandonado al libre curso de un “capricho” tanto más enigmático cuanto que no pertenecía a ninguna persona, ni humana ni divina. No se trataba, para los filósofos del Jardín, de ofrecerle a la muerte nuestra vida en prenda para la obtención de otra mejor y eterna, sino de cultivarla a través de la alegría, el límpido desengaño, la serenidad y el lúcido reconocimiento de lo real. Si para San Pablo, tal y como lo afirmó en su epístola a los romanos, la muerte era el salario del pecado, para Epicuro ella en nada nos concierne, siendo como lo es, de hecho, el límite de esa nuestra única existencia, y, por lo tanto, una pura *nada*.

Desde la «positividad» ontológica en la que se mueve el epicureísmo, algo bastante claro es que la nada, en nada nos atañe. Este es un punto crucial, ya que, para los cristianos, la «trascendencia» y la «negatividad» —es decir: el «no-ser»— se habían convertido, bajo las figuras de la *muerte* y el *origen* del mundo, en un aspecto central de la cosmovisión occidental. El atomismo epicúreo, por otro lado, niega rotundamente que la «negatividad» pueda tener alguna clase de papel, aun si mínimo, en la constitución de las cosas y su orden. Ya Hegel había sabido ver, con bastante acierto, que la atomística griega y epicúrea rechazaba la noción de «creación» o mantenimiento del universo por parte de un agente extraño o exterior a aquel. “La atomística es la primera filosofía que libera a la investigación

natural del deber de buscar un fundamento al universo.”³³³ Es el primer esfuerzo filosófico por pensar un *universo espontáneo*, un mundo que no encontraría su *fuerza de composición* en la Idea del Bien y un Demiurgo Hacedor, el Motor Inmóvil o un Logos inmanente, sino única y exclusivamente en su *potencia intrínseca de generación inercial*, un mundo que, ya desde siempre y para siempre, es pura potencia de producción. Por eso es que la ontología epicúrea es un atomismo, es decir: una *física*, un saber de la *physis* en su acepción más rigurosa, como *tendencia al crecimiento*. De hecho, la ontología de Epicuro no es compatible ni siquiera con los relatos de Hesíodo en su *Teogonía*, que hacían surgir a las distintas divinidades del seno del Caos; no es compatible, decimos, porque para Epicuro no existen ningún estado *primigenio* de Caos del que se derivaría, por medio de un principio organizador cualquiera, un Cosmos, a la manera en que Anaxágoras hacía intervenir el *noûs* en su sistema cosmogónico. En el sistema epicúreo nada de esto tiene sentido, porque su universo es uno que está ya desde siempre en constante organización, *en tránsito* hacia infinitas organizaciones antes de cuya formación y consolidación (temporal), no existen. En su física, el atomismo no necesita apelar a ninguna *teleología*, porque los átomos y el vacío bastan por sí solos para producir todo lo que hay.

Desafortunadamente, y como es bien sabido, de Epicuro han sobrevivido pocos documentos, y ello a pesar de haber escrito una extensa obra, según reconstrucciones historiográficas.³³⁴ Con todo, el lugar donde el sistema epicúreo puede explorarse es, definitivamente, el célebre poema didáctico de Lucrecio, su *De rerum natura*. No nos parece que haya en Lucrecio una doctrina que difiera de la expuesta por Epicuro en los textos conservados, sino que, por el contrario, encontramos más bien amplios desarrollos de temas que en las cartas y fragmentos del griego apenas están esbozados. No pretendemos, desde luego, una lectura de conjunto de la obra, puesto que ello exigiría por sí mismo una extensísima tarea³³⁵; aquí nos interesa tan sólo seguir las principales configuraciones del

³³³ Georg Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. por. Wenceslao Roces (México: FCE, 1955), 283

³³⁴ Cfr. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. por Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2007), 511-571 [Libro X]

³³⁵ Para una lectura de conjunto de la obra de Lucrecio, cfr. Ángel J. Cappelletti, *Lucrecio. La filosofía como liberación* (Caracas: Monte Ávila, 1987)

materialismo “atomístico”, con el objeto de continuar construyendo los vectores del materialismo del azar, apenas esbozado en el apartado anterior.

Es altamente significativo, en este respecto, que Lucrecio comience su *De rerum natura* con una invocación a Venus, la nutricia, no sólo por la terrorífica imagen de la peste de Atenas con que finaliza la obra, sino porque el poema, como conjunto, parece en efecto tener por objeto a la *Natura* en tanto Naturaleza generadora y nutricia, tanto más bella cuanto más autónoma. El poema es, por sí mismo y con independencia de su contenido, una obra de arte. El contenido, sin embargo, no se opone a la belleza del formato. El objetivo del poema —y esto es uno de los sellos distintivos del epicureísmo— es llevar a cabo una exposición global del *conocimiento de la realidad* que tendrá, de manera inmediata y por sí misma, un efecto *ético*. Como en la *Ética* de Spinoza, en el poema de Lucrecio la ontología *da lugar*, en sí misma, a una *ética*, se depende de aquella con suma naturalidad, y de ninguna manera podría ser tratada aparte. El saber de lo real es también, y con soltura, un *saber vivir*. Esto es interesante, porque para el materialismo del azar la ética es justamente eso, saber *cómo son las cosas* para también saber, en ese mismo movimiento, qué *puedo ser*. Precisamente por eso, lo que se propone exponer el romano es “el conocimiento de lo que puede nacer y de lo que no, las leyes [ratione], en fin, que a cada cosa delimitan su poder”.³³⁶ Efectivamente, no vemos en la Naturaleza, como en las narrativas de Ovidio, que las cosas y los seres muten unos en otros sin orden ni concierto. El término *ratione* alude de hecho a la *proporción*, a la *ración* que corresponde a cada cosa, según su disposición y de acuerdo con el lugar que ocupe en la trama del mundo.

Ahora bien, este conocimiento, en Lucrecio, tiene un objetivo ético aún más específico: destruir la *superstición*. De hecho, el romano no duda en identificar a esta con la *religión*, madre de los peores crímenes y las más atroces impiedades. La fuente de la superstición, y por lo tanto, de toda religión, es el *miedo (timore)*, la pasión por excelencia, el afecto más nocivo de entre todos aquellos que los seres humanos pueden padecer. Su presencia enturbia la mente y trastorna la conducta, alimentados por lo general con los

³³⁶ Lucrecio, *De la naturaleza*, trad. por Eduard Valentí Fiol (Barcelona: Acantilado, 2012), I, vv. 75-77. Hemos colocado entre corchetes, cuando lo hemos considerado necesario, el texto original en latín. Para algunos pasajes de difícil interpretación, hemos consultado también la traducción de Francisco Socas. Cfr. Lucrecio, *La naturaleza*, trad. por Francisco Socas (Madrid: Gredos, 2003)

terrores de ultratumba. La filosofía materialista es, por tanto, y en primer término, una conjura del *miedo* y la *superstición*, precisamente los dos ejes sobre los cuales el cristianismo encontró aliados invaluable.

La base cosmológica y netamente atomística del poema sigue de cerca los principios estipulados por Epicuro en su *Carta a Heródoto*.³³⁷ El firme principio sobre el que se asienta la física epicúrea es que “nada nace de lo que no existe”.³³⁸ Este axioma, como hemos tenido oportunidad de observar, es la piedra angular del *inmanentismo*, porque significa, en primer lugar, que *lo que hay basta para producir todo lo que puede llegar a existir*. De hecho, de ese principio Epicuro deduce, precisamente, que el universo es y será siempre igual, porque, al no haber nada fuera de él, nada, por tanto, puede obligarle a mutar.³³⁹ No hay ninguna cosa fuera del mundo que pueda intervenir sobre él, y con ello, Epicuro expulsa cualquier resto de trascendencia que pudiera aún colarse en el sistema, bajo la forma que fuere. El griego no está diciendo, claro está, que en el universo no se produzcan mutaciones y transformaciones continuas, pero ahí reside en efecto la cuestión: las mutaciones tienen lugar *en* el universo, pero *el* universo en sí mismo no puede mutar, ya que ello significaría salir de sí o que algo externo produjese un cambio en él. Esa era la objeción de Hegel: ¿cómo pensar el *devenir* si «lo-que-es» no puede salir a perderse en *lo otro de sí*? Una objeción, por cierto, prácticamente igual a la que lanzará contra Spinoza, como habremos de ver. Para Epicuro, lo que hay son «cuerpos» y «espacio» (*to kenón*), y de los primeros los hay que son *compuestos*, y los hay que son elementos a partir de los cuales estos se han formado. Estos últimos, los «elementos primeros» (*physeis*), son indivisibles (*átoma*) e inmutables, compactos e indestructibles. En este respecto, encontramos muy inapropiado el término «átomo» para referirse a estos elementos, pues la palabra posee resonancias modernas, lo que ya en principio dificulta su abordaje; además, si bien es cierto que Epicuro predica de ellos el ser “compactos”, encontramos erróneo pensarlos a la manera de “partículas” o “esferas” de extensión mínima,

³³⁷ Epicuro, «Carta a Heródoto» incluido en *Obras*, trad. por Montserrat Jufresa (Barcelona: Altaya, 1994), 7-36

³³⁸ Epicuro, «Carta a Heródoto», 9 [38]

³³⁹ “De modo semejante, el universo ha sido siempre tal como ahora es, y siempre será igual, puesto que nada hay en que pueda transformarse, ya que más allá del universo no existe nada que, penetrando en él, sea capaz de producir un cambio” en Epicuro, «Carta a Heródoto», 10 [39]

de donde, suponemos, han partido gran cantidad de prejuicios que asimilan el materialismo a una suerte de reduccionismo «corporeísta». Es de suma importancia tener en cuenta que, tal y como Epicuro los describe, estos elementos no parecen tener propiedades físicas, al menos no si por ello entendemos propiedades o características materiales en el sentido más laxo de la palabra. Lo que conduce a Epicuro a postular la existencia de los elementos primeros, es precisamente la necesidad de respetar el *principio de inmanencia*, postulado con el axioma según el cual lo que no existe no puede dar cuenta de lo que es. Es necesario *suponer* los elementos primeros porque, de no hacerlo, sería necesario apelar al «no-ser» para dar cuenta de las mutaciones, y, en consecuencia, admitir la necesidad de formaciones trascendentes que intervengan en el universo. Estos «elementos», en consecuencia, son el producto de un esfuerzo filosófico sumamente consecuente, que consiste en otorgarle a la *physis*, y sólo a ella, el poder de dar cuenta de sí. Lucrecio, por su parte, les llama de distintas formas: elementos primeros (*rerum primordia*), cuerpos genitales (*genitalia corpora*), semillas de las cosas (*semina rerum*) y principios de los cuerpos (*corpora prima*).³⁴⁰ Puntualicemos de inmediato que el esquema no puede pensarse al modo de un dualismo, ya que no hay cuerpos, por un lado, y espacio o vacío, por el otro: en el materialismo antiguo, el espacio en sí mismo, la extensión, es una propiedad inmanente de los cuerpos. Por eso es que, en sentido estricto, en el sistema epicúreo no existe el «vacío» en el sentido de la «nada», del «no-ser»: la «negatividad» no tiene cabida en esta *ontología pura*. Sin intervenciones del exterior, basta con que el espacio sea infinito, así como los números de los átomos, pero que sus formas no: sólo las formas son finitas, aun si “incalculables”.³⁴¹ Este movimiento atómico, añade Epicuro, no tiene comienzo: es *eterno*. Siempre *hay ya* el movimiento de los elementos, sus choques constantes y sus conglomerados que dan lugar a la emergencia de toda la entera y portentosa prodigalidad que se nos aparece diariamente.

El valor de la ontología epicúrea radica, pues, en ser un sistema coherente y plenamente articulado cuya *estrategia* consiste en ser una radicalización del *principio de inmanencia* y un rechazo intransigente de cualquier clase de orden o intervención de la Trascendencia, sin importar sus formatos. Que no haya sino cuerpos (simples o compuestos) en un espacio infinito significa, entre otros efectos, que los procesos de nacimiento y muerte,

³⁴⁰ Lucrecio, *De la naturaleza...*, I, vv. 53-61

³⁴¹ Epicuro, «Carta a Heródoto», 12 [42-43]

aparición y desaparición, mutación y variación, deberán tener lugar dentro del mundo y no depender jamás de principios extrínsecos. Lucrecio señala con acierto en su poema que en el mundo las cosas no se producen aleatoriamente, sino que aparecen y desaparecen según cierta y determinada forma. No vemos que cualquier cosa emerja de cualquier otra, que los hombres nazcan del mar o las aves del cielo.³⁴² Ahora bien, la aparición de esa legaliformidad, esa *ratione*, no es a su vez fruto de un orden previo. Hay necesidad, pero el hecho de que haya cierta necesidad no depende de ninguna, sino del concurso *aleatorio* de los elementos primeros. Dado que los elementos primeros son infinitos en número, pero limitados (aun si incalculables) en sus formas (junto al peso y el tamaño)³⁴³, el número de combinaciones posibles está limitado también, y esto es en parte lo que impide que las cosas ocurran de manera *arbitraria*, fenómeno que tanto Epicuro como Lucrecio niegan rotundamente, distinguiéndolo del *azar* constitutivo y constituyente. Si el número de formas de los átomos fuese efectivamente infinito, al igual que su número, “todo podría producirlo todo [omnes omnia possent]”.³⁴⁴ El movimiento atómico, en virtud del principio de la espontaneidad y del azar, produce ciertas combinaciones al mismo tiempo que excluye otras. Lucrecio lo explica así:

“No debe pensarse, sin embargo, que todos los átomos puedan combinarse de cualquier manera; pues entonces verías nacer por todas partes engendros monstruosos: seres mitad hombres mitad fieras, altos ramajes naciendo de un cuerpo vivo, miembros de animales terrestres a un cuerpo marino”.³⁴⁵

El azar y la espontaneidad, como ya había dicho Demócrito, todo lo pueden, incluso y por sobre todo la producción de legaliformidad. Aquí, el *principio de subjetividad* está total y completamente desterrado. “El mismo principio pone límites a todos los seres [eadem ratio res terminat omnis]”.³⁴⁶ No es que el sistema se limite a sí mismo —algo que implicaría un carácter primario y no derivado para la inteligencia—, sino que el conjunto de las cosas, o

³⁴² Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, I, vv. 159-173

³⁴³ Para todos los detalles de la doctrina atomística, cfr. Epicuro, «Carta a Heródoto», 18-24 [54-62] y Lucrecio, *De la naturaleza...*, I, vv. 599-634 y II, vv. 333-568

³⁴⁴ Lucrecio, *De la naturaleza...*, I, vv. 159-173

³⁴⁵ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 700-705

³⁴⁶ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 719

mejor dicho, los conjuntos y los conglomerados en que consisten las cosas, espontáneamente y por la sola potencia del azar, producen su propia legaliformidad, su *ratio* —finita y temporal, nunca eterna y de una vez para siempre— característica y distintiva. Es menester tener en cuenta que el vocablo *ratio* tiene además esa acepción, de *proporción* y *medida*, algo que da un muy buen indicio de lo que el romano está tratando de decir. Lucrecio utiliza pocas veces el término ley (*lex*), por lo que esa legaliformidad debe entenderse como tal, como *límites* y *alcances intrínsecos* de una cosa o un conjunto de cosas, nunca como una ley impuesta desde el exterior, así fuera el propio azar quien lo hiciera.

La gran máquina del mundo *opera desde la eternidad*, y su motor es la inercia de su propia producción, la *espontaneidad interna*. La importancia del concepto de *parénklesis* (supuestamente) introducido por Epicuro, e innovando con ello el atomismo democriteano, y desarrollado todavía más por Lucrecio bajo el término *clinamen*, resultará mucho más clara si tenemos en cuenta su ubicación precisa en el sistema. Por de pronto, ya es bastante innovador el hecho de que, para estos filósofos, en la *Physis* o *Natura* “no hay más tejedor que el azar de la materia semoviente”.³⁴⁷ Lo único necesario, son los encuentros (*concursum*) y los lazos y conexiones (*conexus*), que, en sus infinitos movimientos, producen todas las combinaciones de las cosas (*concilium rerum*) y todos los cuerpos compuestos (*concilium*). En cierto sentido, cabe pensar que la ontología materialista de Epicuro y Lucrecio es menos un sistema explicativo de la naturaleza que un aparato de *neutralización de todos los sistemas explicativos*, es decir, de todo sistema que apele a principios extrínsecos (es decir, trascendentes) para describir al mundo. En este contexto, y después de una disquisición sobre el infinito, aparece en el *De rerum natura* uno de sus más significativos pasajes:

“Pues, ciertamente, los átomos [primordia rerum] no se colocaron de propósito y con sagaz inteligencia [sagaci mente] en el orden en que está cada uno, ni pactaron entre sí cómo debían moverse; pero como son innumerables y han sufrido mil cambios a través del todo, maltratados por choques desde la eternidad, van ensayando toda suerte de combinaciones y movimientos, hasta que llegan por fin a disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo”.³⁴⁸

³⁴⁷ Carlos García Gual, *Epicuro* (Madrid: Alianza, 2013), 141

³⁴⁸ Lucrecio, *De la naturaleza...*, I, vv. 1021-1028

La idea aquí desarrollada no fue sólo escandalosa para los cristianos, sino además inaceptable para platónicos, peripatéticos y estoicos. Platón, en lo que respecta a la génesis del Cosmos físico, apelaba a la necesidad de un agente capaz de organizarlo y ponerlo en marcha. Si bien el reino de las Formas no lo necesitaba —debido, desde luego, a sus propiedades elementales, como la inmutabilidad y la eternidad—, en el caso de la *physis*, no bastaba con un principio interno de organización. En el *Timeo*, el fundador de la Academia había dejado en claro su posición: las Formas (*eîdos*) son el modelo *conforme al cual* el mundo natural es organizado. Platón admitió la eternidad de la materia, pero no le dotó de poder para organizarse. Sólo el demiurgo, orientado por las Ideas, ordenó de la mejor manera posible todo lo que es. Desde luego, este demiurgo es menos un *creador* que un *constructor* del Cosmos, pues así como el hacedor de una obra tiene siempre su alma dirigida hacia la Belleza como modelo que guía su acción, el Hacedor contempla en todo momento la Belleza y el Bien incommutables durante el proceso de distribución y ensamblaje de la «materia» indeterminada. El reino de las Formas no depende de él, le preexiste, pero su sola existencia no basta para explicar y producir el universo.³⁴⁹ Aristóteles, por su parte, y a pesar de haberse rehusado a mantener el dualismo platónico entre el reino natural y el reino de las Formas, mantuvo sin embargo un principio extrínseco al reino natural bajo el marco de su ontología *teleológica*.³⁵⁰ La clave para comprender esta cuestión está en la teoría de las «causas» del estagirita. La génesis de todo lo que existe puede tener por causa a la naturaleza (*physis*), en cuyo caso su «principio» —es decir, su esencia, o sea: su finalidad— será intrínseco; también puede serlo el arte (*téchné*), y por tanto su principio será extrínseco; por último, puede darse también el caso de que algunas cosas tengan por causa al *azar* (*autómaton*). Dentro del primer género de cosas, las producidas por causas naturales, se encuentran los cuerpos simples (tierra, fuego, aire y agua), las plantas, los animales y sus partes, que se distinguen de las que son obras del arte (*téchné*) por poseer un principio interno de movimiento y reposo, es decir, por su tendencia natural al cambio. Las otras, en cambio, como una cama o las vestimentas, no tienen en sí mismas esta tendencia. La *physis* es, en consecuencia, un *principio intrínseco de*

³⁴⁹ Cfr. Platón, «Timeo» incluido en *Diálogos VI*, trad. por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisis (Madrid: Gredos, 1997), 27d-31b

³⁵⁰ Para algunas de los siguientes desarrollos, hemos consultado: Marcelino Rodríguez Donís, «Azar y finalidad en Aristóteles y Epicuro», *Thémata. Revista de Filosofía*. N.º 18 (1997): 55-74

movilidad.³⁵¹ Esta consideración parecería no tener, al menos en principio, un conflicto con las teorías atomísticas. El problema, no obstante, es que Aristóteles concibe dicho principio como una tendencia al desarrollo de la esencia de una sustancia específica, lo que significa que está siempre orientada hacia una *finalidad* que le antecede, en potencia. El principio consiste, pues, en que el *fin* se actualice. Tan importante es esto, que Aristóteles llega a hacer una aseveración de suma importancia:

“Es, pues, evidente que en las cosas naturales lo necesario es lo que llamamos materia y sus movimientos. El físico ha de establecer ambas causas, pero sobre todo *la causa final*, ya que *ésta es causa de la materia y no la materia del fin*. El fin es aquello para lo cual, y el principio de la definición y del concepto, como en el caso de los productos artificiales.”³⁵²

El *fin antecede a la materia* precisamente por ser *la causa (aition)* por excelencia. Cuando Aristóteles, al comienzo del libro segundo, decía que el azar podía llegar a ser causa de algo, en realidad no lo dice en sentido estricto. El azar no puede ser nunca una causa, porque la causa, si realmente lo es, existe por su finalidad, por su capacidad de hacer que las cosas obren conforme a un fin. La suerte (*tyché*) y la casualidad o azar (*autómaton*) sólo llegan a ser causas por *accidente* y *de accidentes (symbebekós)*, jamás de sustancias (*ousía*). El azar es un accidente o falla respecto de las causas naturales, y la suerte o casualidad es sólo una “pseudo-causa” de fenómenos en los que está involucrada la deliberación y el arte (*techné*), como cuando alguien va a una plaza (acto deliberativo) y por casualidad se encuentra con una persona que conoce. Sin embargo, y siempre según Aristóteles, sólo se puede hablar de la suerte y del azar como causas en un sentido muy impropio.³⁵³ Pues, si en efecto, hay cosas que parecen tener por causa al azar, lo cierto es que “en sentido estricto la suerte (*tyché*) no es causa de nada”.³⁵⁴ No son causa de nada porque ni la suerte ni el azar explican nada, y *no explican nada porque no dicen para qué o con qué fin se ha producido algo*. “Le sucede a Aristóteles lo mismo que a Platón: el azar le da vértigo”.³⁵⁵ La naturaleza actúa conforme a

³⁵¹ Cfr. Aristóteles, *Física*, trad. por Guillermo R. de Echandía (Madrid: Gredos, 1995), II, 192b

³⁵² Aristóteles, *Física...*, II, 200a, 32-35. El subrayado es nuestro.

³⁵³ Cfr. Aristóteles, *Física...*, II, 195b-196b

³⁵⁴ Aristóteles, *Física...*, II, 197a, 13-14

³⁵⁵ Rodríguez Donís, «Azar y finalidad en Aristóteles y Epicuro», 59

fines, y, en consecuencia, el azar es sólo excepción, fallo, accidente, fenómeno marginal. Es por eso que la Causa de todo lo real, es decir, el Motor Inmóvil, no es una causa eficiente, a pesar de ser la causa por excelencia del movimiento cósmico; es *causa final* del universo porque los movimientos sublunares y supralunares tienden (interminablemente) hacia la imitación del movimiento perfecto. El Primer Motor, *acto puro*, mueve siendo él mismo inmóvil; el movimiento local es producido por el circular. Pero el acto puro no se mueve, produce movimiento, pero no a la manera de una causa eficiente, sino como *causa final*.³⁵⁶

En el caso de los estoicos, lo que resultaba inaceptable era que la inteligencia no precediera el orden de las cosas, y que, por lo tanto, no hubiese una garantía de racionalidad para la totalidad del cosmos. El *Logos* estoico, si bien es inmanente —a diferencia de lo que pasaría después de su apropiación por parte de los padres de la Iglesia—, no deja de ser una garantía de «bondad» y ordenamiento «racional» de los acontecimientos. Séneca, por caso, en su *De la providencia*, se propuso nada más ni nada menos que defender la causa de los dioses.³⁵⁷ Lo interesante del texto es que su propósito no es demostrar que existe una *Providencia*, ya que eso se da por sentado, sino de explicar cómo debe uno comportarse una vez sabido que nada ocurre al azar y sin previa disposición de racionalidad en el orden eterno de las cosas. El texto, supuestamente dirigido a Lucilio, señala en efecto que el problema de este no es dudar de la Providencia, sino quejarse de ella. En este contexto, Séneca declara: “No soy coaccionado, nada sufro a la fuerza, ni Dios ha de mandarme, sino que me conformo con su voluntad, tanto más cuanto que sé que todas las cosas transcurren conforme a una ley cierta y dictada eternamente.”³⁵⁸ Séneca no duda que hubo un ordenamiento *previo*, pensado y razonado con bondad y templanza, antes de que la rueda de los acontecimientos fuese echada a andar. En la *Consolación a su madre Helvia*, aparece esto con total contundencia. Sobre la «naturaleza universal», dice Séneca lo siguiente:

“Créeme que fue dispuesto por aquel que formara el universo, ya sea Dios dueño de todo, ya la razón incorpórea, artífice de tan grandes obras, ya el espíritu divino

³⁵⁶ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994), XII, 1072a-1072b

³⁵⁷ Cfr. Séneca, «De la providencia» incluido en *Tratados morales II*, trad. por José M. Gallegos Rocafull (México: UNAM, 1946), 236 [I, 1]

³⁵⁸ Séneca, «De la providencia», 259 [V, 6]

difundido con igual intensidad por las cosas grandes y pequeñas, ya el hado y la serie inmutable de causas trabadas entre sí.”³⁵⁹

De lo que no se puede dudar, según Séneca, es de que la Naturaleza fue conformada tal y como es por una Deidad, y, por lo tanto, y de algún modo, diseñada.

El emperador Marco Aurelio, por su parte, dejó también algunos testimonios de suma importancia para la adecuada ponderación de esta cuestión. Fiel a las doctrinas estoicas, se exhorta a sí mismo —nada indica que las *Meditaciones* hayan sido escritas para lectores— a no dejar de lado el hecho de que ahí donde encontramos determinación y causalidad, no es la simple «necesidad» la que actúa, sino una “combinación racional” de los fenómenos cósmicos y humanos.³⁶⁰ Y si no basta la mera necesidad del ordenamiento causal observable, es porque se requiere una garantía de *sentido* para soportar las penas y los sufrimientos a los que constantemente se ven sometidos los seres humanos:

“Barullo, entrelazamiento y dispersión, o bien unión, orden y previsión. Si efectivamente es lo primero, ¿por qué deseo demorar mi estancia en una azarosa mezcla y confusión tal? ¿Y por qué va a importarme otra cosa que no sea saber cómo «convertirme un día en tierra»? ¿Y por qué turbarme? Pues la dispersión me alcanzará, haga lo que haga. Y si es lo segundo, venero, persisto y confío en el que gobierna.”³⁶¹

O el mundo está bien trabado, ordenado y previsto por un gobernador sensato, o lo mejor es encontrar la manera de salir cuanto antes de esta casa de locos. Marco Aurelio parece por de pronto mostrar los síntomas característicos de la futura religión triunfante, un pesimismo y un debilitamiento del ánimo que necesita ser constantemente reforzado por la idea de un universo regido por una razón bondadosa. Desde luego, es imperativo cuidar los detalles; el emperador, fiel al espíritu pagano, no llega al extremo de creer que la organización cósmica, aun si racional y bondadosa, tiene por fin a los seres humanos y su beneplácito. Su visión es mucho más clara y bastante menos apasionada. Le basta con saber que la vida de los mortales, sometida al cambio y a esa su irreparable constitución finita, tiene un papel, aun si

³⁵⁹ Séneca, «Consolación a su madre Helvia» incluido en *Consolaciones*, trad. por José M. Gallegos Rocafull (México: UNAM, 1948), 227 [VIII, 3]

³⁶⁰ Marco Aurelio, *Meditaciones*, trad. por Ramón Bach Pellicer (Madrid: Gredos, 1977), 92 [IV, 45]

³⁶¹ Marco Aurelio, *Meditaciones...*, 114, [VI, 10]

insignificante, en la gran trama cósmica, una trama que, si es racional y ordenada, persigue un fin y un beneficio, sólo que ese fin poco o nada tiene que ver con los asuntos humanos. Marco Aurelio percibe una «economía cósmica» en la que encuentra refugio como simple *partícipe, nunca como su parte central*. Es suficiente, entonces, con saber que la Razón que gobierna al Todo material “no tiene en sí ningún motivo para hacer mal, pues no tiene maldad, y ni hace mal alguno.”³⁶² Lo que importa es haya un Orden regido por la Razón y el Bien, incluso si ello significa, para los mortales, ser tan sólo piezas de un plan que les rebasa. No deja de ser interesante el modo en que el pensamiento pagano parece estar, de alguna manera, constantemente evitando cualquier caída en un antropocentrismo desmesurado, siempre abierto hacia aquella *exterioridad cósmica* en la que los hombres son partes y nunca, ni por asomo, causas o fines. Los estoicos, repudiando toda suerte de reivindicaciones narcisistas o búsquedas ansiosas de salvación, se contentan con seguir el precepto de Epicteto: “No trates que las cosas que ocurren ocurran como tú quieres; quiere, más bien, que las cosas que ocurren sean como son, y la vida transcurrirá con tranquilidad”.³⁶³

Lucrecio, en su poema, arremete con dureza contra la futura teología cristiana: “el mundo no ha sido creado para nosotros por obra divina.”³⁶⁴ Es muy interesante que sea precisamente en este contexto, en la refutación del antropocentrismo y el intervencionismo teológicos que el romano haga salir a escena al *clinamen*. Los átomos, cayendo en línea vertical en virtud de su propio peso en el espacio infinito, tienden naturalmente, “en un momento indeterminado y en un lugar indeterminado [incerto tempore ferme incertisque locis spatio]”³⁶⁵, a *desviarse* de su trayectoria inicial, lo mínimo indispensable para poder decir que efectivamente se han movido. Es interesante, decimos, porque Lucrecio otorga al fenómeno de la declinación, es decir, al principio mismo de la *espontaneidad* natural, un lugar central en su obra, ya que provee las herramientas conceptuales necesarias para pensar un mundo que funcione por sí solo sin intervenciones de ningún tipo. Lucrecio conserva firme la primera deducción de la *Carta a Heródoto*:

³⁶² Marco Aurelio, *Meditaciones...*, 113, [VI, 1]

³⁶³ Epicteto, *Enquiridión*, trad. por Agustín López y María Tabuyo (Palma: José J. de Olañeta Editor, 2016) 30-31 [VIII]

³⁶⁴ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 180-181

³⁶⁵ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 218-219

“Y ninguna fuerza puede modificar la suma de las cosas: pues no hay lugar alguno, fuera del universo, a donde pueda escapar ningún género de materia, ni de donde pueda surgir una fuerza que irrumpa en el universo para alterar la Naturaleza entera y trastornar sus movimientos.”³⁶⁶

Sería absurdo pensar, o más bien imaginar o fabular, que algo exterior a la “suma de las sumas” pudiese intervenir en ella, ya que eso implicaría la existencia de una fuerza o un poder que se caracterizaría por no pertenecer a la existencia. No deja de ser irónico que lo que a los epicúreos parecía un evidente disparate terminase convirtiéndose en el fundamento de la religión moderna y su filosofía. Lucrecio (como Epicuro antes que él), recusa además la anterioridad de toda actividad subjetiva respecto de lo real y su potencia constituyente inercial. Los «elementos primeros» y sus movimientos y conglomerados carecen de todos los atributos imaginables, en especial los de la sensibilidad y la inteligencia.³⁶⁷ Estamos, pues, en presencia del más absoluto y consecuente materialismo antiguo. Si bien la producción natural y su conjunto absoluto, la *Natura*, puede albergar en su seno la sensibilidad y la inteligencia, no se puede predicar de ella, como totalidad, ni la sensación ni el pensamiento: “la naturaleza produce la vida, pero no vive; es pensable (racional), pero no piensa.”³⁶⁸ No se precisa, como sí lo necesitó la religión cristiana y la filosofía moderna triunfante, que la subjetividad anteceda a los procesos de producción de lo real, ya que “los mismos átomos [semina rerum], “chocando entre sí espontáneamente y al azar [sponte sua forte]”³⁶⁹, después de atravesar encuentros casuales estériles, terminan en algún momento por acomodarse, según las combinatorias propicias, para formar todo lo que vemos a nuestro alrededor, desde el más diminuto de los granos de arena hasta las más lejanas galaxias y todas aquellas maravillas que el telescopio espacial Hubble recién ha comenzado a mostrarnos. El gran pensamiento del materialismo aparece aquí con toda su fuerza y todas sus consecuencias:

“No es el pensamiento lo que gobierna la naturaleza, sino la naturaleza la que produce (localmente, provisionalmente, múltiplemente) el pensamiento. No es la mente la que crea o gobierna la materia, sino la materia la que produce la vida,

³⁶⁶ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 303-307

³⁶⁷ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 842-885

³⁶⁸ André Comte-Sponville, *Lucrecio. La miel y la absenta*, trad. por Jordi Terré (Barcelona: Paidós, 2009), 86

³⁶⁹ Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 1058-1059

que a su vez, en determinadas situaciones, engendra seres dotados de capacidad mental (los animales, los hombres y los dioses).”³⁷⁰

En este punto, el trayecto comienza a volverse un tanto vertiginoso, porque Lucrecio no se limita a admitir la existencia de este conjunto en particular y su legalidad específica —nuestro universo— sino más bien, y más consecuentemente, una *infinitud* de conjuntos o mundos. Esto significa, en principio, que aquel conglomerado, así como sus proporciones y alcances intrínsecos, producido en virtud de las ciegas fuerzas de lo aleatorio, perecerá en razón de las mismas. El mundo no es eterno, lo que es eterno, es la producción de los mundos y sus incesantes permutaciones en otros. Lo que muy inadecuadamente llamamos “leyes naturales”, son en realidad, pues, productos temporalmente estables de proporcionalidad y limitación a los que nosotros asignamos el muy antropomorfizante rótulo de “ley”. Esta *ratio* específica, fruto del azar, perecerá cuando su singular combinatoria atómica alcance el límite interno que lo devolverá al seno de los encuentros aleatorios. No es que retorne a alguna suerte de “estado primigenio”; sencillamente, se descompone y se disgrega en sus partes constitutivas elementales, que volverán a circular en el espacio infinito y los perpetuos choques hasta que, por gracia de la fortuna, vuelva a emerger otro conjunto con otra combinatoria. Por eso es tan importante distinguir entre los distintos universos o mundos, y la «suma de las sumas» o «universo de los universos» (*summarum summa*), pues sólo de este último se puede predicar la indestructibilidad y la eternidad.³⁷¹ En este sentido encontramos muy valiosos los apuntes que hiciera Deleuze sobre la preeminencia de las «partes» respecto de los «conjuntos» en el materialismo de Lucrecio. Si de algo da cuenta el *De rerum natura*, de principio a fin, es del hecho (inaudito) de que toda cosa en la naturaleza es *compuesta*, que no existen «entes simples», que lo que hay es siempre ya una *composición de composiciones*, y, por tanto, que “la Naturaleza como producción de lo diverso no puede ser más que una suma infinita, es decir, una suma que no totalice sus propios elementos. No hay combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez, no hay mundo único o universo total.”³⁷² Y es por eso que la expresión *summarum summa* es tan

³⁷⁰ Comte-Sponville, *Lucrecio...*, 96

³⁷¹ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, V, vv. 361

³⁷² Gilles Deleuze, «Lucrecio y el simulacro» incluido en *Lógica del sentido*, trad. por Miguel Morey (Barcelona: Paidós, 2005), 309-310

significativa: pone de relieve el hecho de que la suma de los compuestos *no deja de ser ella misma una «suma»*, o sea, una multiplicidad irreductible a una unidad o a un principio unificador, cualquiera fuese su naturaleza.

Es claro, entonces, que para Lucrecio no sólo es imposible la intervención divina, sino además innecesaria. La *natura* puede por sí sola todo lo que se puede, y no necesita nunca recurrir a principios, tendencias, fuerzas o agentes exteriores que sirvan de soporte o auxilio para su propia producción. En este sentido, la concepción que el epicureísmo se hace de la divinidad es sumamente interesante y bastante extraña para una mentalidad occidental como la nuestra. Los dioses son producidos por las mismas fuerzas y procesos naturales y azarosos que dan lugar al resto de los fenómenos cósmicos, y en ese sentido no cuentan con ningún privilegio: están *en* el mundo y *por* el mundo, nunca fuera de él. Epicuro mismo ya había dejado escrito en su *Carta a Meneceo* que la divinidad es “un ser incorruptible y dichoso”, y no se preocupa nunca por los asuntos humanos.³⁷³ Son dioses felices, y por lo tanto, indiferentes al mundo humano. Quizás sólo un dios demasiado humano, demasiado sujeto a pasiones típicamente mortales como el odio, el rencor y la venganza, podría convertirse en una divinidad concernida y abocada a los intereses humanos. La idea de la divinidad epicúrea es tan distinta del de la tradición judeo-cristiana, que Lucrecio se pregunta con auténtico estupor cómo podría alguien, fuese dios o no, “regir la suma del infinito”.³⁷⁴

Parte de lo que motiva esta concepción de la divinidad es la encomienda ética del epicureísmo, que consiste, al menos en su aspecto “negativo”, en despojar al alma humana de las pasiones del *miedo* y la *superstición*, constantemente alimentadas por la religión y sus quimeras. De ahí los constante elogios de Lucrecio a Epicuro, por haber sido quien, a través del conocimiento de la potencia natural, liberó a los hombres de los “terrores del espíritu [animi terrores]”.³⁷⁵ Es urgente, para esta filosofía, extirpar el temor a los horrores de la vida ultra-terrena, temor que no cesa de llenar la vida humana con “el negro color de la muerte”. Si la religión es tan duramente criticada por Lucrecio, es justamente porque ensombrece, disminuye y *melancoliza* la vida y sus goces limpios y puros. Las tormentas de las pasiones

³⁷³ Cfr. Epicuro, «Carta a Meneceo» incluido en *Obras*, trad. por Montserrat Jufresa (Barcelona: Altaya, 1994), 58 [123]

³⁷⁴ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, II, vv. 1095

³⁷⁵ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 16

humanas, en particular las de la *codicia*, la *ambición* y la *envidia* —que ya habían sido un problema político para Aristóteles—, “no en pequeña parte”, dice Lucrecio, “son alimentadas por el temor a la muerte”.³⁷⁶ Tal sería la tríada de pasiones a conjurar, extirpando, de raíz, el miedo a la futura desaparición. Epicuro exhortaba a no temer la muerte, por la sencilla razón de que esta, al ser la detención absoluta de la sensación y la inteligencia, significa también una liberación de los dolores y las penas a que los hombres pueden estar sometidos en vida. “Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensaciones”.³⁷⁷ Es por esta razón que Lucrecio califica de fútiles los lamentos producidos por la idea de la muerte propia. Si alguien se lamenta de lo que pasará consigo mismo después de muerto, ya sea que las bestias desgarran y coman su cuerpo, o que se pudra y sucumba a los efectos de la putrefacción en el sepulcro, es válido pensar, dice Lucrecio, que “algo falso suena en su voz”.³⁷⁸ Y lo que resulta falso, es que esa persona, con su lamento, se duplica a sí misma, se obliga a sobrevivir su propia muerte, pues, de otro modo, ¿quién podría lamentarse de su propio estado después de muerto? Inútil, por tanto, lamentarse de todas las cosas que permanecerán en este mundo, puesto que nada serán ni significarán para quien ya no existe. Toda lamentación por la muerte propia es, según Lucrecio, fruto de la imaginación, del error de *no poder imaginar un mundo sin mi presencia*. Es Narciso quien está detrás de estos lamentos y estos sollozos. Es como cantarse a sí mismo un *réquiem* (imposible) por adelantado. La muerte en nada nos concierne, “y nadie, despertando, se levanta, una vez que le ha alcanzado la fría interrupción de la vida”.³⁷⁹ Para que alguien pueda hacer de su indefectible destino un Mal, necesario es, para ello, que la existencia se le aparezca como dependiendo de su infinitamente valiosa, y a pesar de azarosa, aparición en el mundo. Lucrecio está criticando, un poco por adelantado, al fundamento salvacionista del cristianismo. Imposible huir del fin de la vida, una vez esta ha comenzado:

“El fin de la vida está, en verdad, fijado a los mortales, y nadie se escapa de comparecer ante la muerte. Por lo demás, giramos y permanecemos siempre en

³⁷⁶ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 64

³⁷⁷ Epicuro, «Carta a Meneceo», 59 [124]

³⁷⁸ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 873

³⁷⁹ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 929-930

el mismo círculo, y ningún nuevo placer nos forjaríamos viviendo más tiempo. Pero, mientras nos falta, el bien que deseamos nos parece superior a los demás, conseguido, suspiramos por otro, y la misma sed de vida nos mantiene siempre anhelantes. Dudosa es la suerte que nos traiga la edad venidera, qué nos depare el azar y qué fin nos aguarde. Y tampoco podemos, alargando la vida, robar ni un instante a la muerte, para abreviar quizá el tiempo de nuestro aniquilamiento. Por tanto, puedes vivir tantos siglos cuanto quieras; no por eso la eterna muerte dejará de aguardarte y no durará menos el no ser para éste que hoy dejó la luz de la vida, que para aquél que cayó muchos meses y años atrás.”³⁸⁰

Todo el bien (placer) y todo el mal (dolor), sea físico o espiritual, que un mortal puede llegar a padecer o gozar, son bienes y males *de la vida*, no de la muerte. Epicuro, y junto a él, Lucrecio, inaugura una línea marginal de pensamiento que se opone con firmeza a la tradición *tanatológica* de la filosofía, que, de Platón a Heidegger, pasando por Montaigne y Hegel, hacen de la vida una *preparación para la muerte* —la *meditatio mortis* y el *Sein zum Tode* son aquí muy sintomáticos—, considerando a la vida como algo prometido a la muerte y viniendo de ella. Epicuro, desde una ontología pura, es decir, desde una posición de pura ontología, hace de la vida un *efecto* de la incesante y siempre positiva producción de lo real, *nunca de su negación*. Ningún filósofo, salvo Spinoza y Nietzsche, volverá a inscribirse sobre esta línea y esta defensa no sólo de la vida (accidente aleatorio) sino de la fuerza y la potencia de lo real. Por lo tanto, y “porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos”³⁸¹, la muerte nada es para los vivos, y *en nada nos concierne*. “Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido ya”.³⁸²La «negatividad», la muerte en el corazón de la vida: ahí se afinca el poder del miedo. “Y a veces el temor a morir inspira a los hombres un odio tal a la vida y a la vista de la luz, que con pecho afligido se dan ellos mismos la muerte, olvidándose de que el miedo a ella es la fuente de todas sus

³⁸⁰ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 1078-1094

³⁸¹ Epicuro, «Carta a Meneceo», 59 [125]

³⁸² Epicuro, «Carta a Meneceo», 59-60 [125]

cuítas”.³⁸³Parece, pues, que la trascendencia, cualquier sea la figura bajo la cual se introduzca en la ontología, y por tanto, en la ética —en el arte de vivir— tendrá por consecuencia indefectible una subordinación de toda capacidad de actuar, pensar y sentir a un poder que sólo lo es en la medida en que inhibe la actividad vital. La «mordedura de la nada» —temor, pero también culpa y remordimiento— es una destrucción y un empobrecimiento de la existencia humana. Vivir pendientes de la muerte, como bien sabía Lucrecio, es no vivir en absoluto, pues es estar pendiente del no-ser en lugar de estar abiertos a la generosidad de *lo que hay*. “Pero como siempre deseas lo que no tienes y desprecias lo presente, se te escurrió la vida completa y sin deleite”.³⁸⁴En cierto sentido, cabe comprender la ética epicúrea como una invitación a un modo de existencia basado en la afirmación incondicional de lo real, y en ese sentido, bien puede afirmarse de ella que constituye el primer esfuerzo sistematizado de una *filosofía trágica*. En este respecto, diferimos por completo de la opinión de André Comte-Sponville, que encuentra en Lucrecio un tono pesimista y desencantado, casi extenuado, que sólo busca alivio del dolor y nada tiene que ver con alguna variante del *amor fati* nietzscheano.³⁸⁵Por el contrario, y precisamente por ceñirse con exclusividad y una lúcida serenidad a *lo que es*, y nunca, y bajo ningún motivo, al *no-ser* y los efectos corrosivos de su fabulación en el espíritu humano, el materialismo epicúreo está constantemente *afirmando* lo existente en su más radical *azar* y su extraordinaria *pluralidad* y riqueza.

La afirmación es tal, que Lucrecio no se niega a evadir o sortear problemas arduos, como el de la muerte misma. No es que el epicureísmo descrea de la muerte: sencillamente, no la “ontologiza”, *no le presta el ser*. El poeta romano sabe que el alma —tanto el *animus*, la mente, como el *anima*, la sustancia vital— perecen con la destrucción del cuerpo, y no sólo por estar inextricablemente unido a él, sino sobre todo por estar constituido de la misma materia. Así pues, es natural que, junto al cuerpo, el alma “participe también de la muerte”.³⁸⁶El conjunto o conglomerado de «elementos primigenios» que conforman al cuerpo, la mente y la sustancia vital, pueden, por tanto, disgregarse. Es digno de notar que

³⁸³ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 79-82. Se oye aquí una resonancia de las palabras de Demócrito: “Los hombres, en su huida de la muerte, la persiguen” en V.V.A.A., *Fragmentos presocráticos...*, 303

³⁸⁴ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 957-958

³⁸⁵ Cfr. Comte-Sponville, *Lucrecio...*, 58

³⁸⁶ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 462

Lucrecio dedica bastantes páginas al combate de toda suerte de doctrinas sobre la inmortalidad del alma, y, sobre todo, al lamento que produce la idea de la destrucción de la *identidad personal*. Hay todo un recorrido por los distintos sistemas, tanto filosóficos como religiosos, que otorgan al alma una existencia que puede sobrevivir a la disgregación de las partes del cuerpo. Contra la metempsicosis defendida, entre otros, por Platón, Lucrecio lanza una serie de objeciones interesantes. En primer lugar, si esa doctrina fuese correcta, es decir, si efectivamente las almas migraran de un cuerpo a otro, traspasando así barreras generacionales inauditas, en un ciclo interminable de re-encarnaciones, no se entiende la razón por la cual es imposible recordar esas vidas pasadas. Si se arguye que, tras el abandono del cuerpo por parte del alma, esta sufre una mutación en sus facultades que la deja vacía de contenidos o de memoria, lo cierto es, según declara Lucrecio, que semejante transformación en nada difiere de la muerte, pues si no queda ni un rastro de recuerdo, sólo una pericia retórica nos permite afirmar que se sigue tratando de la misma alma que dejó el cuerpo que habitaba. Es cierto que, al menos en Platón, esto es más complejo, sin embargo, lo que Lucrecio hace es atacar la base de la doctrina.³⁸⁷ Contra el creacionismo, según el cual el alma o las facultades sensitivas serían introducidas en el cuerpo durante o después de su formación, el romano argumenta que todas las propiedades sensitivas, base de las facultades intelectuales superiores, ya están insinuadas en el cuerpo desde su formación, cuando no plenamente presentes. El alma y la sustancia vital deben por tanto nacer y perecer junto con el cuerpo, no al lado o al margen de él, lo que significa que ella también tiene fecha de nacimiento y de muerte.³⁸⁸ Contra el platonismo, Lucrecio defiende que el alma no parece tener nada de divino o estar dotada de fuerzas que contrarresten los embates a que están sometidos, por ejemplo, los cuerpos o el resto de los vivientes. El alma puede padecer, y no por su adherencia al cuerpo, sino en virtud de su propia constitución: puede obsesionarse, paralizarse por el temor, estropearse con el recuerdo y los remordimientos, perder la memoria parcial o totalmente, o sucumbir a la locura y el letargo.³⁸⁹ Es en ese sentido que debe entenderse la afirmación de que el alma está hecha de la misma materia que los cuerpos. Para los “atomistas”, el espíritu no goza de privilegios extra-naturales. Incluso en el supuesto de que los movimientos

³⁸⁷ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 670-678

³⁸⁸ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 679-712

³⁸⁹ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 806-823

aleatorios de los elementos primeros volviesen a parar en una constitución exactamente igual a la que actualmente poseemos, no podremos decir que se trata del mismo individuo, habiéndose rota, como efectivamente lo estará, la continuidad de la conciencia.³⁹⁰

Hay que señalar de inmediato que este asunto debe considerarse desde su aspecto estratégico; no se trata de que el alma sea «corpórea» y por lo tanto un órgano más del cuerpo. Que el espíritu este *compuesto* por «elementos primeros» (*rerum primordia*) significa que no pertenece a ninguna región ontológica distinta o privilegiada que se diferenciaría total o parcialmente del resto de lo real. Ese, como bien percibió Deleuze, es el sentido del materialismo: la *univocidad*. La ontología materialista es intransigente en este respecto.

“Es lo contrario de una providencia. Lo real se impone y basta, sin orden preconcebido, sin proyecto, sin finalidad: sin sujeto ni fin. A eso se le puede llamar azar: no la ausencia de causas, sino su irreductible y desordenada pluralidad; no una contingencia, sino una causalidad múltiple, ciega y discontinua, y, por tanto, aleatoria.”³⁹¹

Ahora bien, es precisamente por esto que Lucrecio no puede de ninguna manera pasar por un pensador de la Historia, aun si bajo el formato propuesto por Comte-Sponville, es decir, como alguien que sencillamente no ignora la dimensión de “mejora” que toda evolución civilizatoria humana supone. No nos imaginamos a Lucrecio preocupado por la paz, la justicia y la democracia³⁹², y no porque fuese un defensor de la guerra, la discordia y la tiranía. Simplemente, Lucrecio no pertenece a una época que pudiera pensar en esos términos. Por otra parte, la idea de un “materialismo histórico” es, como bien apuntó en algún lugar Clément Rosset, una contradicción en los términos: “El materialismo es la negación de la historia y de los acontecimientos —razón por la cual la expresión «materialismo histórico» es una *contradictio in terminis*”.³⁹³ Y en efecto, si lo real es *unívoco*, es imposible que tengan lugar «acontecimientos», en el sentido que las filosofías de la historia otorgan al término: como un suceso que modifica la naturaleza íntima de las cosas o los asuntos humanos. En un pasaje crucial del *De rerum natura*, Lucrecio da voz a la Naturaleza y canta lo que ella

³⁹⁰ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 847-851

³⁹¹ Comte-Sponville, *Lucrecio...*, 122

³⁹² Cfr. Comte-Sponville, *Lucrecio...*, 130

³⁹³ Clément Rosset, *El objeto singular*, trad. por Santiago Espinosa (Madrid: Sexto Piso, 2007), 114

reprocharía a un hombre ya viejo que, temiendo la muerte, se negase a aceptar con tranquilidad de ánimo su destino, y bien vale citarlo en extenso:

“¿Qué grave cosa te ocurre, mortal, para entregarte a llanto tan extremado? ¿A qué esos gemidos y lloros por la muerte? Pues si grata te fue la vida anterior que has pasado, si no se te escurrieron sus placeres antes de gozarlos, como derramados en un vaso roto, ¿por qué no te retiras, convidado ahíto de la vida? ¿por qué, necio, no te acoges de buen grado a un seguro reposo? Y si derramándose agostóse ya la fuente de todo deleite, y la vida te disgusta, ¿por qué quieres añadirle todavía algo, que ha de perecer a su vez malamente y marchitarse en vano? ¿No es mejor poner término a tu vida y tu fatiga? *Pues maquinan e inventan algo nuevo que te plazca, ya no puedo: las cosas son siempre las mismas* [eadem sunt omnia semper]. Aunque tu cuerpo no esté marchito por los años ni languidezcan, cansados, tus miembros, *te aguarda siempre lo mismo, aun cuando vencieras en longevidad a todas las generaciones, más todavía, aun cuando nunca tuvieras que morir*”.³⁹⁴

Ocurre en la naturaleza lo mismo que con la vida humana y las sociedades: *nada va hacia ninguna parte*. Ahora bien, esta radical *ausencia de fin* no es, ni mucho menos, sinónimo de esterilidad. *Hay*, eso es un hecho, y su multiplicidad es inaudita. El problema, como ya hemos insinuado, no es que los objetos falten al deseo, sino que el deseo, por lo general, desfallece. En sentido estricto, jamás le faltarán al deseo motivos, objetos o excusas para activarse. Lucrecio, bien es cierto, tiene plena consciencia de las mutaciones y diversas variaciones a que se han visto sometidas no sólo las sociedades humanas, sino incluso las distintas especies de los vivientes³⁹⁵ —asunto que ha sorprendido a más de uno, debido a esa suerte de darwinismo *avant la lettre*—, pero precisamente por ser frutos del azar, es imposible que ello conduzca hacia algún lugar, una meta o un propósito que sería exterior a la aleatoriedad misma. Ni siquiera se puede decir que los seres humanos controlen su propia existencia, puesto que las mutaciones más significativas en sus modos de relación social y política no fueron previstas por nadie *ni pueden serlo*. No hay ni puede haber un *sujeto* de la Historia. Las sociedades cambian... por azar. Toda *teleología* está impedida por los principios mismos

³⁹⁴ Lucrecio, *De la naturaleza...*, III, vv. 933-949. Los subrayados son nuestros.

³⁹⁵ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, V, vv. 837-854

de la ontología materialista. En un pasaje del libro cuarto, que bien podría estar dirigido contra Aristóteles, pero también contra cualquier sistema filosófico que haga del *fin* un objeto previo a la irrupción (imprevista) del mundo, Lucrecio advierte a los lectores sobre las ilusiones finalistas de todo tipo. Las partes del cuerpo, por ejemplo, no fueron creadas y ensambladas *para* ocupar las funciones que hoy desempeñan, los ojos no aparecieron *para* ver, las piernas no se construyeron *para* andar, y los brazos no aparecieron *para* poder manipular los objetos de la vida cotidiana. Todas las consideraciones de este tipo no hacen sino “trastornar el orden de las causas con un razonamiento vicioso”.³⁹⁶ Es la formación la que engendra a la función, nunca al revés.

La lucha contra la teleología será uno de los temas más importantes del materialismo, particularmente en Spinoza y en Nietzsche, donde los desarrollos alcanzarán consideraciones mucho más amplias que las tratadas en el *De rerum natura*. Lo que hace de las consideraciones teleológicas y finalistas de toda clase algo tan pernicioso para el correcto entendimiento de lo que ocurre en la realidad, no reside sólo en el hecho de que hagan de las causas efectos y de los efectos, causas, sino en el hecho de que esta inversión produce al mismo tiempo una bastante grave alteración del modo de vivir y estar en el mundo. No hay error ontológico que no tenga, inmediatamente, repercusiones éticas de gran peso. Hacer de los efectos causas es tomar a la «subjetividad» y «lo viviente» en general como el centro de la existencia, y, por lo tanto, tornarlos incondicionales, es decir: *no incluidos* en el torrente de lo real. Todas las estructuras de jerarquía y de vasallaje, sean políticas o éticas, religiosas o filosóficas, tienen como premisa esta confusión del orden de las causas. La única manera de someter (o creer someter) todos los elementos de un sistema a uno solo, es hacer de ese elemento preeminente uno con cualidades o atributos proporcionados por su estatuto extra-natural. *Todo sobrenaturalismo conduce a la tiranía*. El *principio de trascendencia* y el *principio de subjetividad* tienen como común y fundamental postulado la *puesta al revés* de la realidad. La oposición a la Trascendencia, precisamente por ser una intransigente defensa de la lucidez, es también un deslizamiento hacia modos de existencia más despiertos, más joviales, más gozosos y bastante menos neuróticos y depresivos. Lucrecio, por su parte, cree necesario, en orden a conducirse a esa forma de vida, dejar en claro que el mundo no ha sido

³⁹⁶ Lucrecio, *De la naturaleza...*, IV, vv. 832-833

hecho por ningún dios o conjunto de dioses, y mucho menos para el beneficio de los seres humanos. Esa creencia, es falta de entendimiento: es locura (*desipio*).³⁹⁷

Quizás en eso resida la gran paradoja del materialismo, en el hecho de que la más firme e intransigente *afirmación del azar* desemboca, sin mayores dificultades y como naturalmente, en una *aceptación gozosa e incondicional de lo real*, en un modo de existencia vivaz y festivo. No hay alegría de vivir que no pase por el reconocimiento de que *lo que hay*, no fue pensado para nosotros ni existe para complacer nuestros deseos. Un real tanto más asombroso cuanto más *inhumano*. Tal es el sentido del mal llamado “placer” epicúreo. El término *hedoné*, en el sistema del griego, comprende tanto la *ataraxía* (serenidad del espíritu) como la *aponía* (ausencia de dolor físico). Epicuro divide a la *hedoné* —que puede ser tanto placer como deseo— entre los naturales necesarios (catastemáticos), los naturales no necesarios (cinéticos), puesto que sólo diversifican el placer-deseo, pero no aumentan su intensidad real, y finalmente, los que no son ni naturales ni necesarios, es decir, los placeres vanos, que, a pesar de no ser “nocivos” por sí mismos, no contribuyen a la serenidad. Estamos totalmente de acuerdo con Carlos García Gual, cuando sugiere que la *hedoné* «catastemática» coincide con lo que, hoy por hoy, bien podríamos llamar el *gozo de vivir*. El epicureísmo, en última instancia, es una *filosofía del gozo*.³⁹⁸ Deleuze también había ya señalado con acierto que “una de las constantes más profundas del Naturalismo es denunciar todo lo que es tristeza, todo lo que es causa de tristeza, todo lo que necesidad de la tristeza para ejercer su poder. De Lucrecio a Nietzsche se ha perseguido y alcanzado el mismo fin”.³⁹⁹ Además, y esto es digno de notar, toda la ética es derivada íntegramente de la ontología y la investigación natural. No hay, por un lado, el reino de la voluntad y la vida íntima, y por el otro, el reino natural de la realidad. La ontología es inmediatamente una ética, pues esta no es sino un modo de habitar el mundo *despierto* a la apertura de las cosas, a sus principios y sus eventos, a sus mutaciones y sus frutos, a lo que nos depara placer y a lo que no. Para saber cómo vivir, es improrrogable saber cómo soy y qué puedo ser. En Epicuro aparece una ética —ya insinuada por Aristóteles— en la que el comportamiento y el habitar el mundo no dependen de la obediencia a preceptos externos o a una Ley intrínseca o extrínseca, ya se trate del

³⁹⁷ Cfr. Lucrecio, *De la naturaleza...*, V, vv. 156-180

³⁹⁸ Cfr. García Gual, *Epicuro...*, 193

³⁹⁹ Deleuze, «Lucrecio y el simulacro», 324

decálogo o del imperativo categórico kantiano. La ética no es nunca un asunto de obediencia y deber, sino de vivir y gozar. El paradigma cristiano ha infectado tanto al espíritu occidental, que la vida y el gozo parecen de hecho oponerse en todo punto al deber moral. O vives u obedeces, o disfrutas o te sometes. No es ninguna casualidad, ya que el cristiano arranca de la premisa del pecado, de la tendencia corrupta e inevitable al Mal. Epicuro y Lucrecio no ven en eso ningún síntoma de corrupción, sino signos de una vida marchita y estropeada por pasiones de temor. Sólo un alma aterrorizada podría creer que necesita de un sistema de mandamientos para no hacer daño a otros o a sí mismo. El presupuesto de la moral cristiana es que cualquier persona, librada a su *deseo*, se convierte en el más despiadado y el más salvaje de los criminales imaginables. Somos pecadores, *por eso necesitamos las cadenas*. La ética epicúrea, es decir, la auténtica ética, sabe que de lo que realmente se trata, es de buscar *lo mejor*, orientarse en el mundo con un sentido del *gusto* por todo lo que sea bueno, es decir, sereno, placentero, lúcido y esclarecedor, despreciando, no por deber, sino por *necesidad*, todo lo que sea rencor, envidia, sed de venganza, remordimientos o mala conciencia: un natural *disgusto* por todo lo que esté relacionado con la decadencia de la potencia vital.

Epicuro y Lucrecio son los momentos pre-modernos de una *inspiración materialista* que impregnará a todos los grandes movimientos marginales de la futura modernidad, en ese gesto de ruptura y búsqueda de nuevos territorios que se abriría con el siglo XVII.⁴⁰⁰ Serán las referencias —discretas, cautelosas y silenciosas— de un esfuerzo por hacer modernidad de manera *radical*, en una absoluta ruptura con los grandes fundamentos cristianos y humanistas que provenían de la decadencia del paganismo antiguo y su filosofía. Esa inspiración materialista, eclipsada por el triunfo del cartesianismo y su idealismo, alcanzará, no obstante, en la filosofía de Baruch Spinoza, su realización más perfecta. Consideraremos, pues, que la de Epicuro y Lucrecio es una filosofía materialista que logrará su espléndida e insuperable *expresión moderna* en el sistema spinozista.

⁴⁰⁰ Stephen Greenblatt ha hecho un intento por mostrar cómo el descubrimiento del manuscrito del *De rerum natura* —por el cazador de libros y secretario papal Poggio Bracciolini en enero de 1417, probablemente en la abadía de Fulda— y su posterior circulación durante el siglo XVI, particularmente en Giordano Bruno y Galileo, contribuyó en no poca medida a sentar las bases del “giro” moderno, cfr. *The swerve. How the world became modern* (New York: Northon & Company, 2011)

2.3. El Dios inhumano de Spinoza

Spinoza es el corazón de la modernidad anómala. El sistema desarrollado en la *Ética* es un enorme trabajo de *desmantelamiento* de los grandes fundamentos de la modernidad cartesiana al mismo tiempo que la *fundación* de un modo de construir filosofía y comunidad desde una intransigente perspectiva *materialista*. Las reacciones que suscitó en su siglo aún resuenan en nuestros días, y bien podría ser que las objeciones que por entonces se dirigían contra el spinozismo sigan siendo, de una u otra manera, las que hoy por hoy los filósofos continúan esgrimiendo contra aquel pensamiento inmoralista y ateo. Y es que, si sigue provocando recelos tan fuertes, es porque la operación característica del spinozismo ataca las bases mismas del proyecto moderno, o, al menos, como ya lo hemos sugerido, del programa filosófico que desembocó en el idealismo y su radicalización de las premisas cristiano-humanistas. Las reacciones no eran para menos, puesto que, en efecto, la de Spinoza es una filosofía corrosiva. Sin embargo, ese efecto disgregante no debe ser considerado al modo de un talante *crítico*. La *Ética* es un desmantelamiento sólo de manera secundaria y como accidental, pues si algo caracteriza a su filosofía, es que para minar las bases del cartesianismo no tuvo necesidad de dirigir un solo ataque contra él, sino tan sólo plantear eso que el idealismo no podría ni puede permitirse jamás: una *ontología pura*. Si Spinoza es el filósofo de la beatitud, o sea, del gozo, es por ser también, y en primer lugar, el gran pensador de la *lucidez*, del ejercicio de una razón tanto más verdadera cuanto menos condescendiente o complaciente para con los deseos narcisistas de reivindicación. Lúcido, en efecto, por ese su poder de pensar lo real *más allá de lo humano*.⁴⁰¹

En efecto, bien puede decirse, sin menoscabo de la verdad, que la filosofía de Spinoza está construida contra la religión salvacionista y sus derivas filosóficas y políticas. El del

⁴⁰¹ En un contexto bastante distinto, Louis Althusser escribió unas palabras bastante interesantes sobre este carácter herético de la obra de Spinoza: “Si no fuimos estructuralistas, sí podemos decir ya por qué; por qué parecimos serlo, pero sin serlo, y por qué este singular malentendido. Fuimos culpables de una pasión fuerte y comprometedora: *fuimos spinozistas*. ¡Por supuesto, a nuestro modo, que no es el de Brunschvicg!; tomando del autor del *Tratado teológico-político* y de *La ética* ciertas tesis que él nunca hubiera proclamado, pero que autorizaba. Pero ser un spinozista herético forma parte del spinozismo porque, ¿no ha sido acaso el spinozismo una de las mayores lecciones de herejía de la historia?” en Louis Althusser, *Elementos de autocrítica*, trad. por Miguel Barroso (Barcelona: Laia, 1975), 44

filósofo es un Dios que no es un Dios, un Dios inhumano, que produce pensamiento sin ser él mismo pensante, que alberga pasiones sin ser él mismo un ser pasional, que se expresa en sus modificaciones sin agotarse en ninguna, que desconoce jerarquías o racionalidades morales. Un Dios más allá del bien y del mal, lejos de los premios y los castigos, ajeno a cualquier clase de legislación o vigilancia de la conducta, radicalmente indiferente, una divinidad inercial e impersonal. En suma: *un Dios que no puede amar*. Con todo, el de Ámsterdam no es un crítico de la modernidad —rasgo que le distinguirá bastante, por ejemplo, de Nietzsche—: tan sólo le opone una ontología donde no tiene cabida, de ninguna manera y bajo ningún modo, el *principio de trascendencia*. La *Ética* es también, al menos en parte, una manera de escapar al dualismo que por lo general impregna todos los campos de la filosofía, desde la gnoseología hasta la ética. Es muy notable, como señaló Deleuze en alguna parte, que una obra que es, en esencia, una ontología, lleve por nombre *Ética*. Es muy significativo, porque justamente para Spinoza no hay posicionamiento ontológico que no sea inmediata y naturalmente un posicionamiento ético. Para él, una manera de conocer y pensar es también una manera de vivir, y un modo de existir es al mismo tiempo un modo de acceder a la realidad —o malograrse en ella. El judío excomulgado pertenece a esa tradición epicúrea que pensó un modo de vida en el que la lógica de la legalidad, la recompensa y la punición no tienen cabida, una manera de existir atenta a los movimientos del individuo con el mundo, reconociéndose *parte*, y nunca centro, de él. En resumen, una ética que, tal y como la expusieron Epicuro y Lucrecio, se basa en el reconocimiento de la «proporcionalidad» específica de cada individuo, de sus límites y alcances, de lo que puede y lo que no un ser cuya característica principal es estar siempre inmerso en una multiplicidad de seres. *La ontología es una estética de la existencia*. Este es uno de los puntos de ruptura más importantes con el cartesianismo, y por eso es que hacer del sistema spinozista un simple apéndice de la obra de Descartes —tal y como Hegel lo hizo—, es mal comprenderlo totalmente.⁴⁰² Esto no es un dato menor: Spinoza es un filósofo *moderno* cuyo sistema, no obstante, *impugna* el pilar más importante del fundador de *la filosofía moderna*. Si el francés

⁴⁰² “La filosofía cartesiana presenta todavía muchísimos giros no especulativos; acoplándose directamente a ella otro filósofo, Benedicto Spinoza, *desarrolla con una consecuencia total el principio en que esta filosofía se inspira*” en Georg Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. por Wenceslao Roces (México: FCE, 1955), 280. El subrayado es nuestro.

funda la modernidad, Spinoza inaugura su alternativa. Es esto lo que lo vuelve tan “anómalo”, según la expresión acuñada por Antonio Negri. En Spinoza falta el momento crucial de la modernidad, sin dejar por ello de romper por completo con el renacimiento y el medievo. Sencillamente, las etiquetas académicas al uso no son adecuadas para codificarle: está fuera del mapa, porque las coordenadas sobre las que opera son parcialmente inéditas. De hecho, la ruptura con la filosofía de Descartes es tan radical, que Negri propuso pensar la de Spinoza como una filosofía anti-moderna, ya que, a su juicio, la idea de una modernidad “alterna” pasaría por alto la subversión profunda que supuso la ontología spinozista para la tradición filosófica.⁴⁰³ Nosotros, por nuestra parte, proponemos algo distinto. Si en Descartes alcanzó su figura más acabada el proyecto moderno fundado en el «principio de subjetividad» —primero en el *Discurso del método* y luego, con mucho mayor rigor, en las *Meditaciones metafísicas*—, arribando después al cénit de su elaboración en la obra de Hegel, Spinoza, por su parte, bien pueden considerarse, sin ninguna exageración, el fundador de *otra modernidad*, y su obra, la expresión más cabal y depurada de una línea de pensamiento materialista configurada en el nuevo horizonte político, social y económico recién abierto en el siglo XVI y establecido por completo en el XVII. Proponemos entonces la hipótesis de que *la modernidad se fundó en dos tiempos*: una con Descartes, y la otra con Spinoza, dos vías que convergerán y se enfrentarán, a veces incluso al interior de un mismo sistema, a lo largo de la tradición filosófica. Si la vía cartesiana culmina en Hegel, es muy probable que la de Spinoza halle en Nietzsche su exasperación suprema. Dos maneras —cartesiana y spinozista— diametralmente opuestas, de ser modernos.

Ahora bien, la historia de la recepción de la obra de Spinoza es una historia que no se puede comprender a cabalidad si no se tienen en cuenta todas las estrategias y tácticas que desde un inicio tuvieron por encomienda no sólo despreocuparla, sino procurar, ante todo, su desactivación, evitar su propagación por los medios intelectuales, y, en última instancia, *invisibilizarla*. El spinozismo, en efecto, cobró “ciudadanía filosófica” al precio de ser maniatado y reducido a «romanticismo deísta» por el idealismo alemán a partir de su introducción por la llamada “querrela del panteísmo”. Con todo, esta estrategia de *neutralización* amerita ser comprendida en el marco de una operación mucho más amplia y

⁴⁰³ Cfr. Antonio Negri, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, trad. por Raúl Sánchez Cedillo (Madrid: Akal, 2000), 119

bastante más profunda en sus ambiciones: *aniquilar la corriente subterránea del materialismo*.⁴⁰⁴

Ahora bien, si el idealismo alemán, con Hegel a la cabeza, instaló a Spinoza en el escenario filosófico a costa de desactivarlo y reducirlo a ser un vago panteísmo cartesiano en el que la Sustancia, como en el «Abismo» de Schelling según la *Fenomenología*, todos los gatos son pardos, lo cierto es que no fue sino a partir de la aparición de la edición crítica de la *Opera* elaborada por Carl Gebhardt en 1925 —junto con los textos exegéticos franceses de Gueroult, Matheron y Deleuze, posteriormente— que el spinozismo recobró toda su integridad y radicalidad. Después, la generación inspirada por Louis Althusser —Pierre Macherey y Étienne Balibar, principalmente—, ha permitido devolverle a Spinoza el *lugar preciso* que ocupa en la historia de las ideas.⁴⁰⁵ En este sentido, bien vale la pena recuperar aquella declaración del filósofo francés en *Lire le capital*, a propósito del filósofo de Ámsterdam, que aunque extensa, resulta valiosa:

“La filosofía de Spinoza introdujo una revolución teórica sin precedentes en la historia de la filosofía y, sin lugar a dudas, la mayor revolución filosófica de todos los tiempos, hasta el grado que podemos considerar a Spinoza, desde el punto de vista filosófico, como el único antepasado directo de Marx. Sin embargo, esta revolución radical fue objeto de un prodigioso rechazo histórico, y con la filosofía spinozista sucedió más o menos lo que aún sucede en ciertos países con la filosofía marxista: sirvió de injuria infamante para el cargo de inculpación de

⁴⁰⁴ Para una reconstrucción rigurosa del modo en que Spinoza fue asimilado por la tradición filosófica alemana, cfr. María Jimena Solé, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, (Buenos Aires: Brujas, 2011)

⁴⁰⁵ Ya en 1965, Louis Althusser, en el contexto de su recuperación rigurosa del marxismo, había apuntado, en una más o menos extensa nota a pie de página: “Si se quiere encontrar un antepasado filosófico a Marx, en este punto, más que a Hegel, es necesario dirigirse a Spinoza” en «Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría)» incluido en *La revolución teórica de Marx*, trad. por Marta Harnecker (México: Siglo XXI, 1967), 64. Algunos años después, explicitaría mejor este asunto: “Si hace falta dar una razón, una sola razón, la razón de las razones, hela aquí: realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver algo más claro en la filosofía de Marx. Conviene precisar: el materialismo de Marx nos obligaba a pensar su rodeo necesario a través de Hegel; *realizamos el rodeo a través de Spinoza para ver más claro el rodeo de Marx a través de Hegel*” en Althusser, *Elementos de...*, 47

“ateísmo”. La insistencia con la que los siglos XVII y XVIII oficiales se ensañaron contra la memoria de Spinoza, la distancia que todo autor debía tomar ineludiblemente, con respecto a Spinoza, para tener derecho a escribir (ver Montesquieu), testimonia no solamente la repulsión sino también la extraordinaria atracción de su pensamiento. La historia del spinozismo rechazado de la filosofía transcurre entonces como una historia subterránea que actúa en *otros lugares*, en la ideología política y religiosa (el deísmo) y en la ciencia, pero no en el escenario iluminado de la filosofía visible. Y cuando el spinozismo reaparece en este escenario, en la “querrela del ateísmo” del idealismo alemán, después, en las interpretaciones universitarias, reaparece más o menos, bajo el signo de un *malentendido*.”⁴⁰⁶

Uno de los aspectos más importantes producido por este “segundo renacimiento” de la filosofía de Spinoza fue el descubrimiento de la articulación entre la «univocidad ontológica» y la «dinámica modal», que demostraba —por más que Hegel no haya querido nunca reconocerlo— que la sustancia spinozista no era ese Uno en el que todas las existencias particulares quedaban subsumidas y destruidas, sino una multiplicidad infinita caracterizada por expresar, en cada modo singular concreto, la potencia infinita de Dios.⁴⁰⁷ El otro aspecto igual de importante, fue el progresivo descubrimiento —a partir del trabajo pionero, en 1896, de Koenraad Oege Meinsma⁴⁰⁸— de que Spinoza no había sido aquel pensador aislado, completamente marginal y prácticamente incomunicado con la república de las letras que se suponía que era. La imagen que se revelaba, era más bien la de alguien que no sólo tenía un papel crucial al interior de los movimientos intelectuales más radicales de Holanda, sino que además se había convertido, con el tiempo, en parte integrante del epicentro del radicalismo europeo.

⁴⁰⁶ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, trad. por Martha Harnecker (México: Siglo XXI, 1969), 113

⁴⁰⁷ “Y como todas las diferencias y determinaciones de las cosas y de la conciencia no hacen sino reducirse a la Sustancia una, cabe perfectamente afirmar que en el sistema spinozista es arrojado todo a este abismo de la negación” en Hegel, *Lecciones sobre...*, 309

⁴⁰⁸ Cfr. Koenraad Oege Meinsma, *Spinoza et son cercle*, trad. por S. Roosenburg (Paris: Vries, 1984). Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza y el spinozismo*, trad. por Pedro Lomba (Madrid: Escolar y Mayo, 2012), 53-57

En este sentido, uno de los grandes momentos de esta recuperación del spinozismo fue la publicación de aquella gran reconstrucción historiográfica llevada a cabo por Jonathan Israel.⁴⁰⁹ En el siglo XVII, la filosofía se convirtió en un campo de batalla político en el que se disputaba nada más ni nada menos que la conservación del poder eclesiástico y monárquico, así como los dispositivos de control social de que disponían para la reproducción de sus formas de dominación. Puede resultar difícil, para un contemporáneo, imaginar que en aquella época textos, sistemas y conceptos se convirtieran en armas capaces de perjudicar regímenes que llevaban siglos en el poder. La filosofía, es bien cierto, nada de nuevo tenía; sus orígenes suelen remontarse hasta el siglo VI a.C., pero desde que el Imperio romano, a través de Constantino, instaló el cristianismo como religión oficial, había quedado marginada del espacio público, y su despliegue se mantuvo reducido y sometido a un estricto control teológico que no permitía desarrollos de ninguna clase si no era para ayudar a pensar las verdades reveladas por la fe. Su papel en el imperio cristiano —recuérdese el tristemente célebre *philosophia ancilla theologiae*— era mínimo, y poco o nada tenía que ver con el esplendor alcanzado por la antigua Grecia. Sometida a la teología y a disciplinas externas como las leyes y la medicina, la filosofía había sufrido un daño inmenso, ya que su impacto en la vida política, su vocación de construcción de pensamiento —actividad que en Grecia había sido eminentemente política— se había terminado. El siglo XVII fue testigo de un acontecimiento de grandes magnitudes, una auténtica «crisis de la conciencia europea» —según la célebre expresión acuñada por Paul Hazard⁴¹⁰— ya que después del confinamiento a que se había visto sometida durante siglos, la llegada de la ciencia moderna había colocado a la época en una posición que volvía imperativo su regreso, y con ello, “la filosofía fue liberada de su subordinación previa y se volvió una vez más una fuerza independiente potencialmente enfrentada con la teología y las iglesias”.⁴¹¹ La caída de la Trascendencia promovida por la ciencia moderna había colocado la legitimidad del régimen monárquico, en particular el absolutismo de Luis XIV, en una posición delicada; los aparatos

⁴⁰⁹ Cfr. Jonathan Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650 - 1750*, trad. por Ana Tamarit, (México: FCE, 2012)

⁴¹⁰ Cfr. Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. por Julián Marías (Madrid: Alianza, 1988)

⁴¹¹ Israel, *La ilustración radical...*, 27

de control de la Iglesia habían igualmente sufrido daños significativos, ya que después de los estragos provocados por la Reforma, se había introducido en el cristianismo la posibilidad de escudriñar los asuntos de la fe por medios estrictamente filosóficos. Quizás en contra de las intenciones de los propios reformistas, en especial Lutero y Calvino, la Reforma había convertido a la religión en un objeto de discusión y reflexión filosóficas. El entero orden social, antes garantizado y vigilado con celo por la Iglesia y el Estado monárquico, se convertía en objeto de minucioso escudriño por parte de la filosofía.

Israel señaló con mucho atino y suficiente rigor la necesidad de replantearse las nociones que se tenían sobre la Alta Ilustración; lejos de tratarse de una disputa entre los “modernos” y los tradicionalistas, lo cierto es que tanto unos como otros acabaron por forjar una alianza —compleja, llena de dificultades, larga en el tiempo y abundante en matices— que tenía por principal encomienda la neutralización de la auténtica y verdadera amenaza: el *radicalismo filosófico*. La ilustración moderada —Descartes, Newton, Locke y Wolff como exponentes sumos—, a diferencia del ala radical, no estaba dispuesta, bajo ningún respecto, a poner en tela de juicio los principios más elementales del cristianismo y su estructura, que servía de base al orden social, político y económico existentes. De hecho, el ala moderada de la ilustración no hizo otra cosa sino “modernizar” al cristianismo, despojándolo de los ropajes atávicos que lo tornaban un lastre y actualizando sus formas en un lenguaje laico, que le permitió tener un despliegue mucho más fácil. John Locke, por caso, padre del «liberalismo» y apologeta de la “tolerancia” política, dejó bastante en claro que, a su juicio, la salud de un régimen político dependía de su capacidad para albergar —sin menoscabo de la estabilidad y la seguridad— la pluralidad religiosa y los irreprimibles disensos a que inexorablemente se ve abocada, cuya condición vital, sin embargo, era la completa expulsión del «ateísmo» —es decir: la ausencia de credo religioso. De ahí que en su célebre *Carta sobre la tolerancia* haya podido escribir que...

“[...] no deben ser tolerados de ninguna forma quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son los lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Pues eliminar a Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, lo disuelve todo. Además, aquellos que por su ateísmo

socavan y destruyen toda religión no pueden pretender que la religión les conceda privilegio de tolerancia”.⁴¹²

Otro caso, igualmente notable, es el de Sir Isaac Newton, quien, en sus tan fundamentales cuanto celeberrimos *Principios matemáticos de la filosofía natural*, insistía en la necesidad de conservar intactos el conjunto de los credos esenciales de la religión cristiana, de cuyo logro dependía la conservación y la integridad de la moralidad, las buenas costumbres y el orden social, así como la posibilidad de un continuado progreso de la nueva ciencia. Newton, en efecto, cree firmemente que el elegante sistema conformado por el sol, los planetas y los cometas, no puede tener su origen sino en “el consejo y dominio de un ente inteligente y poderoso”, e incluso que, gracias al camino abierto por la nueva ciencia, resulta ya evidente e incuestionable el sometimiento de todo cuanto existe a “al dominio de *Uno*”.⁴¹³ Para el gran científico inglés era imperativo asentar la existencia de un Dios que no fuese el Dios de los filósofos, no el Motor Inmóvil ni la Causa Incausada de los aristotélicos, ni mucho menos aquella pseudo-divinidad que, con independencia de las diferencias, sutiles o no, Descartes y Malebranche habían profesado. Este *Uno*, como lo llama Newton, “rige todas las cosas, no como alma del mundo, sino como dueño de los universos”⁴¹⁴, y es dueño, y no “alma del mundo”, porque es, esencialmente, un Dios *personal*, una deidad a la que estamos sujetos como siervos, no como meros contempladores. Evidentemente, Newton no tolera la idea, esencialmente radical, de reducir a Dios a concepto filosófico. Para él...

“[...] un dios sin dominio, providencia y causas finales nada es sino hado y naturaleza. Una ciega necesidad metafísica, idéntica siempre y en todas partes es incapaz de producir la variedad de las cosas. Toda esa diversidad de cosas naturales, que hallamos adecuada a tiempos y lugares diferentes, sólo puede surgir de las ideas y la voluntad de un ente que existe por necesidad.”⁴¹⁵

⁴¹² John Locke, «Carta sobre la tolerancia» incluido en *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, trad. por Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 1999), 110

⁴¹³ Isaac Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. por Antonio Escotado (Madrid: Tecnos, 2011), 618

⁴¹⁴ Newton, *Principios matemáticos...*, 618

⁴¹⁵ Newton, *Principios matemáticos...*, 620

Con esto vemos con claridad el objetivo principal del ala moderada del movimiento intelectual que comenzó a aparecer ya en el siglo XVII: aliar los principios teológicos más esenciales con la revolución moderna, filosófica, científica y política “ilustrada”.

La ilustración *radical*, en cambio, fuese en su versión ateísta o deísta, lo cierto es que echaba por tierra los principios más elementales del cristianismo y el antiguo orden, rechazando el dogma de la Creación, la doctrina de la Divina Providencia, impugnando recalcitrantemente la posibilidad de los milagros y el entero sistema de recompensas y castigos eternos en una vida ultra-terrena; esto, en consecuencia, la conducía a una sistemática negación de la jerarquía social garantizada por las autoridades eclesiásticas.⁴¹⁶ Lo fascinante, es que el corazón de este radicalismo filosófico no fue otro sino el *spinozismo*, que después de la muerte del filósofo en 1677 —aunque también ya desde antes, tras la publicación del *Tratado teológico-político* en 1670—, había pasado a convertirse en el punto de anudamiento de las corrientes más subversivas de toda Europa, pero en particular del radicalismo holandés. Personajes como Franciscus Van den Enden, Lodewijk Meyer y los hermanos Johannes y Adriaen Koerbagh constituían un frente filosófico-político radical que conmocionó los pilares de la cultura europea.⁴¹⁷ Como bien ha señalado Israel, el análisis de la literatura filosófica clandestina y radical apunta hacia una palmaria preminencia del radicalismo holandés en lo que respecta a sus configuraciones más esenciales, pues a pesar de la existencia de diversas y muy variadas fuentes, lo cierto es que “el tema central, el bloque principal de las ideas radicales se deriva predominantemente del ambiente radical holandés, el mundo de Spinoza y el spinozismo”.⁴¹⁸ Esta *línea maldita* de la filosofía fue desde un comienzo —junto con sus antecedentes más inmediatos: Maquiavelo, Pomponazzi, Vanini y Bruno— el objeto de ataque tanto del tradicionalismo eclesiástico-monárquico como de la

⁴¹⁶ Cfr. Israel, *La ilustración radical...*, 28-29

⁴¹⁷ Cfr. Israel, *La ilustración radical...*, 226-276. Cfr. también, Franciscus Van den Enden, *Libertad política y estado*, trad. por Leandro García Ponzo (Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2010)

⁴¹⁸ Israel, *La ilustración radical...*, 858. Como el propio autor señala, uno de los casos más interesantes en este respecto es el hecho de que el manuscrito filosófico clandestino con mayor circulación en la Europa del período de 1680 a 1750 haya sido el célebre *Traité des trois imposteurs*, considerado el manifiesto “spinozista” por excelencia. Cfr. Anónimo, *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mohoma)*, trad. por Pedro Lomba (Madrid: Tecnos, 2009)

ilustración moderada, que pronto encontró portavoces en Locke y Leibniz.⁴¹⁹ Con todo, no se trata, evidentemente, de que un solo filósofo haya producido una de las mayores conmociones del pensamiento occidental; el asunto, es de otro orden:

“Con su sistema, Spinoza impartió forma, orden y unidad a toda una tradición de pensamiento radical, tanto retrospectivamente como en sus desarrollos subsecuentes, cualidades que antes le habían faltado y que de ahí en más fueron tal vez sus armas más poderosas para desafiar las estructuras prevalecientes de autoridad y conocimiento adquirido, y combatir el avance de la Ilustración moderada.”⁴²⁰

Spinoza, “el máximo ogro filosófico” del siglo XVII, fue pronto localizado por las autoridades civiles, eclesiásticas, monárquicas y filosóficas como el centro del radicalismo, sobre todo después de la publicación del *Tratado teológico-político*, como ya hemos señalado.⁴²¹ Así, “el spinozismo había sido rotundamente proclamado como el corazón de un cuerpo de pensamiento radical ahora condenado y proscrito por la autoridad pública”.⁴²²

El espacio intelectual y cultural de los siglos XVI y XVII fue un campo de batalla en el que se disputó, como bien ha señalado —siguiendo en esto a Moreau y Jonathan Israel— el académico español Pedro Lomba en un estudio imprescindible, la hegemonía del pensamiento filosófico europeo.⁴²³ Para ello, fue necesario desplegar una amplísima estrategia que permitiera desactivar cualquier intento de introducir elementos disidentes o subversivos en el pensamiento. La batalla era, evidentemente, una batalla *teológico-política*. La táctica más importante puede localizarse en la construcción de un término que fue

⁴¹⁹ Cfr. Pietro Pomponazzi, *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, trad. por José Manuel García Valverde (Madrid: Tecnos, 2010); cfr. Giulio Cesare Vanini, *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*, trad. por Fernando Bahr (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2007)

⁴²⁰ Israel, *La ilustración radical...*, 291

⁴²¹ Por lo general, este *Tratado* ha sido inscrito dentro de la tradición política liberal, lo que a nuestro juicio constituye un trabajo de lectura incompleto. Para uno de los más recientes intentos de este tipo, cfr. Steven Nadler, *A book forged in hell. Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular Age* (USA: Princeton University Press, 2010).

⁴²² Israel, *La ilustración radical...*, 369

⁴²³ Pedro Lomba, *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII* (Madrid: Escolar y Mayo, 2014)

utilizado para descalificar de antemano cualquier línea filosófica que no se ciñera con estricta diligencia a las *premisas teológicas* fundamentales: el término *libertinismo*.

Este “concepto”, cuya función retórica difícilmente escapa al observador, fue forjado al interior de los textos apologéticos, tanto protestantes como católicos, y puesto en circulación para contrarrestar las fuerzas *materialistas* que por entonces comenzaban a ganar territorios. Calvino, en el año 1545, publica un texto titulado *Contra la secta fantasiosa y furibunda de los libertinos, que se llaman espirituales*, en que el que atacaba, con bastante violencia, una supuesta secta nacida a comienzos del siglo dentro del cristianismo francés de inspiración protestante; esta secta, los llamados “libertinos espirituales”, y en virtud de una lectura a juicio del reformador demasiado libre de las sagradas escrituras, había terminado por negar varios de los más importantes dogmas. Estos libertinos, defendiendo la inmanencia de la divinidad, promulgaban como totalmente innecesario conservar las categorías morales vigentes, en particular las de pena y recompensa, que dirigían el obrar humano religioso. Bastaba, para ellos, con saberse ya redimidos del pecado por la gracia de Cristo.

En el frente católico, y ya en el siglo XVII, François Garasse y Marin Mersenne extendieron por mucho el objeto del ataque y no se limitaron a esa secta disidente —fruto, según ellos, de la herejía luterana—, sino hacia un *libertinismo* extra-cristiano, una línea de pensamiento y forma de vida que defendía una serie de “máximas” que, posteriormente, y en particular en Spinoza y su “círculo”, alcanzarían una formalización filosófica sumamente rigurosa y precisa. Las máximas eran, a todas luces, anti-cristianas: la naturaleza es divina y no está regida por ninguna providencia ni ha sido “creada” por un Dios benefactor; el azar y la inercia, si no la inexorable necesidad, bastan para dar cuenta de toda la realidad; y, en última instancia, la disolución de la moral basada en la trascendencia y las categorías del bien y del mal, junto con el mérito, las recompensas y los castigos, fuesen estos terrenos o ultraterrenos. Ya no era simplemente un (paradójico e imposible) materialismo cristiano, como el que atacaba Calvino. Ahora, se trataba de un movimiento mucho más amplio, y lo que se disputaba era, en consecuencia, algo mucho más importante, pues ya no era sólo la hegemonía del catolicismo lo que estaba puesto en juego, sino el cristianismo en su totalidad, y con él, el entero orden teológico-político imperante. El objetivo de los apologistas católicos era introducir categorías y conceptos —el de *libertinismo* era el principal— que configuraran un espacio cultural e intelectual que por sí mismo desactivara e impidiera el avance de las

fuerzas materialistas que se desplegaban en algunos frentes. Fue entonces que comenzó a fraguarse el “canon” filosófico, los personajes legítimos de la historia de la filosofía, los que no contravenían los intereses teológicos y teocráticos de la modernidad naciente. El entero materialismo antiguo, de Demócrito a Lucrecio, fue desterrado de los autores serios, sistemáticos y *verdaderamente filosóficos*. “La historia de la filosofía sólo puede ser validada, sólo puede visibilizarse, como historia de la *pia philosophia*”.⁴²⁴ Este libertinismo, sin embargo, y a pesar de las declaraciones de los apologistas, es muy variado, y sus “representantes” pertenecen a ámbitos culturales, sociales e intelectuales a veces bastante disímiles entre sí. Con todo, es suficientemente claro que la mayor amenaza la representa su objeto común, a saber, la “crítica de la representación cristiana del mundo, del hombre y de Dios”.⁴²⁵ Contra toda autoridad religiosa o política, este movimiento de inicios del siglo XVII reivindicaba la necesidad de forjar una “crítica radical del antropocentrismo y antropomorfismo que determinan la ética y la moral cristianas”.⁴²⁶

El objeto al que se enfrenta la apologética católica es entonces mucho más amplio que aquel al que se oponía la calvinista. Los *libertinos eruditos* —según el término propuesto por la historiografía para distinguirlos de aquellos pertenecientes al «libertinismo de las costumbres»— son bastante más subversivos que los “libertinos espirituales” de comienzos del siglo XVI. En efecto, el siglo XVII será el que albergará la movilización más significativa de este movimiento. Si el catolicismo, y en particular el jesuitismo, al adueñarse de la educación y la cultura francesa de manera casi total, se habían propuesto formar un canon y una cultura filosófica adecuada y aceptable para los intereses teológicos, el libertinismo erudito llevará a cabo una recuperación del materialismo antiguo que servirá, en parte, para fundamentar su propio programa y recuperar una tradición olvidada y bastante perseguida. El odio y la furia teológica se comprenden plenamente si se tiene en cuenta que este «libertinismo» —este *materialismo*, diríamos nosotros—, tenía por objetivo crítico la metafísica y la ética cristianas, centradas en un antropocentrismo y un antropomorfismo desmesurados que hacían de la subjetividad y de lo humano un objeto eminente entre los

⁴²⁴ Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 70

⁴²⁵ Pedro Lomba, «Libertinismo erudito y filosofía en el siglo XVII» incluido en Pedro Lomba, ed., *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII* (Madrid: Antonio Machado Libros, 2009), 21

⁴²⁶ Lomba, «Libertinismo erudito y filosofía en el siglo XVII», 21

naturales.⁴²⁷ Las fuerzas materialistas, en cambio, tendían más bien hacia una reivindicación de aquellas sabidurías antiguas (o no) que no prestaban ningún crédito al *libre albedrío* y negaban, de manera tajante, la trascendencia del «principio del ser» respecto de la naturaleza y a la realidad humana respecto de aquella.⁴²⁸ Esto es sumamente fundamental, porque la negación de la *libertad de la voluntad*, “en cuya aceptación se fundamenta buena parte de los dogmas más esenciales del cristianismo”,⁴²⁹ constituirá uno de los ejes principales del movimiento. Y, en efecto, todo el círculo de conceptos que se articulan a su alrededor —entre los que cabe destacar, desde luego, la responsabilidad moral, el ascetismo, la trascendencia de lo divino, la moral basada en el mérito y el castigo, es decir, en el bien y en el mal—, ese círculo, decimos, tiene por sostén la voluntad en su estatuto «sobre-natural», es decir, libre. Y es que, si el cristianismo, bien es cierto, ha mostrado ser capaz de mutar y adaptarse —hasta el punto de que los jesuitas pudieron reconciliar razón natural y verdad revelada—, lo cierto es que hay algo que el cristianismo no puede nunca, bajo ningún respecto, aceptar o asimilar, puesto que destruiría sus más firmes cimientos: el *inmanentismo*, o sea, el *azar*. Las consecuencias políticas inmediatas de este inmanentismo y su natural desconocimiento del carácter “libre” de la voluntad, son tremendas, y lo son porque socavan los dos ejes sobre los que el absolutismo monárquico y teológico encontraba su base: la *soberanía* y la *representación*. Si no hay trascendencia, no hay ninguna posible justificación para la transferencia del “derecho natural”, ya se trate del pacto absolutista de Hobbes, o del contrato social liberal de Rousseau. Tanto el régimen monárquico como la democracia representativa dejan de tener sentido, y se tornan, sencillamente, injustificables.

Así pues, la apologética católica de principios del siglo XVII, y especialmente a través de Mersenne, establecerá un programa teológico que fungirá también como tamiz y dirección de la filosofía por venir. Mersenne expuso el postulado incuestionable que atravesaría y daría forma a toda la metafísica del siglo XVII: la *libertad de la voluntad*, es decir, la semejanza —en virtud justamente de su desproporción— entre Dios y el Hombre.⁴³⁰ Y es que lo fundamental, como bien sabemos ya, es salvaguardar, a cualquier costo, y al precio de

⁴²⁷ Cfr. Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 87

⁴²⁸ Cfr. Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 94

⁴²⁹ Cfr. Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 126

⁴³⁰ Cfr. Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 166-167

cualquier alianza, la “esencialidad del sujeto de la acción moral”.⁴³¹ Lo que hace virtuosa una obra, lo que le otorga su carácter moral a una acción en particular, es, como ya había sugerido San Agustín, el hecho de que las acciones humanas estén dirigidas por dos facultades distintas, irreconciliables entre sí; por un lado, el entendimiento, que nos permite percibir nuestro bien, y por otro, la voluntad, que nos lleva a quererlo y buscarlo. Sólo si la voluntad y el entendimiento permanecen como facultades esencialmente distintas, puede el obrar moral conservar su estatuto. Esto, por cierto, ayuda a comprender bastante la batalla entre jesuitas y jansenistas que tuvo lugar en la misma época.⁴³² Un *sujeto* autónomo, no sometido a la causalidad natural, indeterminado en su actuar: en eso se cifra la semejanza de los hombres con Dios. Preservar ese carácter incondicionado de la voluntad, hacer del hombre un imperio dentro de otro imperio, será lo que dará la pauta a toda la filosofía venidera, es decir, al *cartesianismo*.⁴³³ Efectivamente, si la *esencia* del «materialismo» —o del «libertinismo», según el término forjado por los apologetas— es la negación de la idea de la libertad del albedrío humano y divino, el de Descartes es un sistema filosófico y una metafísica que se opone punto por punto a esa doctrina “maldita” y “anti-cristiana”. Pedro Lomba, a propósito de Descartes, ha escrito, y con toda razón, que “todas y cada una de las tesis que vertebran su sistema [...] se presentan a los ojos del historiador de las ideas como otras tantas tesis radicalmente contrapuestas a las que dan cuerpo al corazón de las posiciones *libertinas*”.⁴³⁴ Así, vemos pues que la metafísica cartesiana, la gran filosofía moderna, es una defensa de la tradición cristiana y sus dogmas fundamentales e incuestionables, una contundente respuesta a la amenaza materialista.

Es en este sentido, como veremos, que el spinozismo constituye la mayor crítica jamás construida contra Descartes y su herencia filosófica, por oponerle, precisamente, un sistema filosófico en el que los grandes conceptos cristianos del cartesianismo —trascendencia, voluntad, entendimiento y facultad— quedan anulados desde su raíz. Un abordaje del texto fundamental, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, lo pondrá

⁴³¹ Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 172

⁴³² Para este asunto, cfr. Blaise Pascal, «Cartas provinciales» incluido en *Pascal*, trad. por Carlos R. De Dampierre (Madrid: Gredos, 2012)

⁴³³ Cfr. Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 168-171

⁴³⁴ Lomba, *Márgenes de la modernidad...*, 185

suficientemente de relieve. Ahora bien, la lectura de la *Ética* es una labor exigente, no sólo por la revolución que su autor está llevando a cabo, sino también por el uso tan particular que hace de los términos que provienen de la escolástica y del cartesianismo. Esto le da una apariencia de quietud al libro, pues hace sentir al lector —en especial al lector del siglo XVII— que continúa dentro del marco filosófico habitual; el asunto es que, tan pronto uno se detiene en el análisis de las primeras definiciones y axiomas, queda claro que se está efectuando una muy subversiva re-significación de todo el vocabulario filosófico. El anti-cartesianismo aparece ya en esos lugares. Martial Gueroult quizás haya sido uno de los primeros en subrayar este aspecto, contribuyendo así a sacar al spinozismo del lugar de olvido en que se lo tenía en el ámbito académico, subordinado como lo estaba al sistema cartesiano.⁴³⁵ De hecho, el conjunto de las operaciones que tienen lugar de la proposición 1 a la 10, lo que hacen es desarticular el cimiento cartesiano, a saber: la dualidad de la sustancia, que al francés le servía para preservar al dominio del *cogito* un lugar aparte y preeminente en el gran sistema del mundo, y por eso, la *unicidad de la sustancia* es el primer golpe asestado contra Descartes.⁴³⁶ A nuestro juicio, la *estrategia fundamental del spinozismo* se encuentra en la parte primera de la *Ética*, y de hecho, el resto del sistema, tanto el ético como

⁴³⁵ Gueroult incluso llega a hacer la siguiente anotación, sumamente importante para entender la filosofía de Spinoza, como veremos: “A tous ces points de vue, l’Appendice final du Livre I de l’*Ethique* apparaît bien comme une réfutation directe du cartésianisme”, Martial Gueroult, *Spinoza I. Dieu* (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968), 400

⁴³⁶ Para los análisis y consideraciones siguientes, utilizaremos la excelente edición de la *Ética* preparada, recientemente, por Pedro Lomba, cfr. Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por Pedro Lomba (Madrid: Trotta, 2020). Utilizaremos también las siglas y las abreviaturas que suelen aparecer en los trabajos académicos: Ap (apéndice), Ax (axioma), C (corolario), Cap (capítulo), d (demostración), DA (definición de los afectos), Def (definición), DGA (definición general de los afectos), esc. (escolio), lem (lema), P (proposición), ex (explicación), pos (postulado) y Praef (prefacio). Usaremos la letra “E” para designar la *Ética*, y “Ep” para la correspondencia, en la edición de Atilano Domínguez, cfr. Baruj Spinoza, *Correspondencia*, trad. por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 1988). En el caso de algunos pasajes particularmente complejos, hemos utilizado también la edición preparada por Juan Domingo Sánchez Estop. Cfr. Baruch de Spinoza, *Correspondencia completa*, trad. por Juan Domingo Sánchez Estop (Madrid: Hiperión, 1988). Para el Tratado teológico-político, utilizaremos las letras TTP, cfr. Baruj Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. por Atilano Domínguez (Madrid: Alianza, 2014). Para el Tratado político, usaremos TP, cfr. Baruj Spinoza, *Tratado político*, trad. por Atilano Domínguez Madrid: Alianza, 2013).

el político, desplegados en el resto de la obra y en los tratados correspondientes, bien puede considerarse una derivación necesaria y natural del movimiento primario. Esa estrategia, ya lo hemos adelantado un poco, es la introducción del *principio de inmanencia* en su versión más radical, que, en el caso de Spinoza, aparece bajo la noción de *causa sui*. Antes incluso de llegar a la serie de proposiciones donde todo este asunto será puesto en forma, se percibe un esbozo del inmanentismo, a partir de las primeras definiciones.

Que la *Ética* comience por Dios es verdadero, aunque un tanto inexacto, puesto que Spinoza, antes de pasar a derivar las propiedades del ente supremo, primero se aboca a demostrar que la sustancia es unívoca, es decir, a refutar el pilar del cartesianismo. Y es que, si la sustancia es única, por mor de su sola definición será necesario identificarle con Dios. La sustancia, es “aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello que no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado”.⁴³⁷ Con esa definición asentada, resultará claro, como se probará en las proposiciones siguientes, que no puede haber más de una sustancia. Además, al definir a Dios, Spinoza dice de él ser “un ente absolutamente infinito, esto es, una sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa [exprimit] una esencia [essentiam] eterna e infinita”.⁴³⁸ Las definiciones contienen en sí mismas los elementos necesarios para postular la unicidad de *la* sustancia y su consecuente identificación con Dios. Siendo Dios *causa sui*, es decir, un Dios cuya esencia implica (*involvit*) la existencia, no es necesario apelar a demostraciones que prueben su existencia efectiva, puesto que su sola definición contiene dentro de sí la necesidad de su existencia. Spinoza establece, además, que “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo implica [involvit]”⁴³⁹, lo que significa que para conocer una cosa, necesitamos saber dentro de qué causa está englobado o implicado. Esto es interesante, porque desde ya es posible constatar que la causa spinozista nunca es transitiva, es decir, trascendente, sino *englobante*. Ahora bien, si la sustancia es “aquello que es en sí y es concebido por sí”, ello implica que su conocimiento adecuado no precisará del conocimiento de otra cosa; en el caso de las *modificaciones* (los modos), sin embargo, y puesto que se definen, al menos en parte, por ser “aquello que es en otra cosa [quod in alio est]”, su conocimiento y su concepto

⁴³⁷ E, I, Def. 3

⁴³⁸ E, I, Def. 6

⁴³⁹ E, I, Ax. 4

dependerán de aquello *en o dentro de lo cual*, son.⁴⁴⁰ La causa es, por tanto, aquello dentro de lo cual y gracias a lo cual una cosa es lo que es. Ello supone ya el comienzo del giro decisivo que será introducido posteriormente, porque la causa ya no puede seguirse pensando como una intervención «exterior» a los efectos, como algo que les viniese de «afuera». Resulta un tanto desconcertante percatarse de que, a partir de algunas definiciones, y sirviéndose de un léxico aparentemente escolástico y cartesiano, Spinoza esté ya sentando las bases de su erosión.

Junto al immanentismo preparado por la *causa sui*, se anuncia también la complementaria *positividad ontológica* que tanto caracteriza al spinozismo. El filósofo, a diferencia de Leibniz, no se preocupa por las posibilidades o por lo que permite a un “conatus” anterior a la existencia advenir a ella: parte del hecho de *que hay cosas*, no de su hipotética ausencia o posible no-existencia. Es por esto que Spinoza, y no Heidegger, es el gran filósofo del ser. El filósofo estipula, en este contexto, que “existe necesariamente aquello de lo que no se da razón ni causa alguna que impida que exista”.⁴⁴¹ Esto no es una cuestión menor. El postulado es esencial, porque se trata aquí de la médula del spinozismo. El filósofo no está diciendo que lo que hay *necesite* una causa para ser, dice que todo aquello que *puede* existir, siempre y cuando no haya nada que lo impida, *existirá necesariamente*, ya que la sustancia infinita, siendo potencia infinita de existir, puede siempre todo aquello de lo que es capaz, o sea, de infinitos atributos y modos. Es sumamente interesante, porque muestra que la causa no es algo que preste auxilio a existencias desvalidas o menesterosas, no juega un rol de actualización de cosas que estarían en potencia, a la manera aristotélica o leibniziana. En Spinoza, la potencia es siempre actual, independientemente de que pueda variar. No en vano, Pirre-François Moreau —siguiendo en esto a Alexandre Matheron— considera la ontología spinozista, en su aspecto más esencial, como una auténtica «ontología de la potencia», pues, en efecto, en el sistema de Spinoza, la noción de potencia, es decir, el *poder de causar efectos*, deviene la nota ontológica fundamental, a tal punto que “Dios mismo solo es Dios modalizándose, y cada modo solo es modo produciendo efectos”.⁴⁴² Lo importante, pues, es que el filósofo parta de la existencia positiva, de la *potencia* y no de la

⁴⁴⁰ Cfr. E, I, P8, Esc. 2

⁴⁴¹ E, I, P11, d.

⁴⁴² Moreau, *Spinoza y el spinozismo...*, 96

posibilidad, del *ser* y no de su negatividad: para Spinoza, *lo real es el poder de ser todo lo que hay*. En este punto, el filósofo introduce una de las proposiciones más importantes: “*Todo cuanto es, es en Dios, y nada puede ser ni ser concebido sin Dios*”.⁴⁴³ Lo decisivo, aquí, será la manera en que las cosas estén en Dios, en la forma en que los modos existan en Él. Por de pronto, y en razón de lo que hasta entonces Spinoza ha escrito, los modos deben existir en Dios como en su causa efectiva y englobante, y no a la manera de una causa remota o transitiva. Este asunto, no obstante, aparecerá con posterioridad.

Ahora bien, una de las claves para comprender el «inmanentismo» y la «univocidad» radicales de la sustancia spinozista atañe a la compleja existencia de los *atributos*, es decir, “aquello que el intelecto percibe de una sustancia como constitutivo de su esencia”.⁴⁴⁴ Lo primero sobre lo que hay que reparar, es que el atributo sólo sea accesible para el intelecto (*intellectus*), y no para la imaginación, sea en su capacidad sensible o en su capacidad de fabulación. Es importante tenerlo en cuenta, porque después, Spinoza afirmará que cada atributo debe ser concebido por sí,⁴⁴⁵ lo que complicará bastante las cosas, ya que si el atributo debe ser concebido por sí, significa que no podemos atribuirle divisibilidad al mismo tiempo que debemos pensarlo como constando de infinitos modos. El tema es complejo, porque si tanto la sustancia como los atributos deben ser concebidos por sí, y por tanto, no dependiendo de causas exteriores —nuevamente: “existiendo en sí y por sí”— significa que, en el caso de la *extensión*, en tanto atributo, en teoría no podría ser concebido en sí y por sí, es decir, infinito, y no podríamos, porque la extensión se supone divisible. Contra esto, Spinoza rápidamente estipula que es un error creer que la *cantidad*, la concepción de un cierto *quantum*, implique la divisibilidad y la repartición en *partes*. Todo dependerá de la manera en que abordemos la cantidad, si con el intelecto, o con la imaginación. Para esta última, toda magnitud y variación implica finitud, divisibilidad y composición, mientras que, para el intelecto, *la cantidad puede sin ninguna dificultad ser infinita, única e indivisible*. Esto es importantísimo, porque lo que Spinoza está diciendo, es que el «infinito», para *variar*, no necesita dividirse. Esto es una impugnación —por adelantado— de toda la dialéctica hegeliana. Lo «infinito» *no se destruye* en lo «finito», *se expresa en él* sin pérdida de su

⁴⁴³ E, I, P15

⁴⁴⁴ E, I, Def. 4

⁴⁴⁵ E, I, P10

unicidad y su integridad. Cada magnitud, cada variación —que sólo para la imaginación aparece como finita— es real y no imaginariamente infinita. Las partes sólo se distinguen entre sí modalmente (*modaliter*), pero no realmente (*realiter*).⁴⁴⁶ La cuestión puede ser aclarada, como bien apuntó Pierre Macherey, si se atiende a la famosa Carta 12 que Spinoza dirigió a Lodowijk Meyer.⁴⁴⁷ En dicha epístola, Spinoza desarrolla lo que ya está en el escolio en cuestión, pero añade una aclaración pertinente. Es necesario distinguir entre el infinito entendido como algo que no tiene límites, y el infinito como algo cuyas partes no podemos igualar ni explicar mediante un número, “pese a que conocemos su máximo y su mínimo”.⁴⁴⁸ La medida, el tiempo y el número son modos de imaginar, no de pensar. Es menester, en consecuencia, pensar verdaderamente, o sea: pensar un *infinito en acto*. Para ello, Spinoza nos recuerda que el de «infinito» es, antes que un concepto ontológico o teológico, un concepto matemático. No en vano Pascal, uno de los mejores matemáticos del siglo, prestó tanta atención al tema. Los matemáticos:

“[...] aparte de que han descubierto muchas cosas que no se pueden explicar con número alguno, lo cual pone en evidencia la incapacidad de los números para determinarlos todo, también conocen otras que no se pueden equiparar a ningún número, sino que superan cualquier número que se pueda asignar. Y, no obstante, no concluyen de ahí que dichas cosas superen todo número por la multitud de sus partes, sino porque la misma naturaleza de la cosa no permite, sin manifiesta contradicción, ser numerada.”⁴⁴⁹

El gran descubrimiento de los matemáticos, dice Spinoza, es que han hallado magnitudes que no son numéricas, que el «infinito» mismo, a pesar de no podersele asignar una magnitud a través del número, puede sin embargo ser considerado como tal en virtud de un máximo y un mínimo. Hay multiplicidades, variaciones, grados y magnitudes que no son numéricas, sino infinitas. “Lejos pues de descubrir, en la teoría de los modos infinitos, una concepción jerárquica del Ser, descubrimos más bien la necesidad circular que une lo finito a lo infinito,

⁴⁴⁶ Cfr. E, I, P15, Esc.

⁴⁴⁷ Cfr. Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. por María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006)

⁴⁴⁸ Ep. 12 [53]

⁴⁴⁹ Ep. 12 [59]

lo singular a lo universal, en ese ser pleno, sin fisura ni jerarquía, que es la sustancia spinozista”.⁴⁵⁰ Gran parte de la ontología spinozista encontrará aquí uno de sus motivos más importantes. Parte de la cuestión se debe a la negación de Spinoza a concederle un lugar, aun si mínimo, al «vacío» en su sistema. De ahí, justamente, que Spinoza pudiese escribirle a Oldenburg que, en caso de aniquilarse una parte de la extensión, se borraría con ella, también, toda la extensión.⁴⁵¹ En la naturaleza no hay cortes, interrupciones, negatividad, vacío ni nada que se le parezca: es *plena*, siempre *completa*, *siempre actual*. Nuevamente: infinito en acto.

“Dios actúa en virtud de las solas leyes de su naturaleza y no coaccionado por nadie”.⁴⁵² Con esta proposición, Spinoza está dando un paso hacia delante en lo que será su giro distintivo, pues de ello se deriva que *sólo Dios es causa libre*, ya que sólo Él existe necesariamente, y, por lo tanto, no necesita de una causa extrínseca que lo determine a obrar.⁴⁵³ Con esto ya se está anunciando la caída de la *libre voluntad* que tan importante había sido desde San Agustín y hasta Descartes. De hecho, la *Ética* va mucho más lejos, pues, al postular que “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito)”,⁴⁵⁴ deja claro que Dios no produce los modos a la manera de un creador, no delibera antes de producir, no crea las existencias particulares ni las hacer depender de su voluntad. «Dios», en suma, *no es un Creador*, y los «modos» *no son nunca criaturas* que se encuentren en una relación de subordinación o vasallaje con respecto a su Señor. Los modos no son creados por Dios, se *derivan* con total necesidad de él, y, por tanto, *espontáneamente* y con *libertad*. Spinoza hace aquí una torsión importante del término libertad. Libre significa para el filósofo cualquier acto *libre de coacción*, y eso significa que no tiene ninguna relación con la «libertad metafísica» de la teología y el cartesianismo, no es un poder de deliberación ni una potencia incondicionada en el seno de un mundo condicionado. Que algo esté determinado no significa —necesariamente— que no sea libre, significa sencillamente que es real, que tiene existencia.

⁴⁵⁰ Laurent Bove, *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por Gemma Sanz Espinar (Buenos Aires: Cruce, 2014), 178

⁴⁵¹ Cfr. Ep. 4 [14]

⁴⁵² E, I, P17

⁴⁵³ E, I, P17, C2

⁴⁵⁴ E, I, P16

Lo contrario de la libertad spinozista no es la necesidad, sino la coacción. Por eso es un delirio considerar que la suma potestad de Dios se manifiesta en su supuesta capacidad de trastornar el orden que se sigue de su propia naturaleza, especialmente bajo la forma del milagro. A Dios no pertenecen ni el intelecto (*intellectum*) ni la voluntad (*voluntatem*). Contra los teólogos y los discípulos de Descartes, que creen que no hay nada más excelso para atribuir a Dios que un sumo intelecto y una suma voluntad, Spinoza tan sólo señala que es una manifiesta contradicción considerarlo sumamente potente, y, no obstante, negarle el poder de hacer que todas las cosas que “entiende” o “comprende” existan en acto, supuesto que con ello se le negaría el auténtico poder. Es una contradicción, según el de Ámsterdam, porque eso es hacer de Dios una suma potencia que sólo se expresaría máximamente en su impotencia. Por el contrario, el de Spinoza es un Dios que hace «fluir» (*effluxisse*) de su infinita naturaleza infinitas cosas de infinitos modos. Las cosas fluyen, se derivan, se desprenden con absoluta necesidad de la potencia infinita de Dios, lo que significa, en último análisis, que *no hay acto creador*. La potencia de Dios ha estado, está y estará *siempre en acto*, no puede no actualizarse, no es potencia en un sentido aristotélico: el «acto de ser» de todo «lo existente» no está nunca precedido por una potencia virtual o posible. La potencia infinita es pura afirmación, o sea: *permanente actualidad*.⁴⁵⁵

Es muy significativo que después de ese escolio que dismantela toda la tradición escolástica y cartesiana, Spinoza escriba la proposición en la que, a nuestro juicio, queda sintetizada la gran *estrategia del spinozismo*, la operación de la cual se derivan, como los modos de Dios, el entero resto del sistema del filósofo, tanto las consecuencias éticas como las políticas. La proposición dice: “*Dios es causa inmanente [immanens], pero no transitiva [transiens], de todas las cosas*”.⁴⁵⁶ Esta es la médula de la filosofía de Spinoza. Ahora bien, ¿qué puede querer decir una causa inmanente? En ello reside toda la cuestión. Por principio, inmanente significa que algo se mantiene dentro de otra cosa (*immaneo*). Una causa inmanente, en consecuencia, es una causa que se mantiene en lo causado, que permanece dentro del efecto producido, aun si no se confunde con ello. Esto es ya por sí mismo bastante radical. Lo contrario es justamente la causa trascendente, una causa que rebasaría o iría y permanecería más allá de lo causado, sobrepasando su efecto (*transeo*). En este respecto, uno

⁴⁵⁵ Cfr. E, P17, Esc.

⁴⁵⁶ E, I, P18

de los méritos de Gilles Deleuze es haber subrayado enérgicamente este aspecto decisivo del spinozismo. Que una causa sea inmanente significa que los efectos no guardan con ella una relación de degradación o denigración. Los efectos (o los modos) no se denigran por “inmanar” de la causa, ya que permanecen en ella al mismo tiempo que permanece en sí misma.⁴⁵⁷ En los esquemas teológicos y escolásticos —aunque también en el propio Descartes, como lo vimos en su lugar— la Causa es siempre preeminente respecto de los efectos, porque antes que ser Causa, es Creadora, y aquellos, antes que efectos, son criaturas. El Uno neoplatónico, al personalizarse y paternalizarse, convirtió al resto de las cosas en súbditos y dependientes, aunque incluso en Plotino, las Hipóstasis son menos perfectas cuanto más alejadas se encuentran de la perfección absoluta del Uno o Primer Principio. Spinoza rompe este esquema basado en la jerarquía y la Causa lejana. Es, como dice Deleuze, una *pura ontología*. La Causa está igualmente próxima en todas partes, no está más o menos en un modo que en otro, sin que ello signifique abolir las diferencias de esencias o confundir a la Causa con los modos. Produce efectos, y por eso se distingue de ellos, pero también *permanece en ellos*. “La noción de causa inmanente sustituye la idea de ‘creación continua’ por la de producción permanente: las cosas no son solamente por Dios sino también en Dios”.⁴⁵⁸ El ser unívoco, opuesto al analógico y al equívoco, es un ser que está presente por igual en todo aquello de lo que se predica, aunque sus predicados sean todos diferentes: comunidad del productor y de lo producido.⁴⁵⁹ El filósofo francés lo expresó en los siguientes términos:

“La inmanencia se opone a toda eminencia de la causa, a toda teología negativa, a todo método de analogía, a toda concepción jerárquica del mundo. Todo es afirmación en la inmanencia. La Causa es superior al efecto, pero no superior a lo que da al efecto. O más bien, ella nada «da» al efecto. La participación debe ser pensada de manera enteramente positiva, no a partir de un don eminente, sino a partir de una comunidad formal que deja subsistir la distinción de esencias.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por. Horst Vogel (Barcelona: Muchnik, 1975), 167

⁴⁵⁸ Diego Tatián, «Filosofía de la liberación» en *Spinoza disidente* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2019), 19

⁴⁵⁹ Cfr. Deleuze, *Spinoza y el problema...*, 168

⁴⁶⁰ Deleuze, *Spinoza y el problema...*, 169

El «expresionismo» de Spinoza consiste pues en combatir —siempre secundariamente— cualquier manifestación de trascendencia, sea bajo la forma del creacionismo cristiano o bajo la del emanatismo plotiniano o neoplatónico-renacentista. Los modos, los existentes, *no por ser producidos son menos*, no por estar determinados se denigran, no por estar en el mundo encontrándose y des-encontrándose con otros modos tienen “menor ser”. Los modos no dependen de Dios: participan en él, toman parte en él, se determinan en él. Es por eso que “en el mismo sentido en que se dice que Dios es causa de sí se ha de decir también que es causa de todas las cosas”.⁴⁶¹ Con ello ya no hay el menor rastro de aquel *principio de trascendencia* sobre el que se fundaba tanto la preeminencia divina como la de la voluntad y el pensamiento humanos. Estamos completamente de acuerdo con Deleuze cuando afirma que el naturalismo de Spinoza “se define por la afirmación especulativa en la teoría de la sustancia” y “por la dicha práctica en la concepción de los modos”.⁴⁶² Resuena la sabiduría de Epicuro. Y es que, si bien la noción de «inmanencia» había sido ya intuitiva, como bien señaló Gueroult, incluso por cristianos y hebreos, lo cierto es que en Spinoza esta concepción de la «inmanencia» como *causa sui* introduce un cambio radical, pues identifica la causa «inmanente» con la causa «emanativa», y, por tanto, con la «actividad», dando con ello un giro que resultaba impensable tanto para la escolástica como para Descartes:

“Pour Spinoza, qui va plus loin dans le même sens, l’être des choses étant identique à l’être de Dieu, et toute production des choses par Dieu n’étant qu’une production de Dieu par lui-même, en toute chose la cause émanative et la cause active ne font qu’un; l’activité de la cause efficiente est ainsi réintroduite dans toutes les causes formelles comme elle l’a été en Dieu, et les diverses choses de la Nature ne sont, en un sens, que des manifestations diverses de la *causa sui*”⁴⁶³

Sería pues un error decir que el filósofo es un “panteísta”; lo más adecuado, según Gueroult, sería utilizar el término “panenteísta”, algo que no deja de ser sumamente interesante, porque significa, en última instancia, no que todas las cosas son Dios, sino que todas y cada una de las cosas, *en la medida en que son activas*, son, están en, y participan de Dios. De hecho, ya

⁴⁶¹ E, I, P25, Esc. “Y además, no separo a Dios de la naturaleza tanto como lo hicieron todos aquellos de que tengo noticia” en Ep. 6 [36]

⁴⁶² Deleuze, *Spinoza y el problema...*, 265

⁴⁶³ Gueroult, *Spinoza...*, 299

Carl Gebhardt había localizado en la «inmanencia» el principio teórico central a partir del cual todo el sistema de Spinoza podía ser comprendido:

“[...] hay que señalar entonces el punto que da unidad a su sistema: el concepto central con el que se puede comprender todas las partes de la teoría. Este concepto central es para Spinoza la convicción de la inmanencia de Dios en el mundo. Mientras la convicción de la trascendencia separa a la divinidad del mundo y la relega a un más allá, para la convicción de la inmanencia la divinidad es inherente al mundo, de modo que la unidad del ser no está escindida por ningún abismo metafísico.”⁴⁶⁴

En un estudio sumamente riguroso y de apabullante erudición, la académica brasileña Marilena Chaui ha hecho precisiones de suma importancia sobre esta cuestión. El «inmanentismo» spinoziano, piedra angular del sistema filosófico, ha querido ser comprendido, en muchas ocasiones, recurriendo a las supuestas “fuentes” del mismo, como el panteísmo bruniano, el neoplatonismo renacentista o incluso tradiciones heterodoxas o cabalísticas del judaísmo. Sin embargo, y a juicio de esta autora, no son aquellos los modelos que permitirían pensar de manera cabal la subversión de Spinoza, “sino la óptica de Kepler y Huygens, balizas que la matemática y la filosofía natural modernas fijan geométrica y mecánicamente en el suelo del racionalismo”.⁴⁶⁵ Y es que, efectivamente, la presencia de la luz como referencia ontológica e incluso epistemológica en el sistema spinoziano encuentra en la revolución kepleriana, y especialmente en el mecanicismo geométrico de Huygens, uno de sus referentes más importantes. Este último, con su recusación de la teoría corpuscular de la luz y la defensa de la teoría ondulatoria ofreció al sistema de Spinoza las coordenadas perfectas para pensar el problema de la relación entre la sustancia, los atributos y los modos. Huygens proponía que la luz, de manera similar a como lo hacía el sonido, se propaga a través de las superficies en ondas esféricas, convirtiéndola así en un campo energético *continuo e indivisible*, que tiende a propagarse de manera *uniforme y sin pérdida*. Exactamente de la misma manera, en el sistema de Spinoza, Dios, siendo causa inmanente efectiva de sí mismo *en el mismo sentido* que de todas las cosas, se propaga por sus atributos

⁴⁶⁴ Carl Gebhardt, *Spinoza*, trad. por Oscar Cohen (Buenos Aires: Losada, 2007), 127

⁴⁶⁵ Marilena Chaui, *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, trad. por Mariana de Gainza (Buenos Aires: FCE, 2020), 90

y sus modos de manera continua, uniforme y sin cortes. En efecto, los modos infinitos de los atributos divinos no otra cosa son sino “la vibración y la pulsación continua del atributo que se propaga infinitamente, indivisible, entrecruzándose con otros sin que ninguno de ellos obstruya a los demás ni los destruya”.⁴⁶⁶ Tal sería el fundamento de lo que Chaui, con una muy bella y bastante atinada expresión, denomina “la nervadura de lo real”: la inmanencia que sustenta todas las cosas, que aparece en el modelo de la causalidad sustancial, en la determinación de las esencias y las potencias finitas por la actividad de la potencia infinita de los atributos sustanciales, y en la doctrina del *conatus*, principio intrínseco de individuación y co-extensiva de la siempre actualidad del infinito mismo.⁴⁶⁷ En última instancia, bien puede afirmarse, y con total razón, que la inmanencia, “nervadura de lo real, es la respuesta spinoziana a la cuestión del origen”.⁴⁶⁸ Si Dios es causa inmanente, y no transitiva, es justamente porque la causalidad eficiente inmanente pone de relieve la permanencia del origen en lo originado y de la causa en los causado: todos los modos no hacen sino expresar, de cierta y determinada manera, el mismo ser, la misma potencia, la esencia absolutamente infinita de la sustancia divina, aniquilando con ello, como es notorio, y como bien señalaron también Deleuze y Negri, cualquier orden jerárquico en ontología. “La substancia se autoproduce en la autoproducción de sus infinitos atributos infinitos y en la producción inmanente de todos sus modos determinados”.⁴⁶⁹ No podría ser de otro modo, de hecho, puesto que, una vez postulada la unicidad de la *causa sui*, esta no puede pensarse sino como “la unidad absolutamente compleja que se autodiferencia en una diferenciación siempre interna al ser absoluto”.⁴⁷⁰ Cada modo expresa un orden de realidad completo y perfecto en sí mismo, la potencia infinita del atributo divino que lo produjo, atributo que, a su turno, expresa también la potencia absolutamente infinita de Dios. La sustancia infinita, *causa* y *ratio* a la vez, principio ontológico y principio de inteligibilidad, no se confunde ni con los atributos ni con los modos, pero está siempre *en* ellos y ellos siempre *en* aquella.

⁴⁶⁶ Chaui, *La nervadura de lo real...*, 89

⁴⁶⁷ Cfr. Chaui, *La nervadura de lo real...*, 97

⁴⁶⁸ Chaui, *La nervadura de lo real...*, 98

⁴⁶⁹ Chaui, *La nervadura de lo real...*, 104

⁴⁷⁰ Chaui, *La nervadura de lo real...*, 104

Sustancia y modos, entonces, no son modalidades de servidumbre, las cosas no están subordinadas a la sustancia como las criaturas al Dios cristiano. El Dios de Spinoza se «expresa», *siempre inmediatamente*, en todos y cada uno de los modos, *nunca de manera mediata*. “Las cosas particulares nada son, si no afecciones [affectiones] de los atributos de Dios, o sea, modos por los que se expresan los atributos de Dios de un cierto y determinado modo [certo et determinato modo]”.⁴⁷¹ En este respecto, hemos de dar la razón a Antonio Negri cuando afirma que “el rechazo del concepto mismo de mediación es el fundamento del pensamiento spinozista”.⁴⁷² Una cosa singular es, pues, un modo «cierto y determinado» que expresa la potencia infinita de Dios, ya bajo este atributo, ya bajo aquel otro. Lo importante es subrayar que la expresión modal no denigra la sustancia: los modos expresan, de una manera cierta y determinada, la potencia infinita de Dios. No son, como en Hegel, la tumba del «infinito»: son el infinito *en acto*. Ni la sustancia sucumbe en los modos ni estos en aquella. Forman, más bien, una comunidad, o, para ser más precisos y mucho más rigurosos: forman un *continuum*. Por eso es que, hasta cierto punto, el lenguaje de la «causalidad» puede ser un tanto inadecuado, ya que presupone cierta distancia —imaginaria en el sistema de Spinoza— entre la causa y lo causado; lo apropiado, es el lenguaje de la expresión: Dios se expresa en sus modos y estos a Dios.⁴⁷³ Macherey lo sintetizó así:

“[...] no hay para Spinoza dos órdenes de la razón, uno substancial e infinito, otro modal y finito, sino una única y misma realidad, continua e indivisible, determinada por una ley de causalidad única, a través de la cual lo finito y lo infinito están ligados indisolublemente. Tampoco es posible recortar en esta realidad dos regiones modales distintas, de las que una sería un mundo de esencias y otra un mundo de existencias: es precisamente lo que nos ha enseñado la difícil teoría de los modos infinitos.”⁴⁷⁴

Cualquier cosa singular que haya sido determinada a obrar, ha sido determinada a obrar de ese modo por Dios. Ahora bien, en el caso de las cosas singulares consideradas en su finitud,

⁴⁷¹ E, I, P25, C.

⁴⁷² Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. por Gerardo de Pablo (Barcelona: Anthropos, 1993), 240

⁴⁷³ Cfr. Bove, *La estrategia del conatus...*, 185

⁴⁷⁴ Macherey, *Hegel o Spinoza...*, 247-248

resulta claro que no pueden auto-determinarse, lo que significa que toda cosa singular debe su existencia, sus actividades y sus determinaciones a otra cosa singular existente, y esta a otra, y así hasta el infinito. Todas las cosas singulares, en tanto finitas, dependen de su determinación por otras igualmente finitas.⁴⁷⁵ Esto no significa, sin embargo, que la regresión sea lineal, de tal suerte que la serie de las causas y los efectos terminara por parar en una primera causa mediata que sería Dios. No puede ser así, porque Dios no es causa remota, sino siempre próxima. Por eso es que...

“de Dios no puede decirse propiamente que sea la causa remota de las cosas singulares, a no ser, tal vez, para que distingamos esas cosas que él produce inmediatamente, o, mejor, de las que se siguen de su naturaleza absoluta. Pues por causa remota entendemos aquella que no está unida en modo alguno con su efecto. Pero todas las cosas que son, son en Dios y dependen de Dios de tal manera que sin Él no pueden ser ni ser concebidas”⁴⁷⁶

Esto era sencillamente impensable para Hegel. ¿Cómo puede Dios ser causa inmanente de cosas finitas? ¿Cómo es que lo infinito produce *directamente* lo finito? La pregunta, sin embargo, nos parece estar lastrada por los prejuicios trinitológicos del filósofo alemán. Suena a anarquía, y no sólo a dificultad lógica. La sustancia spinozista es “un ser potente que no conoce jerarquías, que conoce sólo su propia fuerza constitutiva”.⁴⁷⁷ Incluso en nuestros días, esta incapacidad para concebir un infinito no mediado por la finitud y constituido a partir de ella o de su propia destrucción, llevó a Alain Badiou a postular la hipótesis según la cual el «modo infinito» sería, en el sistema spinozista, el “significante” bajo el cual se encubriría el intento fallido del filósofo por “forcluir el vacío”, dejando no obstante, de manera nominalista, es decir, con el sintagma «modo infinito», la marca de su naufragio ontológico.⁴⁷⁸ La idea nos parece bastante cuestionable, puesto que significaría negarle al spinozismo su especificidad en nombre de una supuesta necesidad lógica del «vacío». La de

⁴⁷⁵ E, I, P26, P28

⁴⁷⁶ E, I, P28, Esc.

⁴⁷⁷ Negri, *La anomalía salvaje...*, 37

⁴⁷⁸ Cfr. Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, trad. por Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados (Buenos Aires: Manantial, 2003), 132-140

Spinoza es “una concepción radicalmente materialista del ser y del mundo”⁴⁷⁹, y cualquier clase de introducción de la «trascendencia», incluso bajo la forma de una «función lógica» —y que se pretende, por cierto, ella misma «materialista», según Badiou— es desconocer por completo a Spinoza y convertirlo en un antecesor (fallido) de Hegel. Nada más alejado de la verdad, desde luego. En el sistema spinozista, el carácter finito de los modos no es bajo ningún respecto “esencial”, “primario” o “fundamental”, como sí lo es en el de Hegel. “El universo spinozista excluye toda idea de finitud esencial, incluso en los modos finitos, pues es justamente su dimensión infinita la que es constitutiva de su ser mismo”.⁴⁸⁰ La infinitud es siempre primera, y lo que bajo la imaginación —nunca con el intelecto— aparece como «finitud» son, en realidad, *modulaciones del infinito en acto*. “Lo infinito no es nada fuera de la infinitud intensiva de los modos que lo expresan, ni lo finito, fuera de lo infinito actual: tal es la tesis de Spinoza”.⁴⁸¹

De hecho, la distinción que introduce Spinoza entre la «naturaleza naturante» y la «naturaleza naturada» tiene la función de permitirle maniobrar mejor con estas consideraciones. La naturante es la sustancia y los atributos considerados como siendo en sí y concebidos por sí, es decir, expresando una esencia eterna e infinita: una causa libre. La naturada son los modos de los atributos de Dios, esto es: los modos en tanto que son en Dios y se conciben por él.⁴⁸² Ello no significa que la naturaleza naturada sea contingente. ¿Cómo podría serlo, si su existencia se sigue necesariamente de los atributos de Dios? Todo lo que hay, existe *necesariamente*. Esto, sin embargo, no debe prestarse a confusión, razón por la cual es necesario aclarar que la distinción introducida por Spinoza entre Naturaleza naturante y Naturaleza naturada *obedece a razones metodológicas y expositivas*, y no puede ser considerada, so pena de tergiversar el entero sistema, como una distinción ontológica. Cuando el filósofo, en el marco de la teorización del «plexo causal» constituyente de lo real, habla de “causa”, hay que tener en cuenta que, en última instancia, y dadas las coordenadas ontológicas explicitadas por la primera parte de la *Ética*, lo que está diciendo es que, en sentido estricto, *no hay causa*. La razón es relativamente sencilla: siendo toda «causa» un

⁴⁷⁹ Negri, *La anomalía salvaje...*, 354

⁴⁸⁰ Bove, *La estrategia del conatus...*, 174

⁴⁸¹ Bove, *La estrategia del conatus...*, 175

⁴⁸² Cfr. E, I, P29, Esc.

elemento determinado por el conjunto de «causas» que están, a su vez, determinadas por otro conjunto de causas igualmente determinadas, es claro que, en un sentido riguroso, y al menos en el plano de la Naturaleza naturada, *no hay sino una multiplicidad infinita de efectos*. No se puede decir, sino en un sentido muy impropio, que “x” elemento sea la causa de “y” elemento, dado que cada elemento de la red causal se encuentra, precisamente por estar en ella, inter-relacionado y recíprocamente determinado. Esto significa que sin importar en qué «punto» de la red nos coloquemos, lo que obtendremos será una causalidad multidireccional, haciendo con ello absurdo, o al menos inútil, el empleo de la palabra causa en su sentido clásico. Es esencial percatarnos de que Spinoza ha forjado una concepción bastante compleja de la causalidad que paradójicamente convierte la noción clásica de «causa» en algo absurdo, puesto que, en su radicalidad, lo real no es sino una red infinita y multidireccional de inter-determinaciones, o sea: una multiplicidad infinita de efectos. Esto también significa, si somos rigurosos, que *sólo Dios es realmente Causa*, pero no porque sea un motor aristotélico o mecanicista, sino porque *esa multiplicidad de efectos, esa red causal, es la expresión en acto de una causa sustancial infinita*. Una «causa», infinitos «efectos». Macherey, en el contexto de una discusión similar, apuntó lo siguiente:

“En su absoluta inmanencia, la substancia no es nada más que el acto de expresarse *a la vez* en todos sus modos, acto que no es determinado por las relaciones de los modos entre sí, sino que es, por el contrario, *su causa efectiva*. No hay por lo tanto nada más, nada menos tampoco, en la substancia que en sus afecciones: es lo que expresa la identidad inmediata entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad infinita de los seres que la constituyen sin “componerla”, y que *es irreductible al principio formal de un orden*.”⁴⁸³

Por eso es un error atribuir intelecto, voluntad, deseo o amor a la Naturaleza naturante, pues esos modos sólo pueden predicarse de la naturada. No es que no existan, pero no son en sí ni se conciben por sí.⁴⁸⁴ Esto lleva a Spinoza a distinguir entre el «pensamiento absoluto» (*absolutam cogitationem*) es decir, el modo infinito inmediato que cae bajo el atributo

⁴⁸³ Macherey, *Hegel o Spinoza...*, 247-248. Los subrayados son nuestros.

⁴⁸⁴ E, I, P31. “Pero, yendo a la cuestión, creo que he demostrado con suficiente claridad y evidencia que el entendimiento, aunque sea infinito, pertenece a la naturaleza naturada y no a la naturaleza naturante” en Ep. 9 [45]

«pensamiento», y el intelecto (*intellectum*), en tanto siendo sólo *un cierto y determinado modo del pensamiento infinito*. No se nos puede escapar que incluso así, el pensamiento absoluto no es una “facultad” de ningún Sujeto Absoluto. Se podría decir que, en un cierto sentido, el pensamiento absoluto es un autómata espiritual infinito. El pensamiento, incluso como atributo, *no tiene un sujeto*. Dios, en tanto Naturaleza naturante, produce pensamiento, pero no piensa. Spinoza no le concede a ningún atributo ni a ningún modo privilegios sobre los demás. Sobre esto, Vidal Peña señaló en su momento que el Intelecto o Entendimiento Infinito no puede, en ningún respecto, ser considerado o pensado como una “facultad” divina que pertenecería a un Sujeto, es decir, a Dios. “[...] el Entendimiento infinito es efectivamente un *modo*, y, por eso, cae claramente del lado de la *Natura naturata*. No cabría, pues, hablar de la «conciencia» de Dios, como si ésta fuera una propiedad directamente atribuible a la Substancia *qua tale* (esto es, como *Natura naturans*).”⁴⁸⁵ De hecho, y como el propio Peña señala después, ni siquiera cabe hablar de la sustancia o naturaleza naturante como si fuese una “unidad” cuya función sería totalizar o recoger dentro de una estructura las infinitas partes modales. Dios es infinito, pero no es Uno. Más correcto sería pensarlo como una «multiplicidad» infinita no totalizable.⁴⁸⁶ Dios no es un sujeto de atribución, no cabe utilizarle como un sustrato al que cabría otorgarle facultades. Encontramos bastante sugestivo que Peña haga una comparación con los procesos esquizofrénicos: la totalidad de las partes no son las de un conjunto dentro de cual, y gracias al cual, encontrasen sus funciones específicas.⁴⁸⁷

Por eso es que la voluntad tampoco es causa libre, sino sólo necesaria.⁴⁸⁸ Ella, en tanto modo del pensar, guarda con el resto de las cosas naturales las mismas relaciones y la misma naturaleza *determinada*. “Por ello, la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios con mayor medida que el resto de las cosas naturales, sino que se relaciona con ella del mismo modo que el movimiento y el reposo y todo lo demás.”⁴⁸⁹ La voluntad no es menos natural que el resto de las cosas, y como tal, está igualmente determinada a obrar de un cierto y

⁴⁸⁵ Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza* (Madrid: Revista de Occidente, 1974), 80

⁴⁸⁶ Cfr. Peña, *El materialismo de Spinoza...*85

⁴⁸⁷ Cfr. Peña, *El materialismo de Spinoza...*92

⁴⁸⁸ E, I, P32

⁴⁸⁹ E, I, P32, C2

determinado modo. Si San Agustín había hecho de la voluntad algo supra-natural, y los cartesianos refrendado el *dictum*, Spinoza en cambio la devuelve al mundo natural, le restaura en su sitio preciso, *entre las cosas del mundo y sometida a su legalidad*. Una muestra de la importancia de este asunto en la filosofía de Spinoza es la temprana carta enviada por el filósofo a Henry Oldenburg en septiembre de 1661, en la que explica al secretario de la Royal Society los puntos centrales en los que él se separaba definitivamente del cartesianismo, poniendo particular énfasis en la negativa a teorizar una «voluntad incondicionada».⁴⁹⁰ Ello tendrá consecuencias éticas de largo alcance. Por principio, echa por tierra el principio de la subjetividad sobre el que se asienta la técnica moderna. “La voluntad no puede instaurar un orden: no interviene en la organización de la naturaleza”.⁴⁹¹ Spinoza se niega a substancializar tanto al pensamiento como a la voluntad: no son ni siquiera atributos en sentido estricto, sino modos. No son “facultades” de un sujeto (humano o divino):

“La voluntad no se puede concebir como una “facultad” dotada de poderes absolutos ahí donde el hombre tiene como un horizonte de su existencia a la naturaleza. Este binomio, naturaleza y voluntad, sólo puede plantear una relación en la que la segunda se aplica no sobre lo posible, sino sobre lo real. La naturalización de la voluntad o, si se quiere, la voluntad en la naturaleza, hace que ésta se confine a un orden en el que no tiene cabida la pretensión de ser incondicionada.”⁴⁹²

La «metafísica de la subjetividad», magistralmente expuesta y descrita por Heidegger, como hemos visto, encuentra en Spinoza su punto de impugnación más decidida. ¿Quién, en un universo modal, podría proclamarse señor del ente? La trascendencia funcionaba para permitir a uno de los polos instaurados con la división —fuese Dios o la Voluntad— legitimar un dominio sobre el otro, previamente degradado y reducido a material de trabajo para el sujeto (trascendental o no). Como muy bien ha sabido percibir el académico chileno Vicente Serrano, Spinoza, al identificar a Dios con la Naturaleza, “elimina la dinámica del poder

⁴⁹⁰ “Así, pues, la voluntad no es sino un ente de razón y de ningún modo se puede llamar causa de esta o aquella volición” en Ep. 2 [10]

⁴⁹¹ Victor Manuel Pineda, *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza* (México: Plaza y Valdés, 2009), 115

⁴⁹² Pineda, *Horror vacui...*, 173-174

omnipotente, la dinámica de enfrentamiento entre Dios creador y la naturaleza sometida a su poder.”⁴⁹³ Spinoza es un moderno que, paradójicamente, funda una modernidad que no está basada en la concepción del *sujeto* y su soberana *voluntad* como principio rector de la Historia y la modificación permanente de la Naturaleza. “Con el derrumbe de la hipótesis del Dios-personal, de su consideración antropomórfica, se derrumba también, por tanto, toda centralidad metafísica del ser humano”.⁴⁹⁴ Ni voluntarismo ni técnica. Spinozismo, o sea: anti-humanismo.

En Dios —es decir, en la *sustancia* o naturaleza naturante— esencia, existencia y potencia se identifican.⁴⁹⁵ La esencia de Dios es su poder infinito de existir y expresarse en infinitos modos; no *a través* de ellos, sino *en* ellos. Negri ha sabido apreciar bastante bien que la concepción spinozista de la sustancia, al excluir toda mediación y toda subordinación de lo existente a un principio extrínseco o incluso intrínseco, recupera uno de los grandes temas del materialismo: la potencia constituyente de lo real. Por eso es que, en sentido estricto, en Spinoza —y en esto coincide un tanto con Hegel— no hay, en el plano ontológico, «comienzo», y no puede haberlo porque la naturaleza no comienza ni arranca por algún principio: la naturaleza es *su ya siempre y eterna potencia espontánea de producción en acto*. La sustancia “no está ni sobre ni bajo lo real: es todo lo real. Tiene el perfume y la tensión del mundo, posee divinamente la unidad y la pluralidad. El ser absoluto es la superficie del mundo”.⁴⁹⁶ Si la existencia de Dios está implicada en su esencia, y si su esencia no es otra sino la potencia, ello quiere decir que Dios es existencia, que su ser consiste en existir siempre en acto, sin nada que le limite. Por eso es que Dios no puede hacer que las cosas sean de otro modo que como lo son actualmente. Si las cosas hubiesen podido ser o existir de una manera diferente a la actual, ello implicaría que Dios podría mudar de naturaleza, pues si Dios actúa como es y produce en tanto que es, para que las cosas pudieran ser de otro modo Dios mismo tendría que ser otro.⁴⁹⁷ *Contingencia* y *posibilidad* son, en consecuencia, errores del

⁴⁹³ Vicente Serrano, *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna* (Barcelona: Anagrama, 2011), 91

⁴⁹⁴ Juan Pedro García del Campo, *Spinoza o la libertad* (España: Montesinos, 2008), 117

⁴⁹⁵ Cfr. E, I, P20, P34

⁴⁹⁶ Negri, *La anomalía salvaje...*, 104

⁴⁹⁷ Cfr. E, I, P33, d.

entendimiento, entes de razón y no reales, modos de *imaginar* que Dios —la Naturaleza— podría ser otro del que efectivamente es, o sea, que podría deliberar y cambiar de opinión, como si se tratase de un ente (humano) volente. Si todo es en acto y por la necesidad de la potencia de Dios, de cualquier cosa singular existente sólo se puede decir que es contingente o que fue (o será) posible debido al desconocimiento que tenemos de las esencias y las causas eficientes que las determinan.⁴⁹⁸No obstante, nada de esto significa que los modos estén “subordinados” o “constreñidos”, como si la sustancia fuese algo así como un Déspota o un Tirano que haría de las existencias particulares siervos a los que imprimía sus designios, al modo en que a Hegel le gustaba presentar al de Ámsterdam. Los modos son la expresión *cierta y determinada*, —es decir: finita— de la potencia infinita de Dios. Los modos *pueden* ser lo que son: “en lo real no hay más que estrategias de individuación”.⁴⁹⁹ No en vano Spinoza invierte la célebre expresión según la cual “nada existe sin causa”. El de Ámsterdam no la formula así, y en cambio escribe: “*Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto*”.⁵⁰⁰El cambio no es inocuo, porque Spinoza está desplazando el acento hacia la «positividad» de las cosas singulares: cualquier modo, por el mero hecho de existir, *puede* producir efectos, *participa* de cierta y determinada forma en el plexo de determinaciones de lo real. Dada una existencia particular, hay también ya, y en virtud de su sola existencia, un poder de afectar y ser afectado, una *potencia*. De hecho, y para ser más precisos, una cosa sólo existe en la medida en que produce efectos.

El Apéndice de la parte primera de la *Ética* es probablemente el texto donde el materialismo del azar queda definido con más rigor y con mayor claridad.⁵⁰¹ Tal contundencia no será posible encontrarla sino hasta Nietzsche, cuando escriba y publique su *Ciencia jovial*. El Apéndice es una demolición de los grandes supuestos que sostenían el entero edificio de la teología cristiana y de la filosofía moderna inaugurada con Descartes. Abolido el *principio de trascendencia*, ni siquiera de Dios se puede predicar la libertad de la

⁴⁹⁸ Cfr. E, I, P33, Esc. 2

⁴⁹⁹ Bove, *La estrategia del conatus...*, 188

⁵⁰⁰ E, I, P36

⁵⁰¹ Un extenso y riguroso comentario de este apéndice podrá encontrarse en: Pierre Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses* (Paris: Presses Universitaires de France, 2001), 205-270

voluntad. El mundo no ha sido creado, sino “inmanado” y producido de manera *espontánea*, inmediata y siempre actual por la *potencia infinita* de Dios y *en él*. No puede haber nada por fuera de la sustancia que la obligue a modificarse, ninguno sujeto, humano o divino, lógico u ontológico, que pueda imprimirle al mundo su forma, su intención o sus proyectos. El «sujeto», sencillamente, no existe en el sistema spinoziano. Ahora bien, si el principio “positivo” de la *Ética* es el *principio de inmanencia*, introducido a través de la *causa sui* y todas sus consecuencias, en el Apéndice Spinoza se propone denunciar el prejuicio por excelencia, la base de todos los errores y todos los trastornos del pensamiento y del modo de concebir el mundo a que pueden verse sometidos los seres humanos: el *prejuicio finalista*. La gran equivocación de todos los que hasta ahora han filosofado, es, según Spinoza, haber creído que la Naturaleza actúa conforme a fines —desafortunadamente para Aristóteles—, e incluso llegar al extremo de atribuirle al mismísimo Dios la facultad de actuar conforme a fines. La fuente del error se debe a que los propios hombres creen ser libres porque quieren y apetecen, desconociendo, sin embargo, las causas que los determinan a apetecer y querer. Como la mayoría de sus actividades está orientada hacia los fines, llegan a suponer que todo lo que hay actúa del mismo modo, que los ojos existen para ver, los dientes para masticar, el sol para iluminar y calentar la tierra, el mar para producir peces que servirán de alimento a los hombres y cosas por el estilo. Este prejuicio, en efecto, ha hecho que “consideren a todas las cosas naturales como medios para su utilidad”.⁵⁰² Tal sería la fuente por excelencia de la superstición: la incapacidad para asumir que las cosas pueden surgir espontáneamente, y, por tanto, verse en la necesidad de atribuir su aparición a la *voluntad libre* de una mente y un poder *humanos*. Todo finalismo es supersticioso, sin importar cuán elaborado o cuánta sofisticación pueda alcanzar, como es el caso del «teleologismo» de Leibniz, por ejemplo. Y es que el error, tanto como su efecto pernicioso, no estriba sólo en el postulado del finalismo y las causas finales, sino en la suposición de que ese fin es o debe ser la satisfacción del deseo y las ambiciones de los seres humanos. “Pero mientras intentaban mostrar que la naturaleza nada obra en vano (o sea, que no sea útil para los hombres), no parecen haber mostrado ninguna otra cosa sino que la naturaleza y los dioses deliran como los hombres”.⁵⁰³ Con todo, Spinoza, a diferencia de Nietzsche, no se esfuerza mucho en combatir la superstición: *le basta*

⁵⁰² E, I, Ap. [78]

⁵⁰³ E, I, Ap. [79]

con oponerle lo real. Por eso declara: “Sin embargo, para mostrar ahora que la naturaleza no tiene ningún fin prefijado y que todas las causas finales no son nada más que ficciones humanas, no es preciso mucho”.⁵⁰⁴ Que la *Natura* no va hacia ninguna parte y que no tiene ningún propósito ni ningún sentido es cosa manifiesta para quien quiera que se asome a la infinita producción espontánea de los modos, sus intrincados movimientos y sus incesantes tránsitos: basta la *lucidez* para saber que no hay fines. Basta *lo que hay*. De ahí la espléndida declaración de Macherey: “la eternidad es ausencia de fines”.⁵⁰⁵

La *doctrina del finalismo* subvierte la gran máquina del mundo, haciendo de las causas, efectos, y de los efectos, causas, como bien lo había señalado ya Lucrecio, y como Nietzsche insistirá también a finales del siglo XIX. El caso típico que menciona Spinoza es el de la incapacidad de los teólogos para asumir el azar —en el sentido de fenómenos despojados de sentido, dirección y fin—, como puede serlo el de un hombre que, caminando por algún lugar, fuese de pronto muerto por una piedra que cayera en su cabeza. El recorrido por las causas podría ser infinito, ya que los teólogos —y muchos filósofos— no se contentarían con las causas eficientes de los acontecimientos, sino que reclamarían sin cesar la causa final hasta refugiarse, como dice Spinoza, en la «voluntad de Dios», el asilo de la ignorancia (*ignorantiae asylum*).⁵⁰⁶ Es esta negación inexpugnable de todo finalismo lo que según Negri constituye la “anomalía” del spinozismo.⁵⁰⁷ El término que le añade, “salvaje”, se debe a que esta negación del finalismo se asienta sobre una afirmación (previa) de la multiplicidad como potencia constitutiva y constituyente, sin necesidad de intermediarios o principios de organización extrínsecos o trascendentes.⁵⁰⁸

Ahora bien, esa incapacidad (moral en última instancia) para afirmar el azar, es decir, para afirmar que lo que es, es como es en virtud de las solas causas eficientes, y que tiene por causa próxima, siempre, a Dios mismo, es el sello distintivo de la *superstición*. Lo real tiene que tener un propósito (benéfico para mí, de preferencia) o de lo contrario no puede serlo: así habla el espíritu del moralismo. Una vez que quedó asentado el hecho de que todo cuanto

⁵⁰⁴ E, I, Ap. [80]

⁵⁰⁵ Macherey, *Hegel o Spinoza...*, 257

⁵⁰⁶ E, I, Ap. [82]

⁵⁰⁷ Cfr. Negri, *La anomalía salvaje...*, 225

⁵⁰⁸ Cfr. Negri, *La anomalía salvaje...*, 364-365

ocurre, ocurre *para* ellos, los seres humanos pudieron hacer aparecer las nociones del bien y el mal, el orden y la confusión, la belleza y la deformidad. Es un error, dice Spinoza, juzgar que algo está “ordenado” o “desordenado” tan sólo porque facilita u obstaculiza nuestro modo de *imaginar*. Que algo sea benéfico o pernicioso para la particular naturaleza humana, no significa que sea bueno o malo en sí mismo: “Pues la perfección de las cosas ha de ser estimada por su sola naturaleza y potencia, y las cosas no son más o menos perfectas según deleiten u ofendan el sentido de los hombres ni según favorezcan o repugnen a la naturaleza humana.”⁵⁰⁹ Y es que cuando imaginamos, en lugar de pensar, tomamos nuestra particular constitución como supremo tribunal del ser, abandonamos la «exterioridad» y nos entregamos a los más desquiciados delirios. Es pues necesario tener siempre presente que...

“[...] la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implican infinitas otras, que abarcan el orden eterno de la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza y queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza”.⁵¹⁰

El parentesco del sistema spinozista con el epicureísmo, bien señalado por Pierre-François Moreau, así como su inspiración lucreciana, correctamente apuntada por Diego Tatián, son innegables.⁵¹¹ No es ninguna casualidad que cuando uno de sus corresponsales, Hugo Boxel,

⁵⁰⁹ E, I, Ap. [83]. Cfr. Ep. 54

⁵¹⁰ TTP, Cap. XVI [191]

⁵¹¹ Cfr. Pierre-François Moreau, *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, trad. por Pedro Lomba Falcón (Madrid: Antonio Machado Libros, 2014), 25-38. Diego Tatián, «La fuente epicúrea» incluido en *Spinoza. Filosofía terrena* (Buenos Aires: Colihue, 2014), 107-122. El académico argentino incluso ha señalado —correctamente, a nuestro juicio— que a pesar de no encontrarse el *De rerum natura* entre los libros de la biblioteca dejada por Spinoza tras su muerte, es altamente improbable que no lo conociera y hubiese estudiado con detenimiento, no sólo por la inspiración lucreciana que se deja leer en todo el spinozismo, sino incluso por algunos pasajes en

preguntara al filósofo sobre la opinión que le merecían los fenómenos relacionados con las “apariciones”, los “espectros” y los “duendes”⁵¹², —aludiendo para ello a la autoridad de Plutarco, Sócrates, los estoicos, pitagóricos, platónicos y peripatéticos⁵¹³— Spinoza le respondiera:

“La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías, hayan excogitado los espectros y duendes y que hayan creído a las viejezuelas, con lo que aumentaron la autoridad de Demócrito, cuya buena fama envidiaron tanto que llegaron a quemar todos los libros que él había editado con tanto encomio”⁵¹⁴

Y es que, como bien apuntó, también, André Tosel, incluso si Spinoza no se dice materialista, lo cierto es que...

“il assume expressément sa dépendance d’une école de pensée qui elle s’autorise du matérialisme, puisqu’il s’agit de l’atomisme antique de Démocrite, Épicure, et Lucrèce. Il assume de même une position de refus radical à l’égard de la tradition philosophique issue de Platon et d’Aristote. Il n’est pas inutile de faire

los que temas abordados por Lucrecio son retomados de manera explícita en la *Ética* y en algunas cartas. En este punto en particular, estamos de acuerdo con la tesis de Wim Klever según la cual habría sido Franciscus Van den Enden la principal fuente de los aspectos más subversivos de la filosofía spinozista, incluyendo, desde luego, y como el propio Tatián sugiere, el acceso a la filosofía epicúrea a través del *De rerum natura*. Cfr. Wim Klever, «A new source of spinozism: Franciscus Van den enden», *Journal of the History of Philosophy* 29, n.º 4 (1991): 613-631. Con todo, coincidimos también con Steven Nadler al advertir sobre la necesidad de moderar la tesis, y reconocer el papel jugado por el resto de las tradiciones heterodoxas a las que Spinoza tuvo acceso: “Si hubiera que buscar un «corruptor» de Spinoza, el culpable real debería ser en cierto sentido la propia Ámsterdam, poblada de ex jesuitas radicales, colegiantes con tendencias socinianas, judíos apóstatas, posiblemente incluso cuáqueros y libertinos librepensadores. Las ideas heterodoxas florecían con facilidad en aquella ciudad comparativamente tolerante y liberal” en Steven Nadler, *Spinoza*, trad. por Carmen García Trevijano (Madrid: Acento, 2004), 206

⁵¹² Cfr. Ep. 51

⁵¹³ Cfr. Ep. 55 [258]

⁵¹⁴ Ep. 56 [261-262]

état de cette prise de position, surtout lorsqu'on connaît la sobriété spinozienne en matière de références”⁵¹⁵

La carta es valiosísima, en efecto, porque muestra de una forma contundente la filiación de Spinoza con aquella tradición materialista que encontró en Epicuro y Lucrecio a sus exponentes sumos. De hecho, es con este mismo corresponsal que Spinoza abordó uno de los temas que trató en el Apéndice de la parte primera: la *des-humanización* de Dios. Laurent Bove ha señalado, muy pertinentemente a nuestro juicio, el vínculo existente entre las nociones de «necesidad» y de «azar» en la *Ética*, nociones que guardan, como hemos visto, un estrecho parentesco con el materialismo epicúreo. *Azar*, en el epicureísmo, designa en efecto la producción espontánea de lo múltiple, la infinita diferenciación de lo real como único “principio” de la Naturaleza, es decir, el hecho de la ausencia de «principio» en la *Natura*.⁵¹⁶ A pesar de que Spinoza no cesa de afirmar que en la Naturaleza todo es necesario, lo cierto, como señala Bove, es que la «necesidad» spinoziana coincide plenamente con el «azar» en sentido epicúreo. “En su sentido positivo, azar y necesidad, multiplicidad y unidad, son los nombres diferentes de una única y misma Realidad: la Naturaleza ‘sin principio ni fin’, en su afirmación absoluta”.⁵¹⁷ De hecho, en la correspondencia, después de que el filósofo le explicase a Boxel su negativa a atribuirle a Dios propiedades como la «voluntad» o el «entendimiento», incluso sirviéndose del método analógico o de eminencia, el funcionario holandés, un tanto preocupado, escribió:

“Usted dice, finalmente, que no admite en Dios ningún atributo humano, a fin de no confundir la naturaleza divina con la humana. [...] Pero, si usted niega de Dios nuestras operaciones y nuestras más altas meditaciones y afirma que no se dan eminente y metafísicamente en Dios, desconozco su Dios o qué entienda usted por la palabra *Dios*.”⁵¹⁸

⁵¹⁵ André Tosel, *Du materialisme de Spinoza* (Paris: Éditions Kimé, 1994), 128

⁵¹⁶ Cfr. Bove, *La estrategia del conatus...*, 165

⁵¹⁷ Bove, *La estrategia del conatus...*, 166. La coincidencia entre los términos en el caso de Spinoza había sido ya señalada, también, por Clément Rosset. Cfr. *Lógica de lo peor*, trad. por Santiago Espinosa (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2013), 167-169

⁵¹⁸ Ep. 55 [255]

Boxel da en el clavo, y se pregunta, con prurito cristiano: ¿qué es entonces el Dios de Spinoza, si nada tiene que ver con los asuntos y las propiedades humanas? Más aún: ¿para qué o a quién podría *servir* un Dios así? Si Dios no premia ni castiga, no ofrece la inmortalidad del alma, no vela por la seguridad de sus favoritos, no crea el universo, no interviene en el mundo, no organiza la sociedad política, no ama ni odia, no piensa ni quiere, no condesciende con nadie, ¿por qué seguirle llamando Dios? A nuestro juicio, es una evidente estrategia retórica para evitar conflictos. La *Ética* podría sin ninguna dificultad prescindir de ese término y sustituirlo por el de *Natura* sin alterar un ápice de la estructura y la articulación del sistema spinozista. Se puede hacer, porque el de Spinoza es un Dios radicalmente *inhumano*. En última instancia, se confunde con lo real en su carácter emergente e impersonal, azaroso —en el sentido que hemos especificado— y automático. En estas cartas el filósofo parece incluso divertirse. Él no duda, según lo que escribió, que si un triángulo tuviese la facultad de hablar, diría algo muy similar a lo que los teólogos y Boxel: afirmarían que Dios es eminentemente triangular, mientras que un círculo, quizás, aseveraría que la naturaleza divina es evidentemente circular, pero de un modo analógico.⁵¹⁹

La ontología materialista de Spinoza y su inmanentismo son intransigentes, pues se trata, en efecto, de “un materialismo radical que suprime cualquier tipo de trascendencia y que instauro como elemento articulador la más absoluta inmanencia funcional y explicativa.”⁵²⁰ Tosel ha insistido en el hecho de que el idealismo, a diferencia del

⁵¹⁹ Cfr. Ep. 56 [260]. En este contexto, imposible resulta no recordar las declaraciones que hiciera antes Michel de Montaigne, y que hemos considerado oportuno citar en extenso: “Así pues, consideremos ahora al hombre solo, sin auxilio externo, armado solamente con sus armas y desprovisto de la gracia y el conocimiento divinos, que constituyen todo su honor, su fuerza y el fundamento de su ser. Veamos cuánto resiste con estos hermosos pertrechos. Que me exponga con la fuerza de su razón sobre qué fundamentos ha forjado las grandes ventajas que cree tener sobre las restantes criaturas. ¿Quién le ha persuadido de que el admirable movimiento de la bóveda celeste, la eterna luz de las antorchas que giran con tanto orgullo por encima de su cabeza, la terrible agitación del mar infinito, han sido establecidos y se mantienen a lo largo de tantos siglos para su conveniencia y servicio? ¿Es posible imaginar nada tan ridículo como que esta miserable y pobre criatura, que ni siquiera es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y emperatriz del universo, del cual no está en su poder conocer la menor parte, y mucho menos mandarla?” en Michel de Montaigne, *Los ensayos*, trad. Por J. Bayod Brau (Barcelona: Acantilado, 2007), 648-649 [II, XII]

⁵²⁰ García del Campo, *Spinoza o la libertad...*, 108

materialismo —aun si las esquematizaciones binarias pueden resultar en ocasiones, como es evidente, más perjudiciales que benéficas—, se caracteriza de hecho por la necesidad de postular y operar con una “función «principio»”, que, en este caso, es la «subjetividad constituyente», sea esta finita o infinita, crítica o absoluta.⁵²¹El materialismo, en cambio, nada otro es sino la renuncia a aceptar la función de cualquier «principio», «fundamento» o «trascendencia», con total independencia de los muy variados formatos que sean capaces de adquirir, porque el materialismo, en última instancia, “il se résout à penser à partir d’une nature qui a toujours déjà commencé sans nous, avant nous, une nature que nous commençons quant à nous par recevoir et rencontrer comme extérieure”.⁵²²En este sentido, Spinoza puede, sin ninguna dificultad, ser considerado el paradigma por excelencia del materialismo, su vertiente más depurada, mejor sistematizada y más altamente lograda.⁵²³

En este particular sentido, estamos completamente de acuerdo con Marilena Chaui cuando afirma que la filosofía spinoziana, postulando la *causa sui*, es decir, la sustancia absolutamente infinita y causa libre eficiente e inmanente de lo real, colocaba el fundamento a partir del cual construir un auténtico *contradiscurso*, capaz de contrarrestar las fuerzas que obstaculizan, en el siglo XVII tanto como en nuestro tiempo, la potencia de obrar y pensar. La académica identifica cuatro principales objetivos de contradiscurso spinoziano: el primero, es el desmontaje del entero edificio religioso-teológico, para el cual Dios y la Naturaleza son considerados radicalmente separados y unidos tan sólo por relaciones de equivocidad y analogía, un edificio que, como es notorio, habilita todas las variedades de los dispositivos de dominación política, haciendo derivar cualquier ejercicio de poder de un supuesto derecho divino, garantizado por la Trascendencia señorial. El segundo objetivo, en cierto modo derivado lógico del primero, es dismantelar el presupuesto teológico-metafísico de la «analogía» y sus consecuencias, sobretudo, las ideas imaginarias de la creación *ex nihilo*, el finalismo y la voluntad divina omnipotente, imágenes, todas ellas, que instalan, al

⁵²¹ Cfr. Tosel, *Le materialisme de Spinoza...*, 130

⁵²² Tosel, *Le materialisme de Spinoza...*, 131

⁵²³ Tosel sostiene que todas las tradiciones materialistas pueden encontrar su punto de convergencia en la integración de seis elementos básicos comunes a todos, cada uno de los cuales está presente en Spinoza y de los cuales el primero, muy significativamente, es aquel que ya estipulara Epicuro: de la nada, nada emerge. Cfr. Tosel, *Le materialisme de Spinoza...*, 132-136

mismo tiempo, la de la trascendencia divina. El tercer objeto del contradiscurso spinoziano es el edificio moral-teológico, sustentado, principalmente, en la conjunción de los postulados imaginarios de la libertad divina y el libre arbitrio humano, con todas las consecuencias que ello implica: el pecado, el juicio final, la necesidad de arrepentimiento, el temor de la condena eterna y la urgencia de salvación. Por último, Chaui señala al edificio teológico-político como cuarto objetivo del contradiscurso spinoziano, instalado sobre la base de la trascendencia divina y la imagen de Dios como *imperator mundi*, justamente por haber tenido el poder de crear el mundo, es decir: rescatarlo de la nada, y, en caso de quererlo, devolverlo a ella.⁵²⁴ Si con anterioridad hemos considerado el primer libro de la *Ética* la médula del sistema de Spinoza, es precisamente porque, como bien señala Chaui, “quebraba las vigas maestras del edificio judeocristiano”.⁵²⁵

A pesar del espíritu tolerante y reconciliador que se puede leer, por ejemplo, en el *Tratado teológico-político*, donde el filósofo se esfuerza por distinguir entre superstición y religión, lo cierto es que Spinoza es el filósofo más *irreligioso* que puede encontrarse en la historia de la filosofía moderna. Un episodio significativo en este respecto tuvo lugar cuando Albert Burgh, tesorero de Holanda y durante un viaje a Italia, se convirtió al catolicismo en el año 1673, y envió al filósofo una carta en la que lo exhortaba a “arrepentirse” y a reconocer su “sabia necesidad” y su “necia sabiduría”. Sólo tornándose humilde y adorando a Cristo podría Spinoza “sanar”, según el corresponsal.⁵²⁶ Leer en los textos de Spinoza un tono encolerizado es muy inusual, pero su respuesta a la exhortación de este recién converso logró despertar en él pasiones tristes. Spinoza denuncia en su respuesta todos los vicios de la Iglesia romana y sus sacerdotes, con un evidente tono iracundo. Le reprocha los dogmas supersticiosos y ridículos, como la creencia en el demonio y la transustanciación del cuerpo de Cristo durante la misa. En la respuesta, Spinoza hace a su turno una exhortación para este nuevo fiel:

“Deseche esa mortífera superstición y reconozca la razón que Dios le ha concedido y cultívela, si no quiere ser contado entre los brutos. Deje de llamar misterios a los errores absurdos ni confunda torpemente las cosas que nos son

⁵²⁴ Cfr. Chaui, *La nevadura de lo real...*, 134-137

⁵²⁵ Chaui, *La nevadura de lo real...*, 343

⁵²⁶ Cfr. Ep. 67 [290-291]

desconocidas o que aún no hemos descubierto con aquellas que se demuestra que son absurdas, como lo son los horribles secretos de esa iglesia que, cuanto más repugnan a la recta razón, más cree usted que trascienden el entendimiento.”⁵²⁷

Mortífera superstición. Tal es el nombre (epistolar) con el que Spinoza designa la *humanización de la sustancia infinita*. Incluso en el *Tratado teológico-político*, donde el tono intenta ser conciliador, llama a todos esos inventos de la superstición “fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa”.⁵²⁸ Nada extraño, por otra parte, si tenemos en cuenta, atendiendo a los textos, que para el filósofo de Ámsterdam, en una insoslayable filiación lucreaciana, «superstición» es, esencialmente, cualquier clase de régimen —ético, teológico o político— en el que el *miedo* adquiera una función central y de organización de los elementos subordinados a él: en último análisis, la superstición es uno de los nombres para el estado en que se encuentra una vida bajo la tiranía del terror.⁵²⁹ El talante anti-religioso no pasó desapercibido para alguien tan *piadoso* como Leibniz, quien advirtió de inmediato el peligro. En su célebre *Discurso de metafísica*, escrito en 1686, Leibniz defendía aquella tesis según la cual es posible, siempre y cuando se haga un ejercicio correcto de la razón, constatar la belleza y la bondad de Dios impresas en todas y cada una de las cosas que conforman al universo observable. Y es que, si el universo ha sido creado —y para Leibniz es evidente que lo fue—, debe necesariamente llevar la huella de su creador. Si el mundo es bueno y bello, es porque Dios —infinitamente bello y bondadoso— lo ha creado. Leibniz arguye, además, no sólo que esta tesis es en definitiva irrefutable, sino que la contraria —la idea de un Dios y un universo ni bello ni bondadoso— le parece peligrosa:

“Confieso que el parecer contrario me parece *extremadamente peligroso* y muy próxima al de los últimos innovadores, cuya opinión es que la belleza del

⁵²⁷ Ep. 76 [323]

⁵²⁸ TTP, Praef.

⁵²⁹ “El dogma del pecado del primer hombre y, en consecuencia, cualquier teología, cualquier filosofía y cualquier moral que presupongan la corrupción original de la naturaleza humana derivada de un acto de libre elección, convergen y se hacen uno con una visión del mundo y de la vida donde la nota predominante es el miedo” en Paolo Cristofolini, «El mal gobierno de los afectos: la superstición» incluido en Fernández, Eugenio y De la Cámara María Luisa, eds. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Madrid: Trotta, 2007), 61

universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son más que quimeras de los hombres, que conciben a Dios a su manera”.⁵³⁰

En un imprescindible estudio, Matthew Stewart ha señalado, y con bastante atino, que la disputa —nunca del todo explícita— entre Leibniz y Spinoza es, con toda seguridad, uno de los episodios más emblemáticos e importantes de la historia del pensamiento occidental, y, muy especialmente, de la naciente época moderna.⁵³¹ No ignoramos, desde luego, los excesos a los que Stewart somete la filosofía leibniziana, haciendo del cortesano de Hannover un obseso del spinozismo e incluso, en el extremo, un spinozista incapaz de reconocerse en tanto tal.⁵³² El encuentro que tuvo lugar en la Haya en noviembre de 1676 entre el hereje y el cortesano, cambiaría de manera radical, según el autor, el rumbo de la filosofía europea. El asunto es discutible, por decir lo menos, pero lo cierto es que su tesis principal nos parece, en sus líneas generales, bastante acertada. Leibniz, en efecto, fue probablemente el primer gran pensador del siglo XVII en percatarse de lo que el Dios inmanente de Spinoza significa; el entero orden moral, político y teocrático era frontalmente atacado por dicha suposición.⁵³³ La filosofía leibniziana —expuesta con inigualable destreza en su *Discurso de metafísica* y después en la *Teodicea*—, puede ser leída, es verdad, como una filosofía reactiva, esto es: como una respuesta consistente en un contundente rechazo del spinozismo. El sistema monadológico es, en esencia, *el antídoto contra el spinozismo*, un modo, bastante moderno por lo demás, de preservar intacta la columna vertebral del orden teológico-político que sólo el cristianismo podía garantizar, desde la trascendencia y el personalismo de Dios, hasta la inmortalidad del alma y el juicio ultra-terreno. “And it is this rejection of Spinoza’s God that represents the first principle of Leibniz’s mature philosophy and the starting point of his own,

⁵³⁰ Gottfried W. Leibniz, *Discurso de metafísica*, trad. por Julián Marías (Madrid: Alianza, 1981), 58 (el subrayado es nuestro)

⁵³¹ Cfr. Matthew Stewart, *The courtier and the heretic. Leibniz, Spinoza, and the fate of God in the modern world*, (New York: Norton & Company, 2006)

⁵³² Cfr. Stewart, *The courtier and the heretic...*, 280-293

⁵³³ Jonathan Israel también apuntó algo sobre este asunto, aunque con un tono bastante más mesurado: “Es por lo tanto de cierta importancia en la historia de las ideas que Leibniz, más que ningún otro observador del pensamiento contemporáneo a excepción quizás de Bayle, entendiera desde el inicio las implicaciones de amplio alcance para toda la humanidad que acarrea el nuevo movimiento filosófico radical” en Israel, *La ilustración radical...*, 623

unique response to modernity”.⁵³⁴ La reacción de la filosofía alemana, profundamente marcada por el espíritu cristiano de la reforma, como ya hemos observado en su lugar, encuentra en Leibniz y su posterior difusión en Wolff, uno de sus momentos decisivos. Quizás nadie como Leibniz haya sido capaz de percibir, con meridiana claridad, lo que el Dios de Spinoza significa para la epocalidad y el destino de la filosofía. “Spinoza actively embraces this collapse of the human into mere nature. Leibniz abhors it”.⁵³⁵ Para el cortesano, lo que resultaba inquietante era justamente que la pérdida del principio de trascendencia que este Dios “causa de sí” provocaba, terminaría por barrer con la preeminencia que proveía al «sujeto» —bajo sus diversos formatos: «alma», «espíritu», «mente» y «razón»— su estatuto específico y su garantía incommovible. Como bien lo sintetiza Matthew: “What Leibniz is *for* is often difficult to grasp; but what he is *against* fits neatly into one word: Spinoza”.⁵³⁶ En última instancia, lo que hace del Dios *inhumano* de Spinoza algo tan “peligroso”, son de hecho las consecuencias que se derivan de él, para la ontología, para la ética y para la política.

En este sentido, la recepción de la filosofía spinoziana por parte de la tradición filosófica es bastante ilustrativa. Marilena Chaui ha reconstruido el trayecto histórico que determinó «la construcción del spinozismo», la *imagen* de un supuesto cuerpo doctrinal a partir de un condensado de lecturas varias llevadas a cabo, principalmente, durante los fines del siglo XVII y los comienzos del XVIII. En un primer momento, las cartas de Blijenbergh, Velthuysen y Oldenburg, sirviéndose de una serie de términos extraídos de «lugares comunes» del siglo y sus disputas religiosas —socianismo, deísmo, epicureísmo, libertinismo, fatalismo—, contribuyeron a colocar la figura y la obra de Spinoza en un «marco de referencia» que permitía, al mismo tiempo que neutralizar la *subversión* spinoziana, hacer de su filosofía un objeto accesible desde las categorías teológicas habituales.⁵³⁷ En un segundo momento, la imagen del «ateo de sistema», difundida especialmente por Leibniz, fue construida, al menos en parte, por los trabajos de More, Malebranche y Bayle, que a diferencia de las polémicas epistolares, desplazan su atención hacia la *Ética* y su primera parte, convirtiendo a los conceptos de sustancia, atributo y modo

⁵³⁴ Stewart, *The courtier and the heretic...*, 235

⁵³⁵ Stewart, *The courtier and the heretic...*, 241

⁵³⁶ Stewart, *The courtier and the heretic...*, 252

⁵³⁷ Cfr. Chaui, *La nevadura de lo real...*, 159-302

en el centro de atención que dominará la práctica totalidad de las discusiones que girarán en torno del spinozismo, construyendo así una doctrina que, además del rótulo de «ateísmo» utilizado en el siglo XVII, será reemplazado por el de «panteísmo» en el XVIII. Henry More, neoplatónico de la escuela de Cambridge y acérrimo apologeta cristiano, declaraba encontrar en la doctrina spinoziana los dos grandes pilares del ateísmo: la identificación de Dios con la materia y el postulado de la imposibilidad de las múltiples sustancias. En textos de una muy notoria agresividad, participó en la fundación de una larga tradición exegética, toda ella levantada sobre una lectura altamente sesgada que se concentraba, como después sería notorio en el caso de Hegel, en la idea según la cual, Spinoza, al negarle inteligencia y voluntad a Dios, y al postular la unicidad de la sustancia, arrojaría al mundo a un abismo caótico en el que, además, cada existencia particular quedaría reducir a no ser más que un simple, pasajero y accidental espectro. Malebranche, en su correspondencia con Dortous de Mairan, insistirá sobre los mismos asuntos, en particular la necesidad de demostrar la imposibilidad de la existencia de una sustancia unívoca, o, más específicamente: la urgencia de asegurar que lo finito pueda ser sustancial, sin confundirse, sin embargo, con Dios en tanto sustancia. En ambos casos, lo que preocupa a los defensores de la verdad revelada y su armonía con la luz natural es expulsar, a cualquier costo, la amenaza de disolución de la Trascendencia ante la presencia de la sustancia única y su infinita potencia de existir. En cierto sentido, bien cabría afirmar que el punto crucial de la filosofía spinoziana, lo que no podía asimilar su propio siglo, es el postulado de la unicidad sustancial, y su efecto inmediato, a saber: el necesario carácter *relacional e inmanente* del plexo de determinaciones de lo real. Al final, fue Pierre Bayle, en su *Diccionario histórico y crítico*, quien terminó por forjar una imagen del «spinozismo» que tendría un efecto notable y de largo alcance, influyendo en las discusiones posteriores de Leibniz, pasando por Jacobi y Kant durante la disputa del panteísmo, hasta llegar a la idea hegeliana del orientalismo acosmista. Bayle, en efecto, creía haber encontrado en la doctrina de los modos finitos el punto débil del spinozismo; a su juicio, la única manera de sostener el principio de individuación es mantener, al mismo tiempo, la pluralidad sustancial, la inmortalidad del alma y la distinción real entre el bien y el mal, es decir, la voluntad.⁵³⁸

⁵³⁸ Cfr. Chauvi, *La nevadura de lo real...*, 335-447

En este sentido, bien podemos decir que la segunda parte de la *Ética* muestra, de manera magistral, las consecuencias del Dios inmanente en lo que respecta a la *física* que de él se deriva y a la concepción de la mente y el pensamiento que acarrea aquella. No es ninguna exageración afirmar que la segunda parte está dirigida —siempre secundaria y nunca principalmente— contra todo el cartesianismo e incluso, si se nos permite decirlo así, contra todo el idealismo que desembocaría y alcanzaría expresión suma en Kant y en Hegel. Es bien llamativo que la segunda parte, que lleva por título *De la naturaleza y origen de la mente*, comience por el esbozo de una «dinámica» de los cuerpos, de una *física* en sentido estricto. Esta dinámica de los cuerpos y las ideas, como veremos a continuación, desarticula por completo la *subjetividad* moderna: borra de la filosofía de Spinoza la categoría de «sujeto».

2.4. Afectos racionales y razón afectiva

El comienzo es, al principio, simple. Un cuerpo (*corpus*) es, en Spinoza, “un modo que expresa de cierto y determinado modo la esencia de Dios en la medida en que se considera como cosa extensa”, mientras que la idea (*idea*) es “un concepto de la mente, el cual forma la mente porque es cosa pensante”.⁵³⁹ Casi inmediatamente, Spinoza pasa hacia algunas precisiones sobre los atributos que corresponden a estos modos. Al hacer de la extensión y del pensamiento atributos de Dios⁵⁴⁰, el de Ámsterdam les está negando cualquier posible estatuto eminente respecto de la totalidad de los modos existentes. La operación es interesante y altamente significativa, porque con ello, el filósofo está despojando al pensamiento de la preeminencia con la que Hegel, de manera especial y muy particular, le había dotado. Pierre Macherey ha tomado nota del movimiento. Mientras que en Hegel el «pensamiento» era el movimiento de auto-determinación de lo real, es decir, el proceso de absorción del Espíritu de toda abstracción natural (estéril) a través de su devenir concreto y determinado, para Spinoza, el pensamiento es sólo *un* atributo que expresa, con igual perfección que los demás, de manera completa y terminada, la esencia y la potencia infinita de Dios. Para Hegel, como para Descartes y Kant antes que él, hay en el «pensar» y en la «vida del espíritu» un incuestionable valor superior al resto de las “manifestaciones” de la realidad, y “es justamente ese privilegio exclusivo del pensamiento lo que no admite la filosofía de Spinoza”.⁵⁴¹ La ontología spinozista, como bien habían señalado Gueroult, Deleuze y Negri, desmantela toda posible *jerarquización* de los elementos constituyentes de la *Natura*; si cada atributo expresa total, y no parcialmente, la esencia de Dios, significa que no hay entre ellos ninguna relación de subordinación o dominación, cualquiera que fuese el formato.⁵⁴² De ahí una de las más célebres declaraciones del filósofo: “*El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas [rerum]*”.⁵⁴³ Prestemos atención

⁵³⁹ E, I, Def. 1 y Def. 3

⁵⁴⁰ E, II, P1, P2

⁵⁴¹ Pierre Macherey, *Hegel o Spinoza*, trad. por María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006), 102

⁵⁴² Cfr. Macherey, *Hegel o Spinoza...*, 101-102

⁵⁴³ E, II, P7

al hecho de que no está diciendo que «pensamiento» y «extensión» sean paralelos, o que haya un *Orden* universal al que ambos atributos estarían igualmente sometidos; lo que Spinoza está señalando, es que *el encadenamiento causal del pensamiento no constituye un reino ajeno o al margen de las determinaciones naturales*. Que utilice la palabra *rerum* indica hacía esa vía, como bien apuntó Macherey.⁵⁴⁴ Es por eso que las ideas también tienen causas eficientes, porque están, al igual que los cuerpos, inmersas en un plexo de determinaciones causales.⁵⁴⁵ Las ideas son “cosas” naturales, y, por tanto, están igualmente sometidas a cierta legaliformidad. De ahí que la «idea adecuada» no dependa de su “adecuación” con lo ideado, tal como postulaba la célebre definición escolástica, sino de sus *propiedades intrínsecas*.⁵⁴⁶ Con este panorama, Spinoza pasa a demostrar y exponer que el hombre está lejos de ser una entidad *sustancial*, algo relativamente evidente, ya que, de su esencia, no se sigue necesariamente su existencia, como sí acontece en el caso de la sustancia infinita, o sea, Dios en tanto Naturaleza naturante.⁵⁴⁷ El hombre, en definitiva, no es sustancia. Eso puede serle concedido al filósofo por algunos teólogos y filósofos modernos, pero lo que resultará inaceptable será lo que viene a continuación.

No es sólo el hombre el que no es sustancial: la mente (*Mens*) en sí misma tampoco lo es. Spinoza se apresura a señalar que la mente humana es sólo una *parte* del intelecto infinito de Dios (*infiniti intellectus Dei*).⁵⁴⁸ Esto produce problemas, porque le arrebató a la mente —el “alma” ya ni siquiera es mencionada— su *estatuto personal*. Si la mente es una parte, no puede, ni mucho menos, arrogarse derechos personalistas, pues en sentido estricto no es en sí misma una “todo” o una “facultad” que pertenecería a un *sujeto*. Parte impersonal de un intelecto infinito impersonal. De hecho, el asunto va mucho más lejos. El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, un modo de la extensión,⁵⁴⁹ pero, dada la complejidad inaudita de los cuerpos, y en especial la del cuerpo humano, la propia mente no

⁵⁴⁴ Cfr. Pierre Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale* (Paris: PUF, 1997), 72

⁵⁴⁵ Cfr. E, II, P9

⁵⁴⁶ Cfr. E, II, Def. 4

⁵⁴⁷ Cfr. E, II, P10 y P10, d.

⁵⁴⁸ E, II, P11, c.

⁵⁴⁹ E, II, P13

es simple, sino compuesta: la mente humana consta de múltiples ideas: *es* esa misma multiplicidad.⁵⁵⁰ Aquí no hay ni rastro de ningún «principio de unificación» del universo mental. La mente de cada cual es una *parte* de un «intelecto infinito impersonal», y aquella misma, en tanto parte, está a su vez constituida por múltiples *partes*. Spinoza *atomiza* la realidad mental y la despoja de fundamento unitario —individual o personal—, y al hacerlo, la re-integra en el *universo natural*. La suerte está echada: una vez que el individuo humano y la mente misma —otro día signo del poder incondicionado del hombre— ha devenido *parte* y no *totalidad*, no hay ningún elemento natural (mucho menos extra-natural) que pueda arrogarse la “facultad” de intervenir sobre lo real y dirigirle o controlarle. No bastando con esto, Spinoza llega incluso a afirmar que la mente no es un fenómeno exclusivo de los seres humanos. Cualquier cuerpo compuesto puede producir ideas, puesto que de toda cosa se da necesariamente una idea en Dios. Las cosas, todas, están, en mayor o en menor grado, *animadas*. Este es uno de los pasajes más extraños de toda la *Ética*. Lo cierto es que con ello, Spinoza deja asentado que la diferencia entre los seres humanos y el resto de los individuos no puede encontrarse en el hecho del pensamiento, sino en la diferencia de la constitución del cuerpo humano.⁵⁵¹ Ahora bien, en este contexto Jonathan Bennett hizo una anotación que puede ser pertinente:

“Esto no es decir que toda cosa física tenga una mente, llamada así de manera correcta, o que, ciertamente, tenga algo que pudiésemos reconocer como mental. Todo lo que Spinoza necesita sostener es que los fenómenos que reconoceríamos como mentales son complejos de fenómenos asociados con cosas físicas muy simples y, por esto, son causalmente continuos con ellos.”⁵⁵²

⁵⁵⁰ E, II, P15

⁵⁵¹ Cfr. E, II, P 13, Esc. Este asunto recuerda algunas de las tesis de Üexkull, Fechner y Buttler, todas ellas bastante alejadas de un presunto «animismo ingenuo» y muy próximo, en cambio, de un planteamiento antihumanista bastante consecuente. Cfr. Jacob von Üexkull, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. por Juan Manuel Heredia (Buenos Aires: Cactus, 2016), Gustav Fechner, *La cuestión del alma*, trad. por Silvina Rotemberg y Sandra Pauli (Buenos Aires: Cactus, 2015) y Samuel Buttler, *Vida y hábito*, trad. por Sebastián Puente (Buenos Aires: Cactus, 2013).

⁵⁵² Jonathan Bennett, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, trad. por José Antonio Robles García (México: FCE, 1990), 144

A pesar de la evidente notoriedad de esta suerte de «pansiquismo» inscrito en el sistema de Spinoza, lo cierto es que no es frecuente encontrar análisis minuciosos sobre la cuestión. El asunto es interesantísimo, en principio, porque con este gesto, Spinoza parece estar dando un paso atrás respecto de la modernidad, ya que al colocar al «pensamiento» del lado de la «objetividad» y la «exterioridad», extrayéndolo así de la región privilegiada de la «subjetividad», el lector puede tener la impresión de estar retornando a la posición filosófica antigua, en la que, como en el caso de Platón y Aristóteles, el «pensar» no constituía un atributo de la «subjetividad», sino una región ontológica *exterior e impersonal*, y bajo ningún respecto subordinado a la actividad de un «sujeto» cognoscente individual o inter-subjetivo. No obstante, en el caso del extraño «panpsiquismo» de Spinoza, este movimiento parece explicarse mejor si se tiene en cuenta la *estrategia global* dentro de la cual se inscribe aquel, que consiste, como ya hemos hecho suficiente énfasis, en la desarticulación de los *presupuestos de la trascendencia* y su consecuente desmantelamiento de la categoría del «sujeto» en su configuración cartesiana. Si en el sistema de Spinoza las ideas y el plexo de determinaciones causales que las constituyen y determinan pueden ser abordadas con autonomía —puesto que, como hemos visto, cada atributo expresa total y no parcialmente la sustancia infinita—, es también porque la «subjetividad» misma, entendida como esa región ontológica de auto-determinación incondicionada, ha sido ya eliminada en virtud del *inmanentismo* radical. En última instancia, los compuestos infinitos de ideas *no son en ningún sentido subjetivos*, sino esencialmente «impersonales» e «inerciales», es decir: ajenos por principio a la actividad subjetiva. “En efecto, el pensamiento no es un atributo humano, por lo tanto, no tiene origen en el hombre o con el hombre. La mente humana es un modo del pensamiento, habita en él como todas las otras mentes”.⁵⁵³ Por difícil que sea de entenderse, en el spinozismo las «ideas» son “cosas” tan despojadas de «personalidad» y «subjetividad» como un cuerpo cualquiera bajo el atributo de la extensión. En este sentido, bien podemos decir que la actividad del intelecto infinito y sus modos posee idéntico grado de *despersonalización* que el de “la faz de todo el universo” bajo el atributo extensión.⁵⁵⁴ Como

⁵⁵³ Lorenzo Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza*, trad. por Fernando Venturi (Buenos Aires: Cactus, 2020), 122

⁵⁵⁴ El paralelo entre esta concepción del «pensamiento» como «impropio» e «impersonal» en el sistema spinozista con la filosofía de Averroes ha recibido un comentario bastante interesante por parte de Diego Tatián

bien lo apunto Pascal Sévérac: “La pensée n’est pas la «propriété privée» de l’esprit ; elle est la «propriété commune» que toutes les idées, et donc tous les esprits, partagent de concert”, una teoría de las propiedades comunes que, en el caso de Spinoza, “est donc déjà une manière de rompre avec le subjectivisme dans la pensée”.⁵⁵⁵

Sin embargo, y para comprender cabalmente estas consideraciones, es necesario demorarse un poco en la física spinozista. Nos parece conveniente comenzar por la distinción entre los cuerpos compuestos o individuos (*Individuum*) y los cuerpos simples (*corporibus simplicissimis*).⁵⁵⁶ La distinción que entre sí hacen estos últimos se lleva a cabo en razón del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, pero nunca en razón de la sustancia.⁵⁵⁷ Ello es evidente porque, considerados como atributos, son indivisibles. En sentido estricto, no se puede decir que los cuerpos se muevan o reposen “en” o “dentro” de la extensión como atributo, porque los cuerpos son, de hecho, *modos de ser* —ciertos y determinados— *de la extensión misma*, y cada uno de estos cuerpos se mueve o se mantiene en reposo por el encuentro o la acción de otro cuerpo que lo determina así.⁵⁵⁸ Ahora bien, para poder hablar de *un* cuerpo compuesto, es decir, de un «individuo», es necesario que algunos cuerpos (*corpora aliquot*), de la misma o diversa magnitud, se muevan de tal manera que se comuniquen entre sí sus movimientos según una cierta razón (*certa quadam ratione*).⁵⁵⁹ Como bien apuntó François Zourabichvili, lo cierto es que “la palabra *ratio* nunca ha estado tan cerca de reunir en el mismo caso sus dos sentidos: relación y razón.”⁵⁶⁰ Todo individuo

en «*Homo cogitat. Igualdad de las inteligencias*» incluido en *Spinoza disidente* (Buenos Aires: Tinta Limón, 2019), 93-112. Cfr. también: Averroes, *Sobre el intelecto*, trad. por Andrés Martínez Lorca (Madrid: Trotta, 2004), 73-161. Moreau también llama la atención sobre el tema: “Nada más decisivo que el pensamiento, nada menos fundador que él. Y un pensamiento que, siguiendo una excelente fórmula de Deleuze, sobrepasa a la conciencia. Hay pensamiento antes de que sujeto alguno se dé cuenta de ello” en Moreau, *Spinoza y el spinozismo...*, 100

⁵⁵⁵ Pascal Sévérac, *Spinoza. Union et désunion* (Paris: Vries, 2011), 90

⁵⁵⁶ Cfr. E, II, P13 Ax. 2

⁵⁵⁷ Cfr. E, II, P13 Lem. 1

⁵⁵⁸ Cfr. E, II, P13 Lem. 3

⁵⁵⁹ Cfr. E, II, P13 Def.

⁵⁶⁰ François Zourabichvili, *Spinoza. Una física del pensamiento*, trad. por Sebastián Puente (Buenos Aires: Cactus, 2014), 38. Debido al marco general dentro del cual se ha construido esta investigación, el abordaje del pensamiento político de Spinoza quedará fuera de nuestras posibilidades, y no podremos desarrollar las

compuesto es siempre e inmediatamente *una comunidad de individuos*. Una cosa será *cierta cosa* en la medida en que su *ratio* o «proporción» de movimiento y reposo se mantenga igual. Hay cuatro escenarios en los que esta proporción puede mantenerse: cuando un individuo pierda varios de sus cuerpos e inmediatamente sean repuestos por otros; cuando las partes de un individuo incrementen o disminuyan con una proporción tal, que la relación (*ratio*) o proporción de movimiento y reposo se mantenga igual; cuando los cuerpos constituyentes sean forzados a moverse en una dirección distinta, pero sin alterar la *ratio* de movimiento y reposo; y finalmente, cuando un individuo mantiene su “naturaleza”, aunque se mueva o cambie de lugar, siempre y cuando cada una de sus partes retenga su movimiento y lo comunique a los demás.⁵⁶¹ De todo esto se deduce que, en el límite, todo «individuo» es *infinitamente* compuesto, porque todos los cuerpos, incluso los simples, están compuestos de partes que, a su vez, están conformadas por múltiples individuos. Es por ello que Étienne Balibar, y con total acierto, ha subrayado el hecho de que, en el sistema spinozista, el postulado de la «sustancia» única parece conducir, necesariamente, a afirmar que, en sentido fuerte, “*sólo existen individuos*”.⁵⁶² La sustancia, en efecto, no precede a los individuos, porque la sustancia es su multiplicidad, designa el proceso infinito de producción de los modos *al mismo tiempo que su entramado causal*.⁵⁶³ Esto nos lleva a través de una cadena infinita de *causalidad circular*. “Y si continuamos así al infinito, fácilmente concebiremos que toda la naturaleza es un individuo cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos sin mutación alguna de la totalidad del individuo”.⁵⁶⁴ La física spinozista presenta un universo que consiste no en otra cosa sino en una articulación infinita de cuerpos

consecuencias de este asunto para la interesantísima teoría del Estado (*Imperium*) spinozista; bástenos con mencionar los que, a nuestro juicio, constituyen los comentarios más importantes sobre la filosofía política del de Ámsterdam: Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Les éditions de minuit, 1969); Étienne Balibar, *Spinoza y la política*, trad. por César Marchesino y Gabriel Merlino (Buenos Aires: Prometeo, 2011); Diego Tatián, *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza* (Buenos Aires: Colihue, 2015); Marilena Chaui, *Política en Spinoza*, trad. por Florencia Gómez (Buenos Aires: Gorla, 2003)

⁵⁶¹ Cfr. E, II, P 13 Lem. 4, 5, 6 y 7

⁵⁶² «Individualidad y transindividualidad en Spinoza» incluido en Étienne Balibar, *Spinoza político. Lo transindividual*, trad. por Alfonso Díez (Barcelona: Gedisa, 2021), 13

⁵⁶³ Cfr. Balibar, «Individualidad y transindividualidad en Spinoza», 14

⁵⁶⁴ E, II, P13 Lem. 7 Esc.

compuestos, un universo, subrayémoslo bastante, en el que el movimiento y el reposo son *inherentes* a los cuerpos, nunca propiedades que provengan del exterior, “un universo de cuerpos sin más determinación que el movimiento y el reposo, que se mueven, que chocan y componen, y que dan origen a esa complejidad de lo real en la que todo tiene relación con todo porque todo, en la composición, se complica”.⁵⁶⁵Esta es la célebre “faz de todo el universo”(*facies totius universi*) de la que le habla Spinoza a su corresponsal Schuller, en la misma carta en que el filósofo aborda el (complejísimo) tema de los «modos infinitos» *inmediatos* y los *mediatos*, siendo los del primer tipo el «entendimiento absolutamente infinito», en el atributo del pensamiento, y el «movimiento y el reposo», en el caso del atributo de la extensión; de los modos infinitos mediatos, Spinoza sólo menciona el del atributo extensión: la «faz de todo el universo», dejando con ello un hueco en el sistema, aunque bien podría especularse sobre una posible Idea-Individuo, compuesta de infinitas ideas modificándose constantemente sin alterar, no obstante, la «forma» completa de la primera.⁵⁶⁶

Ahora bien, a propósito de la física spinozista, Macherey ha advertido sobre la necesidad de distinguirla del materialismo antiguo —el de Epicuro y Lucrecio—, sobre todo por la noción, bastante compleja, de “los cuerpos más simples”.⁵⁶⁷Los cuerpos más simples no pueden ser asimilados a «elementos primeros» de la realidad, al modo del atomismo antiguo, porque, de hecho —y en límite—: *no hay cuerpos simples*. La conjetura de “cuerpos” que sólo se distinguirían entre sí por el movimiento y el reposo relativos es en realidad una hipótesis matemática, en el sentido de que *es el estado físico dinámico más simple a que pueda reducirse la realidad*, y es, en este sentido, el estado físico más simple que puede entenderse.⁵⁶⁸Sin embargo, el escolio del lema 7 deja bastante claro que los individuos son todos compuestos por cuerpos compuestos, *ad infinitum*. Se trata de una

⁵⁶⁵ García del Campo, *Spinoza o la libertad...*, 124

⁵⁶⁶ Cfr. Ep. 64 [278]. En este respecto, Pascal Sévérac ha señalado, muy atinadamente, que nada en el texto spinoziano podría hacernos suponer que cada modo infinito inmediato sólo pueda producir un modo infinito mediatos; en sentido estricto, nada justifica semejante posición, a pesar de que es sostenida por la mayor parte de los intérpretes. Sin embargo, Sévérac sostiene que puede afirmarse, sin contradicción teórica, que los modos infinitos mediatos pueden ser, y por lo tanto son, infinitos. Cfr. Sévérac, *Spinoza...*, 71

⁵⁶⁷ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza...*, 132

⁵⁶⁸ Cfr. Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza...*, 132-133

organización de la realidad en que la nada ocurre sin causa porque y sólo en la medida en que nada es sin efectos, una organización, por tanto, multidireccional, “porque los choques constitutivos que se producen son, siempre-ya, choques entre cuerpos que involucran, en la proporción de movimiento o reposo que incorporan, toda la dinámica generadora del resto de los cuerpos, del resto del universo”.⁵⁶⁹ Es por eso que Étienne Balibar ha calificado la de Spinoza, y con toda razón, como una “ontología relacional”.⁵⁷⁰ Toda proceso de individualización, cualquiera que sea, depende siempre de un proceso de individualización *previo* y a través del cual aquel se consumará. “Por eso la infinita conexión de las causas no puede ser representada mediante una adición de series lineales independientes, o de genealogías de causas y efectos [...], sino sólo mediante una red infinita de modulaciones singulares”.⁵⁷¹ Balibar insiste en que la constitución y permanencia de un individuo no puede separarse de la constitución y permanencia en el ser de otros individuos, ya que, en última instancia, los procesos de individualización no están separados: se implican recíprocamente. En el fondo, *todo individuo es compuesto*, lo que significa que la «autonomía» no es nunca, ni por asomo, «aislamiento» o «ser-para-sí». *No hay nada aislado* en el sistema de Spinoza, no hay ninguna «cosa singular» que por el mero hecho de serlo no esté ya inmersa en una trama de procesos múltiples de individualización y co-participación.⁵⁷² Balibar ha llamado por ello la atención sobre el muy significativo parentesco de la física de Spinoza con las propuestas del filósofo francés Gilbert Simondon, no porque la doctrina del holandés pueda “adaptarse” al modelo de Simondon, sino porque Spinoza puede, con todo derecho, ser considerado un filósofo de la «transindividualidad»: todo individuo, en Spinoza, es un *proceso transindividual de individuación*.⁵⁷³ La carta 32 a Oldenburg ofrece un ejemplo muy valioso en este sentido. Ahí, Spinoza explica a su corresponsal que el «quilo» y la «linfa», considerados como cuerpos distintos, sólo pueden pasar a formar parte de otro cuerpo mayor, en este caso la «sangre», en virtud de la proporción (la *ratio*) con que se comuniquen ambos

⁵⁶⁹ García del Campo, *Spinoza o la libertad...*, 124

⁵⁷⁰ Étienne Balibar, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. por Anselmo Torres (Córdoba: Editorial Brujas, 2009), 15

⁵⁷¹ Balibar, «Individualidad y transindividualidad en Spinoza», 21

⁵⁷² Cfr. Balibar, *Spinoza: de la individualidad...*, 18

⁵⁷³ Cfr. Balibar, *Spinoza: de la individualidad...*, 20-23

sus mutuos movimientos. Un gusano que viviese en la sangre, sin embargo, y según explica el filósofo, vería un conjunto de partes sin conexión ninguna del mismo modo en que nosotros, en este rincón del universo, tampoco atinamos a comprender su mutua “coherencia”.⁵⁷⁴ Así, es sólo desde una cierta perspectiva, y siempre necesariamente parcial, que podemos pensar a los «cuerpos» —siempre ya compuestos con otros— o a las «ideas» —siempre ya articuladas con otras— como elementos “simples” o “auto-referenciales”. La realidad modal, en el sistema de Spinoza, y justamente por no ser un “reino” separado o al margen de la sustancia, sino la sustancia misma, es, en último análisis, un plexo infinito —multidireccional y circular— de articulaciones y composiciones recíprocas, en el que, por definición, resulta imposible aislar un elemento del sistema o encontrar alguno verdaderamente “simple” que subsista por sí mismo: la realidad modal, la expresión cierta y determinada de la sustancia, es siempre ya una «complejidad» en donde lo «simple» es siempre *derivado*. No en vano, Althusser, al interrogarse sobre la posibilidad de construir un concepto filosófico capaz de dar cuenta del nuevo objeto producido por Marx en *El capital*, y alejándose tanto de la causalidad mecánica transitiva de Descartes como de la “expresionista” espiritualista de Leibniz y Hegel, declara: “El único teórico que tuvo la inaudita audacia de plantear este problema y de esbozar una solución fue Spinoza, pero la historia lo sepultó en los espesores de la noche. Es sólo a través de Marx quien, sin embargo, lo conocía mal, como comenzamos apenas a adivinar los rasgos de este rostro pisoteado.”⁵⁷⁵

Pues bien, gracias a esta breve demora en la física spinozista, podemos retomar el hilo de las proposiciones concernientes al estatuto de “lo mental”. Decíamos, antes del breve excursus, que Spinoza atomiza la mente, negándole rotundamente, no sólo al hombre, sino a su mente, un carácter sustancial. De hecho, y en sentido estricto, no es correcto hablar de “la” mente. La mente no es *una* cosa, en el sentido de una *sustancia*, de algo que fuese en sí y se concibiese por sí: es una multiplicidad de ideas que tienen en *común* el ser ideas de un mismo objeto, él también infinitamente complejo, que es un cuerpo humano existente en acto. Por eso es imposible hablar de algo así como una «auto-conciencia», ya que ello implicaría un «sujeto» mental que tendría la capacidad de re-flexionar sobre sí mismo o tomar conciencia

⁵⁷⁴ Cfr. Ep. 32

⁵⁷⁵ Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer el capital*, trad. por Martha Harnecker (México: Siglo XXI, 1969), 202

de sí. Ahora bien, en Spinoza, la mente no es un sujeto. El “sí mismo” implícito en la supuesta “consciencia de sí” no tiene ningún sentido. El cuerpo y sus afecciones son el “objeto” de la mente, pero *no su sujeto*, y la mente, por su parte, tampoco es sujeto, pues es múltiple y no coincide sino con la suma de las ideas del cuerpo. Por ello, tampoco es correcto decir que un cuerpo “tenga” una mente: ¿quién sería ese “sujeto” que “tendría” a “una” mente por objeto? Precisamente porque la mente es el conjunto de las ideas de las afecciones del cuerpo, “la mente humana no se conoce a sí misma”⁵⁷⁶, y sólo en un sentido muy impropio puede decirse lo contrario. “Pues en realidad la idea de la mente, esto es, la idea de la idea, no es nada otro que la forma de la idea en tanto que esta es considerada como un modo del pensar, sin relación a su objeto”.⁵⁷⁷ La mente es, por sí misma, una idea entre otras, sin ninguna clase de privilegio o consideración de otro tipo que vaya más allá de esta simple constatación. Los seres humanos no “tienen” una mente ni la mente “tiene” un cuerpo. Ello explica la forma en que Spinoza plantea el problema: “el hombre piensa”⁵⁷⁸. Eso es lo único que puede decirse. En un contexto muy similar, Macherey afirmó en algún momento que Spinoza, con el segundo axioma de la parte segunda, e indicando la relación que mantiene el modo humano con el hecho del pensar, “évacue la représentation d’un sujet de la pensée”.⁵⁷⁹ Colocándose en el extremo opuesto de la función específica del *cogito* cartesiano, Spinoza hace del pensar un proceso sin sujeto, para lo cual Macherey propone una traducción, aun si un tanto forzada, como él mismo reconoce, en los siguientes términos: “Dans l’homme, ça pense”.⁵⁸⁰ Traducción difícil, es verdad, pero ciertamente sugestiva, al poner el acento, como creemos que es lo adecuado, en el estatuto impersonal de la categoría del atributo pensamiento y sus procesos modales en el sistema spinoziano, pues como bien lo apunta el comentarista, “en acune cas l’homme ne doit donc être compris comme le détenteur exclusif

⁵⁷⁶ E, II, P23 d.

⁵⁷⁷ E, II, P21 Esc. Hegel, por su parte, fue uno de los que mejor se percataron de este asunto: “Por concebir la negación de un modo tan unilateral, tenemos [...] que Spinoza destruye el principio de la subjetividad, de la individualidad, de la personalidad, el momento de la conciencia de sí en la esencia. El pensamiento, para él, tiene solamente la significación de lo general, no la de la conciencia de sí” en Hegel, *Lecciones sobre...*, 308

⁵⁷⁸ E, II, Ax. 2

⁵⁷⁹ Macherey, *Introduction à l’Étique de Spinoza...*, 40

⁵⁸⁰ Macherey, *Introduction à l’Étique de Spinoza...*, 40

d'une pensée qui lui appartiendrait en propre et dont il serait le sujet exclusif",⁵⁸¹ lo que efectivamente implicaría, como lo señala el francés, considerarlo a la manera de un mundo dentro de otro mundo, excluido así del orden *común* de la Naturaleza. Por su parte, Pascal Sévérac insistió también sobre este punto, señalando, con absoluta pertinencia, el gesto a través del cual Spinoza invierte la relación que tenía el "espíritu" con el "pensamiento" en el sistema cartesiano: no es el espíritu el que "produce" al pensamiento, sino al revés, es el pensamiento, en tanto modo infinito inmediato, el que produce, entre una multiplicidad infinita de ideas, una que corresponde a la de un cuerpo humano existente en acto. "Que l'esprit soit un mode de la pensée signifie en premier lieu qu'il y a une antécédance logique de la pensée sur l'esprit."⁵⁸²

¿Cómo pudo ocurrírsele a Descartes fundar la certeza en el hecho del pensar? "La idea que constituye la naturaleza de la mente humana no es, considerada en sí sola, clara y distinta, como tampoco lo son la idea de la mente humana ni las ideas de las ideas de las afecciones del cuerpo humano".⁵⁸³ Llegado a este punto, Spinoza aborda la columna vertebral del *subjetivismo* moderno, y lo desmantela desde la raíz:

"[...] los hombres se equivocan al pensar que son libres, opinión que consiste solo en esto, en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados. Esta es, por tanto, su idea de libertad: que no conocen ninguna causa de sus acciones. Pues eso que añaden, que las acciones humanas dependen de la voluntad, son palabras sin idea alguna en su seno. Pues qué sea la voluntad y de qué modo mueva al cuerpo, todos lo ignoran, y quienes se jactan de otra cosa y fingen sedes y habitáculos del alma, suelen mover a risa o a náusea."⁵⁸⁴

No es ningún secreto, y menos aún para un lector del siglo XVII, que el blanco del ataque no es otro sino Descartes. El francés, es bien cierto, se había atrevido a postular, en su tratado

⁵⁸¹ Macherey, *Introduction à l'Étique de Spinoza...*, 40-41

⁵⁸² Sévérac, *Spinoza...*, 86. Para un tratamiento más detenido de la cuestión, cfr. Étienne Balibar, «Nota sobre la conciencia en la Ética» incluido en *Spinoza político. Lo transindividual*, trad. por Alfonso Díez (Barcelona: Gedisa, 2021), 209-241

⁵⁸³ E, II, P28 Esc.

⁵⁸⁴ E, II, P35 Esc.

sobre *Las pasiones del alma*, la existencia de una glándula encargada de transmitir las órdenes del alma a los nervios y movimientos del cuerpo. “*No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y así al infinito*”.⁵⁸⁵ En su carta a Schuller, el filósofo menciona el célebre ejemplo de una piedra que, cayendo en línea recta por virtud de la inercia, pensaría, sentiría y diría que ha sido su “voluntad”, después de un proceso de deliberación, la que ha determinado su movimiento actual. “Y esta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan solo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados”.⁵⁸⁶ Spinoza destierra, sin retorno posible, la base sobre la que la modernidad se había asentado. Contra Descartes —y, por adelantado, contra Kant—, Spinoza niega la existencia de “facultades”, tales como el entendimiento o la voluntad. Ni una ni otra son una “facultad” del espíritu. La mente es un cierto y determinado modo del pensar, y lo que llamamos voluntad o entendimiento son sólo nociones “universales” que extraemos de la actividad mental. “De manera que el intelecto y la voluntad son a esta o a aquella idea, o a esta o a aquella volición, lo que la petreidad a esta o a aquella piedra, o lo que el hombre a Pedro y a Pablo”.⁵⁸⁷ Esto significa que para Spinoza la volición es *un modo del pensar*, o, por mejor decirlo: es el hecho de la afirmación o la negación que implica una idea en particular. Las voliciones no son sino ideas en tanto ellas implican afirmación o negación, pero nada más. “La voluntad y el intelecto son uno y lo mismo”.⁵⁸⁸ Marilena Chaui lo ha apuntado con precisión:

“¿Qué significa afirmar la identidad del *conatus*, de la *cupiditas* y de la *potentia mentis*? O mejor, ¿qué significa rehusar la distancia y la separación entre ellos? [...] significa, evidentemente, rehusar que entre el deseo y la inteligencia se

⁵⁸⁵ E, II, P48

⁵⁸⁶ Ep. 58 [266]

⁵⁸⁷ E, II, P48 Esc.

⁵⁸⁸ E, II, P49 C.

interponga la voluntad, que ésta sea la responsable de la acción y que esa acción voluntaria sea el gobierno de los afectos”.⁵⁸⁹

Por eso Spinoza rechaza de lleno la tesis de Descartes según la cual el error sería la consecuencia del hecho de que, mientras la voluntad de los hombres es infinita —es decir, su deseo puede ser ilimitado—, su intelecto, no obstante, es finito, por lo que pueden llegar a querer más allá de lo que pueden efectivamente comprender. Esto, que también es el fundamento de la moral cristiano-paulina, es impensable para Spinoza. La falsedad es sólo el hecho de que se dan ideas mutiladas y confusas, pero nada más. Nada de «pecado» ni de su forma secular, el «error» cartesiano. El holandés pone por eso mucho cuidado en distinguir entre las «ideas», por un lado, pertenecientes al atributo del pensamiento, y las «palabras» (*verba*) y las «imágenes» (*imagines*), pertenecientes al atributo de la extensión. Esto tiene consecuencias importantes, porque significa que *nadie puede obrar distinto a como quiere*. A lo sumo, puede tener la sensación confusa de que obra lo que no quiere, pero no puede realmente hacerlo. Las interminables lamentaciones de San Pablo a propósito de su naturaleza corrupta y su voluntad estropeada por el pecado quedan aquí, como es notorio por sí, completamente vaciadas de contenido. Si alguien no puede obrar algo, nada tiene que ver con la corrupción de un querer que no actúa según el entendimiento, sino con la impotencia del deseo, con el hecho de que la potencia de querer y pensar a la vez, está reducida. No se trata de pecado, sino de impotencia.

La ética comenzará, pues, a construirse sobre estos pilares: no dependerá de una voluntad suprema (bondadosa o pecadora), ni dependerá de un intelecto soberano que pudiese orientar a la voluntad. Si la voluntad y el intelecto son lo mismo, la ética deberá en consecuencia preguntarse por el modo como las ideas pueden tornarse adecuadas. Y la «razón» será, en consecuencia, el camino de la liberación, una razón que, desde luego, y en virtud de las consideraciones anteriores, no es una razón instrumental (ni tendría sentido que lo fuera), ni un poder de “ponerse-a-sí” frente a la naturaleza para comprenderla y dominarla. Tal cosa no tendría ningún sentido, en efecto, porque se trata aquí de “una forma de panteísmo donde el pensamiento no se encuentra de frente a la naturaleza, sino que es su expresión

⁵⁸⁹ Marilena Chauí, «*Imperium o moderatio?*» incluido en Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara, eds., *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Madrid: Trotta, 2007), 33

misma”.⁵⁹⁰ La afirmación correcta es de otro orden: en Spinoza, la «razón» no es un poder de oposición a la naturaleza o una facultad sobre-natural, *es el proceso de formación de «naciones comunes»*. En efecto: la «razón» —así como el «entendimiento» y la «imaginación»— no es una “facultad”, es un *proceso*. Racional es aquel mecanismo de producción de ideas en que consiste la mente una vez librada (siempre parcialmente) de la inadecuación. Su fundamento está en que aquello que es común a todos los cuerpos, es decir, aquello que está igualmente en la «parte» y en el «todo», es siempre concebido de una manera *adecuada*.⁵⁹¹ Cuando un cuerpo entra en comunidad con otro cuerpo, puede hacerlo porque hay algo *común* a ambos, algo que está en la parte (el cuerpo que entra en relación) y el todo (aquel cuerpo o conjunto de cuerpos con los que entra en relación el primero). Así como la mente se complejiza según el cuerpo que es su objeto se complejice también,⁵⁹² la mente “es tanto más apta para percibir muchas cosas adecuadamente cuantas más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos”.⁵⁹³ Las nociones comunes, en tanto son producciones de la razón, es decir, del pensar, se distinguen con claridad de los «trascendentales» —“cosa”, “ente”, “algo”— y de los «universales» —“hombre”, “caballo”, “perro”—, que son producciones de la imaginación, y, por lo tanto, no son ni siquiera ideas, sino imágenes, y en consecuencia, caen bajo la “legislación” del atributo de la extensión.⁵⁹⁴ Spinoza, es claro, rechaza cualquier ordenación y cualquier ontología que utilice la noción (aristotélica en su origen) de géneros y especies. Estas nociones universales pueden ser producidas por la representación de los sentidos de cosas singulares de un modo mutilado y confuso; también pueden serlo por los signos (*signis*), es decir, por la conexión (falsa) que establecemos entre dos cosas a partir de una intermedia. Ambas maneras constituyen el *primero género de conocimiento*, o sea: la opinión o imaginación. La formación de nociones comunes constituye el *segundo género de conocimiento*, es decir, la *razón*. El tercer género de conocimiento, el conocimiento de las esencias de las cosas singulares —la enigmática *ciencia intuitiva*— sólo

⁵⁹⁰ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 124

⁵⁹¹ Cfr. E, II, P38

⁵⁹² Cfr. E, II, P14

⁵⁹³ E, II, P30 C.

⁵⁹⁴ Cfr. E, II, P40 Esc. 1

es mencionado de paso aquí, pero será tratado por Spinoza en la quinta parte.⁵⁹⁵Sólo el segundo y el tercer género son necesariamente verdaderos y los que permiten distinguirlo de lo falso.⁵⁹⁶Por eso, “es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una especie de eternidad [sub quadam aeternitatis specie]”⁵⁹⁷La ética de Spinoza, es aprender a vivir percibiendo de esa manera.

El arranque de la parte tercera de la *Ética* es altamente significativo en este respecto. Después de la descripción de la física de los cuerpos y del pensamiento, y habiendo des-humanizado hasta su raíz a Dios y su potencia infinita, comienzan a aparecer entonces los temas que competen a la parte estrictamente ética, es decir, a todo lo referente a la *potencia humana*. El prefacio enuncia de una manera contundente la posición del filósofo de Ámsterdam. A contracorriente de toda la tradición agustiniana y cartesiana, Spinoza escribe contra todos aquellos que creen ver en el ser humano algo así como un poder de autonomía y auto-determinación que, por alguna extraña o divina razón, está en el mundo al mismo tiempo que lo trasciende:

“Es más, parecen concebir al hombre, dentro de la naturaleza, como a un imperio dentro de otro imperio [imperium in imperio]. Pues creen que el hombre perturba el orden de la naturaleza y que tiene una potencia absoluta sobre sus propias acciones, y que no es determinado por otra cosa que por sí mismo”.⁵⁹⁸

Como bien había apuntado Descartes —y a quien Spinoza señala explícitamente en este mismo prefacio— lo que les otorga a los hombres toda su dignidad y su particular lugar en el orden natural es su parentesco con lo *sobre-natural*, con Dios, es decir: su *voluntad* infinita. La concepción de un sujeto autónomo y auto-determinante, legislador y señor del ente, libre y soberano, es echado por tierra por el naturalismo spinozista. El de Ámsterdam se alza contra las estratagemas —siempre esencialmente teológicas— que buscan postular la existencia de un “individuo” o “sujeto mental” «auto-fundamentado», pues los teólogos...

“Sostienen, en efecto, que el alma humana no es producida por causas naturales, sino que es creada inmediatamente por Dios y que es tan independiente de las

⁵⁹⁵ Cfr. E, II, P40 Esc. 2

⁵⁹⁶ Cfr. E, II, P41, P42

⁵⁹⁷ E, II, P44 C. 2

⁵⁹⁸ E, III, Praef.

demás cosas, que posee un poder absoluto para determinarse y para usar rectamente de la razón.”⁵⁹⁹

No hay nada aislado, y los seres humanos, suma de cuerpos y afectos varios, no son ninguna excepción. Es esencial destacar que la crítica a Descartes está enmarcada al interior de una mucho más amplia impugnación de la estructura filosófica que había hecho de lo humano «sustancia» y «sujeto» incondicionado. Lo que con el spinozismo queda contradicho no es sólo el cartesianismo —tan solo un momento, parcial, de una estrategia mucho más amplia—, sino la entera estratagema de la «metafísica de la subjetividad». El cartesianismo, en efecto, “lejos de inaugurar una idea inédita del hombre, no hizo en gran parte más que volver a proponer prejuicios bajo nuevos ropajes”.⁶⁰⁰ Como ya hemos mostrado en secciones anteriores, la línea que va del agustinismo al cartesianismo consiste en una progresiva sofisticación de «conceptos» netamente antropocéntricos que tenían por objeto último hacer del ser humano una entidad sustancial. Desde esta perspectiva, “el antropocentrismo y el egoísmo del *cogito* cartesiano deben verse como la cristalización de una larga tradición que tiene en Agustín otro ilustre referente como origen histórico del paradigma antropológico moderno”.⁶⁰¹ En tal respecto, es muy importante insistir en el hecho de que la de Spinoza no es una más entre las múltiples y muy variadas críticas que desde un comienzo fueron esgrimidas contra el cartesianismo, sino una profunda y muy rigurosa revolución de los principios mismos sobre los que se asentaba la filosofía occidental. “Lo que Spinoza rechaza es el principio que orientó al pensamiento europeo desde Aristóteles en adelante, o sea, que el hombre es una sustancia”.⁶⁰² El naturalismo spinozista, erradicando de raíz la «subjetividad» occidental, abre la puerta a un mucho más lúcido y verdadero entendimiento de la posición de los modos humanos en el infinito plexo de relaciones causales de la sustancia divina, y en efecto, “se trata de una verdadera revolución copernicana, lejos todavía de haberse consumado”.⁶⁰³ Esto, desde luego, jamás le será perdonado por la tradición filosófica posterior, en especial por Kant y Hegel. “Su renuncia a separar al ser humano de

⁵⁹⁹ TP, II, § 6

⁶⁰⁰ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 151

⁶⁰¹ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 151

⁶⁰² Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 151

⁶⁰³ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 151

la naturaleza, a la mente del cuerpo, el pensamiento de la acción, hace de él, quizás, el más completo anti-humanista de la historia de la filosofía”.⁶⁰⁴ En última instancia, en Spinoza lo verdaderamente imperdonable es su intransigente *anti-humanismo*, deriva consecuente de la previa destrucción del *lugar* mismo de la Trascendencia. Ni Dios, ni el Bien, ni el Hombre o el Sujeto pueden venir a ocupar el lugar vacío de un “centro” o “fundamento” que ya no existe. El *Deus* no es un «fundamento», sino el *ya siempre actual* proceso infinito de lo real.

Habiendo desaparecido la trascendencia y el humanismo de este anómalo horizonte filosófico, la ética, el *saber vivir* humano, dará lugar a cambios igualmente notables, puesto que se tratará, dadas las coordenadas actuales, de un saber vivir en un mundo ni pensado ni diseñado para los seres humanos. Saber vivir será un saber vivir en y para lo inhóspito, desde y con *lo impropio*. De entrada, quedan excluidos todos los voluntarismos, como uno bien podría esperar dadas las operaciones anteriores. Ni el cuerpo puede pensar ni el pensar obrar, ya que cada uno de esos actos corresponde a atributos distintos. Cuerpo y mente no se determinan el uno al otro, y entre ellos, obviamente, no puede haber jerarquías ni relaciones de mando y dominio.⁶⁰⁵ Jamás podremos decir que antes de obrar, lo efectivamente obrado poseería algo así como una existencia “virtual”, “potencial” o “posible” en la “mente”, a la manera de un proyecto por realizar. La actividad mental, no siendo la de un sujeto, no es nunca un «pro-yectar» —como querría la fenomenología cartesiana posterior—, no hay una anterioridad del pensar respecto del actuar. Si Descartes creía que una potenciación de la mente implicaba una des-potenciación del cuerpo, era precisamente por ese dualismo humanista que lo había llevado a formular la voluntad como una fuerza soberana e independiente. Para Spinoza, en cambio, no hay debilitamiento del cuerpo que no implique el de la mente, y viceversa. Si en ocasiones, viendo lo que es mejor, hacemos lo peor, no es por un desfallecimiento de la voluntad, no es a causa del pecado que ha hecho de la volición una facultad empobrecida, y tampoco se debe a que el entendimiento no pueda seguir el ritmo del avance volitivo. Ya hemos visto que el intelecto y la voluntad, para empezar, ni siquiera se distinguen realmente, y que una volición no es sino una idea en acto. Sencillamente, “la” mente, no siendo verdaderamente “una” ni constituyendo por sí misma una supuesta

⁶⁰⁴ Warren Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, trad. por Aurelio Sainz Pezonaga (Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2005), 17

⁶⁰⁵ Cfr. E, III, P2

“unidad”, es en sí misma conflictiva, o, por mejor decirlo, su carácter múltiple produce dinámicas conflictivas que dan lugar a ideas confusas. Los seres humanos piensan y quieren sin saber con claridad y distinción que piensan y quieren determinadas cosas, de ahí que puedan tener esa impresión de haber obrado sin haberlo querido, lo cual, para Spinoza, es un completo disparate.⁶⁰⁶ No hay intenciones, voluntades o apetencias previas o separadas de los actos concretos.⁶⁰⁷ Cualquier acto lleva en sí mismo una volición, y *a la inversa*. No hay, por lo tanto, lugar para éticas voluntaristas o intelectuales, pues en cualquiera de los dos casos, la distancia entre los actos y la mente o las decisiones mentales está ya implicada. Por eso es que cuando alguien cree “decidir” hacer cierta cosa, se equivoca y percibe todo de manera confusa, pues en realidad lo que ocurrió es que «se dio» una idea-apetito que se afirmó en acto —y no pudiéndose afirmar, de hecho, sino en el acto mismo. Lo que para los cuerpos es la «determinación», para el pensamiento lo es la «decisión». Lo que sentimos como decisión no es nunca un estado de indeterminación que después pasa a un acto determinado en virtud de un proceso libre de deliberación. Cuando sentimos haber decidido, lo que sentimos es esa idea-apetito-obra *en acto*, lo que en última instancia significa que, en sentido estricto, *no hay sujeto del obrar moral*.

Los seres humanos no son «sujetos» en ningún sentido, son maneras y poderes de ser, lo que significa que, como cualquier otro modo de la Naturaleza, son modificaciones de la potencia infinita, o sea, potencias particulares, finitas y determinadas. No podemos obrar cualquier cosa, y no podemos justamente porque *no tenemos el poder de ser cualquier cosa*. En el caso de los modos, su esencia no implica su existencia, y su esencia, nuestra esencia, no es otra sino ese esfuerzo en virtud del cual, cada modo, humano o no, se esfuerza por perseverar en su ser.⁶⁰⁸ De hecho, ese esfuerzo (*conatus*) es la *esencia* actual de los modos.⁶⁰⁹ De ahí justamente que para Spinoza algo como la «pulsión de muerte» le hubiese resultado, si no abominable, sí seguramente absurdo. Para Spinoza, la muerte siempre viene del exterior, y no es sino el encuentro de un modo con otro o con una serie de otros que no

⁶⁰⁶ Cfr. E, III, P2 Esc.

⁶⁰⁷ Cfr. Montag, *Cuerpos, masas, poder...*, 70

⁶⁰⁸ Cfr. E, III, P6

⁶⁰⁹ Cfr. E, III, P7

puede resistir y a los que no se puede unir.⁶¹⁰No es que las cosas, como en Hegel, lleven dentro de sí a la muerte como la fruta la semilla, sino que, al ser finitas y estar constantemente encontrándose con otras cosas, inevitablemente terminan por no poder componerse con alguna. La spinozista es una *filosofía del puro ser* y de la *afirmación pura*, y la muerte, sea bajo la forma de la «negatividad» o de la «pulsión», no tiene lugar: es sencillamente imposible.⁶¹¹ En el caso de los modos humanos, la potencia adquiere una configuración particular. El *conatus*, si es referido sólo a la mente, se llama *voluntad* (*voluntas*), y cuando es referido simultáneamente a aquella y al cuerpo, se llama *apetito* (*appetitus*). Por eso entre el apetito y el deseo no hay ninguna diferencia, salvo que en este último caso existe consciencia del apetito. Con esto, Spinoza introduce un giro decisivo: no apetecemos, queremos o buscamos algo porque lo juzguemos bueno: lo juzgamos bueno porque lo apetecemos, queremos y buscamos.⁶¹² Aquí está una de las claves de la ética spinozista. En principio, esto significa que un modo humano, su esencia, no es sino el acto en que consiste desear o apetecer. *Somos modulaciones de conatus*. No “tenemos” voliciones o deseos: *somos el acto mismo de querer y desear*, así como los actos en que ellos consisten. En consecuencia, lo bueno y lo malo no podrá tener nada que ver con preceptos dictados del exterior, sino con *las configuraciones del apetito que somos*. Por esta razón, y en virtud del inmanentismo ontológico desarrollado en la parte primera de la *Ética*, Spinoza establece una continuidad ininterrumpida entre las configuraciones atmosféricas y las pasionales, porque no hay una ruptura o corte entre (supuestos) distintos «órdenes» o «registros» de la realidad: “Y por eso he contemplado los afectos humanos [...] no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire.”⁶¹³ Los *afectos* son, en consecuencia, *las distintas y muy variadas modulaciones de la potencia humana de existir y obrar*.

⁶¹⁰ Cfr. E, III, P4

⁶¹¹ En este contexto, el tratamiento de Spinoza del tema del suicidio es sumamente interesante, y merecería un análisis por sí mismo. Para una interesante reconstrucción del problema, cfr. Diana Cohen, «Acerca de la imposibilidad de un imposible: el suicidio en la lente de Spinoza» incluido en Fernández, Eugenio y De la Cámara María Luisa, eds. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Madrid: Trotta, 2007), 133-146

⁶¹² Cfr. E, III, P9 Esc.

⁶¹³ TP, I, § 4

Spinoza, al comienzo de la parte tercera, había ya introducido algunas precisiones sobre asuntos que serán cruciales. Un *afecto* (*affectum*) es la afección de un cuerpo en la medida en que implica aumento o disminución, favorecimiento o coerción, de la potencia de obrar (*agendi potentia*) de ese cuerpo, y, también, la idea de esas afecciones. Esto significa que el afecto es el hecho de aumentar o disminuir un modo su potencia de obrar. Los afectos que implican ser causa adecuada son acciones, y los que no, pasiones.⁶¹⁴ Tendremos así «afectos-acciones» y «afectos-pasiones». *Obrar* es justamente ser causa adecuada, es decir, hacer algo que se sigue de nuestra naturaleza y no de la naturaleza o particular composición o *ratio* de un modo exterior.⁶¹⁵ En el plano de la mera pasión, Spinoza postula que la que implica el pasaje a una mayor perfección —o sea, a una mayor realidad— la llamaré *alegría* (*laetitia*), referida sólo a la mente, y *placer* (*tillitatio*) o *regocijo* (*hilaritas*) cuando se refieran simultáneamente a la mente y al cuerpo. Sus opuestos, es decir, los que implican paso a una menor perfección, y por tanto, a menor realidad, serán la *tristeza* (*tristitia*) y sus correlatos simultáneos, el *dolor* (*dolor*) y la melancolía (*melancholia*). Es importante aclarar que lo que distingue al placer-dolor del regocijo-melancolía es que el primer par implica que una parte del cuerpo es afectada más que las demás, y el segundo par implica una afección por igual de todas las partes del cuerpo.⁶¹⁶ Ahora bien, si la potencia de la mente consiste en su propia producción, o sea, si la mente es potencia de pensar, acto del pensar, ello significa que las pasiones alegres potencian el pensar, esclarecen, despejan el entendimiento. Las pasiones alegres, siempre y cuando no tengan exceso, favorecen la potencia de pensar, producen inteligibilidad. Despejan tinieblas. Esto es interesante, porque en contra de toda una venerable tradición, Spinoza defenderá que la tristeza, lejos de favorecer o implicar sabiduría, lo que hace es *ofuscar el entendimiento*, y con ello, vuelve a sumarse a la línea epicúrea.

En cierto sentido, bien cabría pensar, de hecho, a los afectos de alegría y de tristeza —sean activos o pasionales—, como modalidades y modulaciones del *conatus*, es decir, como modos de ser de una potencia singular existente en acto: “Luego la alegría y la tristeza son el deseo mismo, o sea, el apetito, en la medida en que aumenta o disminuye, es favorecido

⁶¹⁴ Cfr. E, III, Def. 3

⁶¹⁵ Cfr. E, III, Def. 2

⁶¹⁶ Cfr. E, III, P11 Esc.

o coercido, por causas externas”.⁶¹⁷No hay que olvidar que en este momento de la *Ética*, el filósofo aún no considera los afectos-acciones, sino sólo los afectos en tanto son pasiones, es decir, en tanto no somos causa adecuada de ellos. Incluso la pasión alegre, favoreciendo al *conatus*, no deja de ser eso: un padecimiento. Con todo, Spinoza estipula en efecto una relación íntima entre la fuerza de un afecto y los deseos que surgen de ella. Y es esto, por cierto, lo que explica por qué la tristeza es necesariamente mala. Si alegría es aquello que favorece la potencia de obrar del hombre, o mejor aún, es esa misma potencia de obrar, esa fuerza de existir —esa *vis existendi*—, la tristeza, en cambio, es aquello que la coerce, la impide, la obstaculiza o la bloquea. “Y todo por lo que un hombre afectado de tristeza se esfuerza es por apartar la tristeza”.⁶¹⁸Lo que ocurre cuando somos afectados de tristeza, es que nuestra *vis existendi*, además de estar disminuida, se encuentra parcial o totalmente abocada a repeler la causa exterior que produce la disminución. Ahora bien, el asunto es que con la alegría puede pasar algo similar. Si de ella no somos causa adecuada, es decir, si ella no se deduce de nuestra potencia singular, nos esforzaremos por conservar esa causa externa. De ahí que la figura del obseso sea paradigmática en este respecto. Si las pasiones, sean alegres o tristes, pueden desembocar en delirio, es justamente porque coercen a la mente a no poder pensar en nada que no sea el objeto que se considera causa externa de las pasiones a que estamos sometidos, o, para ser más exactos: impiden a ese proceso transindividual de producción de ideas en que consiste la «mente» *diversificar* su despliegue. Por eso, la única razón por la cual las pasiones pueden considerarse de algún modo “perniciosas”, es justamente esa: en la medida en que obstaculizan, *fijan* y detienen la potencia de la mente y el cuerpo, la potencia de obrar en su conjunto. “Mas en realidad la avaricia, la ambición, la lujuria, etc., son especies del delirio aun cuando no sean contadas entre el número de las enfermedades”.⁶¹⁹El avaro, el ambicioso y el lujurioso tienen en común la impotencia a que se ven sometidos precisamente por ser inhibida su capacidad de afectar y ser afectados, por no poder extender su poder hacia regiones de la existencia que excedan las del dinero, los honores o el goce sexual. En su afán de preservar, por todos los medios y a cualquier costo,

⁶¹⁷ E, III, P57 Dem.

⁶¹⁸ E, III, P37 Dem.

⁶¹⁹ E, IV, P44 Esc.

la supuesta causa de su eximio bien, quedan atrapados en la impotencia propia de quien no conoce sino una sola manera (bastante limitada y entorpecedora) de ser.

En el prefacio a la parte cuarta —y en donde aparece la expresión que haría fama: *Deus, sive Natura*—, Spinoza retoma el hilo del Apéndice de la parte primera, y vuelve a insistir en la necesidad no sólo de expulsar cualquier consideración de las causas finales, independientemente del formato con que se quiera presentarlas, sino además la de alejarse al máximo de aquellas tendencias que toman ciertas categorías universales —el Bien y el Mal, lo Perfecto y lo Imperfecto, lo Bello y lo Feo, el Orden o el Desorden— como si se tratase de palabras que refirieran a cosas efectivamente reales. Tales nociones universales, según el holandés, no son sino fruto de percepciones confusas e ideas mutiladas. Ahora bien, ¿no había hablado el propio Spinoza de un *orden* común a toda la naturaleza? Efectivamente; no obstante, es esencial distinguir con claridad lo que ese *ordo* significa cuando Spinoza lo refiere como real. De hecho, el orden del que habla Spinoza no es sino *el hecho de que las cosas están concatenadas*, el hecho de que hay *concatenatio*, es decir, que las cosas no están aisladas sino siempre ya inmersas, sumergidas, “trabadas” en una composición infinita de compuestos igualmente infinitos.⁶²⁰ El Orden que Spinoza critica en el prefacio de la parte cuarta es aquel que imagina un “diseño” en la Naturaleza, como si esta estuviese dispuesta según un cierto modo del pensar o como si fuese resultado de un proyecto o una estructura. Esto no puede ser así, porque la *Natura*, al ser infinita, *no es totalizable*, y nada, ni siquiera una Súper-Estructura, podría jamás abarcarla como si de un “conjunto” se tratase. Ahora bien, si no hay Orden, y si el Bien y el Mal no son sino nociones confusas y mutiladas, frutos de la imaginación y no del entendimiento, ¿qué sentido puede tener escribir una *Ética*? Quizás esto sea lo más interesante. Habiendo asentado que la “voluntad” no es ninguna facultad que pueda dirigir el actuar o algo que tenga la potestad de hacer desaparecer las pasiones, es claro que la vía ética será modificada sustancialmente.

Bueno es todo aquello que *potencie* nuestra capacidad o *fuerza de existir*, lo que favorece esa particular configuración de *conatus* en que cada uno de nosotros consiste, y lo malo, en cambio, todo aquello que impida, obstaculice y por lo tanto disminuya nuestra esencia, nuestra potencia de ser lo que somos. En Spinoza, la ética es *directamente* una

⁶²⁰ Cfr. E, III, P2 Esc.

ontología, porque lo *bueno es ser todo aquello que se pueda ser*. Por eso es que el conocimiento del bien y el mal no es nada diferente de los afectos de alegría y de tristeza: ese conocimiento consiste en esos afectos, en esos pasajes del *conatus* —la fuerza y la potencia particular— a mayores o menores grados, mayor o menor realidad.⁶²¹ Bueno, por tanto, es que podamos ser más, o sea, *mejores*. Una potencia tanto más real, cuanto más intensa, más presente, más actual. Cada modo singular existente en acto expresa una causa —la misma causa en todos los modos: la *causa sui*— bajo distintitas modalidades; por eso, un modo siempre expresa su causa, es siempre una expresión, “cierta y determinada”, del «infinito en acto». Si la causa expresada es siempre la misma, ello no significa, sin embargo, que el modo de expresión sea siempre el mismo.

Es por la naturaleza misma de la “mente” que los afectos no pueden ser jamás “objeto” de una voluntad o de un “intelecto”. Un modo pensante y extenso no está jamás “dividido”; de hecho, no hay que perder nunca de vista que *los afectos* en sí, en el sistema spinozista, *son ellos mismos ideas*, por lo que no tendría el más mínimo sentido pretender que las “ideas” o “el entendimiento”, comprendidos como facultades ajenas, separadas y superiores a los “afectos”, pudiesen actuar sobre ellos, pues eso sería pretender que la mente —siempre *múltiple* y sin «principio de unidad»— pudiese actuar sobre “sí misma”. Los afectos y las ideas son lo mismo: son parte de un mismo «complejo». De hecho, en Spinoza, dadas las definiciones exploradas hasta ahora, no hay ideas sin afectos ni afectos sin ideas. Los *afectos* mismos son *ideas* de afecciones del cuerpo. Teniendo eso bien presente, no es ninguna sorpresa que el de Ámsterdam postule que *sólo un afecto puede vencer o desplazar a otro afecto*, siempre y cuando aquel sea más potente y de signo contrario.⁶²² De ahí que el conocimiento, por sí solo, sea totalmente impotente. “*El conocimiento verdadero del bien y el mal, en la medida en que es verdadero, no puede coercer ningún afecto, sino que sólo puede hacerlo en la medida en que es considerado como un afecto.*”⁶²³ Un conocimiento que no es él mismo un afecto, nada puede con ellos.

Ahora bien, dado este panorama, la noción de virtud tomará una configuración bastante especial. De hecho, es el concepto de virtud, y todas las articulaciones que se derivan

⁶²¹ Cfr. E, IV, P8

⁶²² Cfr. E, IV, P7

⁶²³ E, IV, P14

de él, lo que a nuestro juicio constituye el corazón de la ética spinozista. Virtud (*virtus*) y potencia (*potentia*) son en Spinoza exactamente lo mismo: la capacidad de un modo de obrar según su propia naturaleza, de hacer lo que se sigue de su esencia particular, que, bien visto, nada es sino su existencia actual misma.⁶²⁴ Esto hace que una serie de términos sean completamente intercambiables entre sí, porque son sinónimos: *perfección, fuerza, firmeza, virtud, esencia, conatus* y *potencia*. Bueno, por tanto, es ser virtuoso, es decir, fuerte, o sea: existir y ser todo lo que se puede ser. La de Spinoza es una ética de la *fortaleza (fortitudo)* que, en el plano individual, se expresa como *firmeza (animositas)* y como *generosidad (generositas)* en la vida colectiva.⁶²⁵ Los vocablos elegidos por el filósofo no dejan de ser muy significativos, pues el alcance que tienen es muy vasto. Tanto firmeza como generosidad hacen referencia, aquí, a una vehemencia o una fortaleza para consigo y para con los otros. Es por eso que la generosidad spinozista no tiene absolutamente ninguna relación con la misericordia o la compasión (cristianas o no). Si el *conatus* es fortaleza, la generosidad será su extensión. Como bien apuntó Diego Tatián: “Así comprendido, el *conatus* conjuga conservación de sí y donación; *philautía* y altruismo; potencia que se incrementa y (porque) potencia que se compone, paradoja sólo aparente de una *vis existendi* que persevera en cuanto se prodiga”.⁶²⁶ La generosidad spinozista es *dépense* en su acepción batailleana: prodigalidad y derroche de fuerzas. No se trata de un reconocimiento (mutuo) a través del cálculo. De hecho, si hay algo que es radicalmente ajeno al spinozismo, es precisamente la idea de “mérito”, la idea de que ciertas acciones o ciertas “faltas” nos vuelven acreedores de algunos beneficios (o castigos). El origen mercantil —y por lo tanto servil— del vocablo no deja lugar a dudas. El «mérito» es un concepto forjado en el Mercado, y pretender extrapolarlo a la vida ética es un absurdo gigantesco. Para Spinoza, *nadie merece ni debe nada*:

“Lo que la filosofía de Spinoza objetiva y explícitamente desactiva es la idea de “mérito”. Si, como sugerimos aquí, ésta es la más elemental de las nociones del discurso moral, el ideal spinozista —la existencia ética— es el de *una vida más allá del mérito* —y, por consiguiente, más allá de un conjunto de conceptos

⁶²⁴ Cfr. E, IV, Def. 8

⁶²⁵ Cfr. E, III, P59, Esc.

⁶²⁶ Diego Tatián, «Generosidad y conservación de sí» incluido en *Spinoza, el don de la filosofía* (Buenos Aires: Colihue, 2012), 45-46

concomitantes, tales como los de premio y castigo, pertenecientes a una lógica de la trascendencia que el spinozismo ha expurgado de todos sus niveles.”⁶²⁷

Una vida más allá de la lógica cristiana de las recompensas y los castigos, los honores y los rebajamientos, el mérito y el pecado. Una vida más allá del mercado y sus estrechísimas formas de existencia.

Si esta es una ética que se confunde, como ya hemos indicado, con la ontología, es porque en sentido estricto no es otra cosa sino saber qué somos para, con ello, saber y ser lo que podemos. En este respecto, Pierre-François Moreau apunta que el término *more geometrico* de la *Ética* no hace alusión al supuesto “método de exposición” de la filosofía spinozista, sino justamente a una manera de demostrar y explicar *sin recurrir a causas finales*.⁶²⁸ El tránsito de la *ontología* y su física de los cuerpos y el pensamiento a un *arte del buen vivir* es menos un pasaje rupturista que la más natural de las derivas. “La física de los choques se convierte en dietética, en saber encontrar lo conveniente y evitar lo nocivo. Es cuestión de naturaleza y de proporción. Así se inicia un *arte de saber cuidarse* seleccionando y disfrutando, un arte de vivir, un estilo gozoso de vida, que es ético y estético”.⁶²⁹ Es esencial, por tanto, conocer qué conviene con nuestra esencia, es decir, con nuestra particular *ratio*, nuestra “proporción” singular. Ya sabemos que lo bueno es todo lo que *conviene* a nuestra naturaleza, aquello que favorece, por la *comunidad* con nuestra *ratio*, la potencia de existir singular que somos.⁶³⁰ Una *ratio* común. Por eso es tan esencial no confundir la razón spinozista con una “facultad” puramente intelectual. Ya hemos visto que esas nociones fundadas sobre dualismos imaginarios ni siquiera tienen sentido en este sistema. Lo que Spinoza llama razón es la capacidad de percibir y concebir con claridad y distinción, es una potencia de inteligibilidad, siempre favorecida e incrementada por su afecto básico: la alegría.⁶³¹ La ciencia de Spinoza, como la de Nietzsche, es siempre una ciencia jovial. De

⁶²⁷ Diego Tatián, «Más allá del mérito» incluido en *Spinoza. Filosofía terrena* (Buenos Aires: Colihue, 2014), 88

⁶²⁸ Cfr. Moreau, *Spinoza y el spinozismo...*, 93-94

⁶²⁹ Eugenio Fernández García, «Dominio de los afectos», en *Espinosa: ética y política*, ed. por Jesús Manuel Blanco Echaurre (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999), 89

⁶³⁰ Cfr. E, IV, P31 C.

⁶³¹ Cfr. E, IV, P26 Dem.

hecho, es menester ir todavía más lejos, porque la *razón* es la propia mente —esa suma no totalizable de «ideas-afectos» y «afectos-ideas»— *en tanto que actúa*. “La razón es, pues, la virtud o potencia de la mente”.⁶³² Una razón, convengamos en ello, bastante anómala: *potentia sive ratio*.⁶³³

Ser racional es ser activo, virtuoso, fuerte. La «liberación» de la que habla Spinoza no es una liberación contra los afectos sino con ellos y gracias a ellos. “Es decir, el hombre es libre por y en sus afectos, no a pesar o en contra de ellos”.⁶³⁴ Los afectos-acciones son necesariamente alegres, y los deseos que emergen de ellos son siempre y necesariamente mucho más potentes que los que emergen de la tristeza.⁶³⁵ De aquí se desprende sin dificultad ninguna que cuanto más incrementa nuestra potencia, es decir, cuanto más virtuosos y racionales somos, tanto más aumenta nuestra capacidad de afectar y ser afectados, siempre y cuando, como es notorio, esas afecciones no destruyan nuestra *ratio* singular.⁶³⁶ Se trata de ser lo *menos pasivos* posible, lo que para Spinoza significa dejar atrás la servidumbre. Y es que ser pasional, o estar sujeto a una pasión, significa que lo que hacemos no lo obramos en virtud de nuestra propia fuerza, sino compelidos por la fuerza de la potencia externa que nos constriñe a llevarlo a cabo. La fuerza de una pasión depende siempre de la fuerza de la causa externa, y será tanto más poderosa cuanto más rebase nuestro *conatus*.⁶³⁷ Por ello, en sentido estricto, ser pasional es ser objeto de una potencia que no es la mía, pero se sirve de ella; ser siervo en ese preciso sentido, es no poder ser lo que soy por estar al servicio de una potencia que no se compone ni conviene con la mía, sino que apenas soporto, bien porque me rebasa, bien porque me hace obrar lo que no se sigue de mi *ratio* singular. La razón es por eso un ejercicio de «des-pasivización», un esfuerzo de *liberación*. “Por tanto el dominio de los afectos en favor de la libertad, consiste en ellos mismos, en su liberación”.⁶³⁸ No se trata

⁶³² Marilena Chauí, «¿Imperium o moderatio?», 49

⁶³³ Cfr. E, IV, Ap. Cap. 3

⁶³⁴ Fernández García, «Dominio de los afectos», 106

⁶³⁵ Cfr. E, IV, P18 Ex.

⁶³⁶ Cfr. E, IV, P38

⁶³⁷ Cfr. E, IV, P5

⁶³⁸ Fernández García, «Dominio de los afectos», 110-111

—obviamente, puesto que en este sistema es absurdo— de “reprimir” los afectos, sino de *potenciarlos* para dejar menos campo a las pasiones, el servilismo y la vileza:

“Eso es posible en cuanto la razón es un afecto, es decir, forma parte de la potencia de nuestra naturaleza y además conoce las cosas que nos afectan en lo que tienen de común y como son en sí mismas. No se trata de una “razón fría” opuesta a las “pasiones ardientes”, sino de una *razón deseante e inervada de afectos*, que se convierte en el afecto más fuerte y es fuente de acciones cada vez más adecuadas.”⁶³⁹

En Spinoza, la alegría produce lucidez —nunca al revés—, y por eso, una pretendida “racionalidad pura”, des-afectiva, acaba siempre en fantasmagorías supersticiosas o pesimistas; no se trata de “erradicar” o “moderar” los afectos, sino de potenciarlos, y eso desemboca necesariamente en un entendimiento mucho más claro y despejado. La razón, siendo ella misma la mente, o sea, las ideas-afectos en su dimensión *activa*, rechazará todo lo que implique pasión, pasividad, tristeza y melancolía, comenzando por aquel eje teológico-político contra el que dirigirá gran parte de su obra consagrada a la política: el *miedo (metus)* y la *esperanza (spes)*.

En este respecto, vuelve a aparecer una de las inspiraciones más fuertemente epicúreas, y en donde el espíritu del *De rerum natura* se percibe con bastante fuerza. La *Ética* de Spinoza, esa en donde virtud y potencia se identifican en el ejercicio pleno de la firmeza y la generosidad, desprecia y denuncia todas las formas de «negatividad» que puedan aparecer en el horizonte de una existencia humana. Si en el plano de la ontología el «vacío», la «ausencia», la «carencia» o la «imperfección» nada significan sino voces absurdas sin contenido ninguno, en el plano ético ocurrirá exactamente lo mismo, pues todo lo que implique negación, o sea, pasión, y por lo tanto reducción de la *vis existendi* de los modos humanos, será rehusado con la misma naturalidad con que se rehúsa cualquier existencia particular que, lejos de convenir con la nuestra y contribuir a su expansión, la rebaja y somete a potencias exteriores. Con todo, hay que mantenerse bastante alertas: en Spinoza, los binomios «interior-exterior» o «propio-ajeno» tienen un sentido muy preciso. Ello es así, porque en el sistema spinozista, no habiendo nada aislado, y siendo todo individuo un

⁶³⁹ Fernández García, «Dominio de los afectos», 105

compuesto de compuestos al infinito, no se puede decir, so pena de abandonar todo rigor, que cada modo singular sea una especie de «mónada» o «átomo» cuya esencia particular debiese ser custodiada a toda costa o bien servirse de la “exterioridad” para incrementar su fuerza. Nada de eso tiene sentido, dada la ontología esbozada en la primera y la segunda partes de la *Ética*. De hecho, y como hemos constatado, cuanto más puedo afectar, es decir, cuanto mayor es mi potencia, mayor es también mi capacidad de ser afectado, de tal suerte que, como es notorio, afectar y ser afectado son dos procesos idénticos, porque incrementar mi potencia significa siempre *entrar en comunidad y composición con otras fuerzas*, en una relación de «no-sometimiento» y *apertura*. “Por lo cual, si desde un punto de vista cosmológico el individuo es necesariamente una noción plural y relacional, el individuo humano es por esencia *multitud*.”⁶⁴⁰ Una potencia exterior sólo me “pasiviza” si la composición particular en la que entro con ella *se incrementa a costa de disminuir la mía*. Lo “malo”, entonces, no reside en la exterioridad —puesto que todo individuo, por ser compuesto, es siempre exterior a sí mismo—, sino en la naturaleza de la composición en la que entran los modos singulares. Entrar en comunidad con un compuesto de fuerzas o *conatus* que no me “pasivizan” significa que todos los modos que participamos y tomamos parte en él devenimos *causa común* de un individuo más grande y más potente. Lo “propio”, pues, es *desapropiarse* en composiciones siempre más amplias y más fuertes: más reales. Se trata de entender que “el individuo emerge de la tela y del tramado inmanente de las relaciones que hacen a su modo de existencia”.⁶⁴¹ Por eso es que todas las pasiones, pero especialmente las pasiones tristes, hacen exactamente lo contrario, disminuyen la potencia de obrar de un modo singular porque sirven a la composición de un cuerpo más grande al precio de descomponerlo. Obrar es entonces la línea «composición-composición», mientras que la del *padecimiento* es el vector «composición-descomposición». Como bien señaló Balibar, “ser activo, o «causa adecuada» de las propias acciones, es también instituir una relación con los otros individuos, pero que se debe pensar como en términos de *convenientia* o de sinergia, no de «dependencia», aunque sea «mutua»”.⁶⁴² De ahí, en efecto, que el «deseo», en tanto deseo siempre necesariamente *determinado y situado*, no pueda ser reducido a un fenómeno

⁶⁴⁰ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 163

⁶⁴¹ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 163

⁶⁴² Balibar, «Individualidad y transindividualidad en Spinoza», 36

“individual”, “íntimo” o “privado”, al menos no en las acepciones liberales de dichos términos, pues “la vida del individuo está hecha de las tramas de vida que lo constituyen como enlace (*nexus*) o complejo de relaciones (*connexiones*)”.⁶⁴³ En este sentido, es importante comprender que un deseo activo no es un deseo «auto-determinado», porque incluso cuando dejan atrás su estatuto pasivo, los deseos siempre son deseos insertos en una multiplicidad de inter-determinaciones causales. Y es que, si por alguna razón, se llega a pensar al *conatus* como auto-determinado y solipsista, “se pierde de vista la relación que hace que este mismo *conatus* se mantenga en la medida en que él mismo está sostenido por el *conatus* de alguien o de alguna otra cosa”.⁶⁴⁴ Es por eso que Jason Read, en un contexto distinto, pero atendiendo a la misma temática, escribió, y con total atino, que toda idea, todo afecto y todo deseo, es siempre ya «transindividual», “there is never a private desire, nor is there any affect, or idea, that would have any existence, any reality outside of being actively felt, thought, and desired by specific individuals”.⁶⁴⁵ La pregunta por el carácter “interior” o “exterior” del deseo pierde así todo peso, pues en sentido estricto, todo deseo es siempre un *momento* de un «plexo» infinito de determinaciones causales “exteriores”, y con ello, como bien apunta Frédéric Lordon, “al mismo tiempo ningún deseo es mi obra, por su determinación exógena, y todo deseo es indiscutiblemente mío en tanto que es la expresión misma de mi potencia”.⁶⁴⁶

En un importante estudio, Julie Henry ha analizado con detenimiento este problema, central para la adecuada comprensión de la ética de Spinoza. El análisis de los procesos de individuación, tal como aparecen en el marco de la ontología general del spinozismo, resulta esencial para despejar el estatuto específico del «agente» del “devenir ético”. En el caso de Spinoza, esto resulta particularmente problemático, teniendo en cuenta que, en su filosofía, como hemos visto, no se dispone de un «sujeto» libre y autónomo, capaz de “resistir” las afecciones provenientes del “exterior” a fin de proteger una supuesta “identidad”, fija e idéntica a sí misma, que se mantendría intacta a lo largo de las series de encuentros con las

⁶⁴³ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 165

⁶⁴⁴ Vinciguerra, *La semiótica de Spinoza...*, 165

⁶⁴⁵ Jason Read, *The politics of transindividuality* (Chicago: Haymarket Books, 2016), 34

⁶⁴⁶ Frédéric Lordon, *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, trad. por Sebastián Puentes (Buenos Aires: Tinta Limón, 2015), 75

potencias exteriores. El asunto se complica aún más si tenemos en cuenta, como hemos hecho hasta ahora, que la oposición entre una «interioridad» individual y una «exterioridad» hecha de circunstancias varias y fuerzas amenazantes resulta invalidada de antemano, debido a la naturaleza infinitamente compleja y relacional de cualquier individuo, sea cual sea su estatuto particular. Como bien señala Henry, los modos humanos no son «sujetos» plenamente libres y responsables de actos supuestos simples resultados de circunstancias controladas por ellos; si en el sistema de Spinoza hay una ética, esta no será, en consecuencia, una ética de un «sujeto» autónomo, sino “une étique de l’homme, par nature affecté et affectant, par essence inscrit au coeur d’un réseau d’interactions constantes, signifiantes et —pour partie— constituants”.⁶⁴⁷ Spinoza, en efecto, no define al «hombre» según los paradigmas que le eran contemporáneos. Desde el sistema spinoziano, la tendencia a perseverar en su ser, las disposiciones generales compartidas por el género humano, así como el buen uso de la razón, son todos ellos incapaces de proporcionar una definición completa y adecuada del «hombre», y las coordenadas cartesianas, centradas en la voluntad y el libre albedrío, resultan, encima, completamente ilusorias. La construcción de una “ética antropológica”, en el marco de la filosofía de Spinoza, no toma en consideración una supuesta naturaleza humana ideal capaz de marcar un itinerario comportamental o afectivo, sino que se construye a partir de aquello que los hombres son: cuerpos e ideas altamente complejas e inmersas en procesos de afecciones múltiples y bidireccionales.⁶⁴⁸ Los seres humanos, exactamente igual que el resto de los modos finitos, están «inscritos» en la *Natura*, y es desde ese lugar que debe ser pensada la potencia de actuar, la *capacidad de producir efectos* que se deriven de la naturaleza del modo humano y no (completamente) de los modos que le afectan. De ahí, justamente, que no haya tema ético que no sea al mismo tiempo, y por las mismas razones, un asunto inmediatamente ontológico.⁶⁴⁹ El problema, como ya hemos subrayado, no es que el modo humano establezca una relación con los modos “exteriores”, dado que él mismo es un modo complejo y compuesto por una multiplicidad de relaciones varias, sino que el encuentro con un conjunto de potencias exteriores se traduzca en una inclusión del modo humano dentro de un conjunto de fuerzas que le tornen pasivo, dejándolo así en un estado de servidumbre. La

⁶⁴⁷ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie étique* (Paris: Classiques Garnier, 2015), 43

⁶⁴⁸ Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 60

⁶⁴⁹ Cfr. Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 81

potencia de actuar, por otro lado, es el proceso que consiste en la inserción de la red de fuerzas en que un modo humano consiste dentro de otro conjunto de potencias que, al mismo tiempo, aumente su capacidad de afectar y ser afectado. No es en la «afección» donde se encuentra la raíz de la esclavitud, *sino en su reducción*. La ética spinozista “est une étique de l’affirmation et de la diversité des variations”.⁶⁵⁰ De ahí también que, por extraño que parezca, la ética spinoziana pueda ser una ética de lo individual sin ser individualista.⁶⁵¹

Pilar Benito, en un magnífico texto, fruto de una tesis doctoral, apunta, justamente, que el «poder» o la fuerza de la «mente» sobre —aunque siempre *con*— los afectos, no es un asunto de mera y simple gestión individual, “porque los afectos no tienen exclusivamente una génesis y dinámica individuales, ya que lo social impregna y está impregnado de ese mismo mundo afectivo”.⁶⁵² Por eso es que el tratamiento de la faceta «pasiva» o «negativa» de la existencia modal —en el caso humano: la pasión y la muerte, respectivamente— se realiza siempre desde una perspectiva ontológicamente positiva. La pasividad afectiva y la destrucción virtual de los modos son analizados y comprendidos, en el sistema spinoziano, como lo que son: efectos de aquel proceso *continuo y relacional* en que consiste la sustancia, es decir, la *potencia infinita de existir*. La pasión, igual que la muerte, viene siempre de fuera.⁶⁵³ Es interesante que el único axioma de la parte cuarta sea aquel que dicta: “No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida”.⁶⁵⁴ Estamos prometidos a la muerte, *pero no porque tendamos a ella o le pertenezcamos*. Ello sería completamente absurdo. Lo que hay, lo real, es pura afirmación de la existencia, de su potencia, su fuerza: su poder de ser. Si seremos destruidos inevitablemente, no es sino porque somos una parte, necesariamente finita e inflexible y naturalmente sometida a los encuentros con otras partes finitas.⁶⁵⁵ Más allá de eso, la muerte

⁶⁵⁰ Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 161

⁶⁵¹ Cfr. Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 93

⁶⁵² Pilar Benito Olalla, *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 266

⁶⁵³ Cfr. E, III, P4

⁶⁵⁴ E, IV. Ax.

⁶⁵⁵ Cfr. E, IV, P2

en nada nos concierne. En el límite, la muerte ni siquiera es real, y no porque no ocurra, sino porque todo proceso de descomposición es, desde una perspectiva más amplia, composición y re-composición al infinito. De hecho, y para ser rigurosos, el concepto de la muerte en Spinoza es más complejo. Si la muerte es la descomposición de una *ratio* singular, eso quiere decir que, en última instancia, *la muerte es un umbral de mutación*. Mutaciones que, y esto es lo fascinante, pueden tener lugar durante el transcurso de una vida:

“Más aquí ha de ser señalado que yo entiendo que el cuerpo muere cuando sus partes son dispuestas de manera tal que adquieren otra proporción [rationem] de movimiento y reposo entre sí. Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas en función de las cuales consideramos que el cuerpo vive, puede, no obstante, cambiar a otra naturaleza del todo diversa a la suya”⁶⁵⁶

El tema es interesantísimo, y Spinoza pone como ejemplo el caso de Luis de Góngora —aunque sin referirlo explícitamente—, un poeta que, habiendo olvidado por completo todo su pasado, no podía reconocer sus propias obras. ¿Con qué derecho podríamos seguir sosteniendo que se trata del mismo individuo? Incluso la mutación que sufre el niño al devenir adulto bien podría indicarnos que uno mismo muere una primera vez al abandonar la infancia. El filósofo, sin embargo, no desarrolla más el tema, según dice, para no dar materia a los supersticiosos de todo tipo. Ello no obstante, ofrece una preciosa indicación sobre la consideración de Spinoza respecto de la muerte. Morir quiere decir que una cierta *ratio* se pierde por (y para) devenir otra distinta. *Morir es mutar*, y nada tiene que ver con la “aniquilación” o la irrupción de la “nada” en el seno del ser. En el sistema spinozista, no habrá nunca lugar para la “mordedura de la nada” y sus interminables ensoñaciones filosóficas. *Hay el ser, no más*.

Por eso, como decíamos al comienzo, ni el miedo ni la esperanza pueden ser buenos. El miedo y la esperanza, además de ser pasiones y ya por ello implicar una disminución de la potencia, “indican un defecto de conocimiento y una impotencia de la mente”. El hombre que se guía por la «razón» —es decir, y como ya hemos visto, por la *potencia* y la *virtud* de

⁶⁵⁶ E, IV, P39 Esc.

la mente ideo-afectiva— procurará, siempre, alejar de sí todas las clases de miedo.⁶⁵⁷ Esto, como bien indicó Remo Bodei, coloca a Spinoza en el frente anti-cristiano por excelencia:

“Falta en él —si se le compara, por ejemplo, a la religión, a la teología y a la filosofía cristiana y hebrea— cualquier apología del “principio esperanza”. El común rechazo de *spes* y *metus* constituye — indirectamente— *el más poderoso ataque al cristianismo*, y en particular al mensaje paulino y al de Juan del Apocalipsis, según el cual la esperanza evangélica constituye la victoria sobre el miedo de la muerte.”⁶⁵⁸

Si el tratamiento del miedo y la esperanza ocupa un lugar tan importante en la obra de Spinoza, es porque él, como Maquiavelo antes, sabía bastante bien que se trataba del instrumento teológico-político por excelencia, del *dispositivo de dominación* por antonomasia. Toda la constelación de “virtudes” cristianas serán examinadas como lo que realmente son: efectos de modos humanos impotentes. La *humildad*, una de las virtudes cardinales de la moral cristiana, será catalogada por Spinoza como lo contrario, como una impotencia,⁶⁵⁹ y otro tanto será llevado a cabo con el *arrepentimiento*, que no hace sino redoblar la propia miseria, de manera totalmente absurda. Con todo, será especialmente la compasión (*conmiseratio*) el objeto de una especie de denuncia contra la tristeza, pues...

“Quien haya reconocido rectamente que todo se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y que todo se hace según las reglas y las leyes eternas de la naturaleza, sin duda no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni será movido a conmiseración por nadie, sino que se esforzará, cuanto lo permita la fuerza humana, por obrar bien, como se dice, por alegrarse”⁶⁶⁰

La compasión, como bien señalará Nietzsche después, lo que hace, efectivamente, es despertar pasiones tristes, ya que su causa, siempre e invariablemente, no es otra sino la impotencia de los otros. Compadecer es precisamente eso: un padecer común. Contra esto, Spinoza opondrá la generosidad —la «magnanimidad» nietzscheana— que no busca

⁶⁵⁷ Cfr. E, IV, P47 Esc.

⁶⁵⁸ Remo Bodei, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. por Isidro Rosas (México: FCE, 1995), 77-78. El subrayado es nuestro.

⁶⁵⁹ Cfr. E, IV, P53

⁶⁶⁰ E, IV, P50 Esc.

recompensar la impotencia de los otros ni padecerla con ellos, sino compartir «irrecíprocamente» su propia *excedencia* de fuerza. Spinoza es un vehemente defensor de la fortaleza y de la jovialidad, del saber alegre, de la lucidez gozosa:

“Pues, en verdad, nada sino una torva y triste superstición prohíbe deleitarse. En efecto, ¿por qué sería más decente saciar el hambre y la sed que combatir la melancolía? Esta es mi norma y así he conformado mi ánimo. Ninguna divinidad, ni nadie sino un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mis desgracias, ni puede tener por virtud nuestras lágrimas, sollozos, miedos y otras cosas que son signos de un ánimo impotente. Por el contrario, cuanto mayor es la alegría, mayor es la perfección a la que pasamos; esto es, más necesario es que participemos de la naturaleza divina.”⁶⁶¹

La alegría spinozista es tanto incremento de fuerza cuanto participación *de* y *en* lo divino. Los ecos de Epicuro y Lucrecio, e incluso de Montaigne, se perciben aquí. Contra el odio y sus derivas de envidia y rencor, Spinoza opone la firmeza y la generosidad sin cálculo.⁶⁶² A nuestro juicio, el parentesco entre Spinoza y los estoicos es muy poco, por no decir nulo. Confesamos que no comprendemos los afanes de algunos académicos por emparentar estos dos espíritus filosóficos tan disímiles entre sí. Un defensor de la alegría para quien todo lo que existe es producción espontánea necesaria —es decir, azarosa: sin finalidad, plan o diseño— nada tiene que ver con la escuela de la Stoa. Sabemos bien de la admiración que el filósofo profesaba hacia Séneca “el trágico”, pero lo cierto es que esa admiración no se encuentra en ninguna parte de los textos spinozistas. Lo contrario sería más bien la verdad. El de Ámsterdam no aconseja “blindarse” contra los embates del destino al precio de matar las pasiones, o refugiarse en la cálida idea de una Providencia rectora o un Logos universal.

⁶⁶¹ E, IV, P45 C. 2 Esc.

⁶⁶² Cfr. E, IV, P46 Esc. Este era, por cierto, el punto en el que Schopenhauer, según su propio decir, se distanciaba de la filosofía del de Ámsterdam: “Spinoza no ha hecho más que quitarle [a Dios] el carácter personal. Así que también en él el mundo y todo lo que contiene posee una suma excelencia y es como debe ser: por eso el hombre no tiene más que hacer sino *vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi* (Eth. IV, pr. 67): debe gozar de su vida mientras dure, en la misma línea de lo que dice el Eclesiastés, 9, 7-10. En resumen, se trata de un optimismo: por eso su parte ética es débil como la del Antiguo Testamento, llegando incluso a resultar falsa y en parte indignante” en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, trad. por Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2009), 704

En Spinoza, cuanto mayor es la alegría, y por tanto, mayor es la claridad del entendimiento, con más potencia aparece al intelecto el azar, es decir, la intransigente necesidad que no posee ningún fin ni se ordena conforme a un plan.

Ahora bien, una de las objeciones que con más frecuencia se le planteaban a Spinoza concernía al problema del obrar humano en ausencia del centralísimo concepto de mérito y su acompañante: el temor al castigo. El propio Henry Oldenburg, corresponsal del filósofo, se mostraba bastante preocupado por los efectos que la idea de una “necesidad fatal de todas las cosas” pudiese tener para el comportamiento de los seres humanos:

“Parece usted implantar la necesidad fatal de todas las cosas y acciones; ahora bien, concedida y afirmada tal necesidad, dicen ellos, se corta el nervio de todas las leyes, de toda virtud y religión y se hacen inútiles todas las remuneraciones y penas. Pues todo lo que coacciona o implica necesidad, piensan ellos, excusa.”⁶⁶³

Y efectivamente, ello supone obstáculos para “el ejercicio de la virtud” ya que se desvirtúan “los premios y las penas”, pues como bien lo explica Oldenburg: “¿con qué cara podrá ser acusado ninguno de nosotros, me pregunto yo, de que haya actuado de este o de aquel modo, cuando le ha sido totalmente imposible actuar de otro modo?”⁶⁶⁴ La respuesta de Spinoza es sumamente interesante:

“[...] le concedo totalmente que Dios no se enoja, sino que todo sucede según su decreto; pero niego que de ahí se siga que todos deban ser felices, ya que los hombres pueden ser excusables y, no obstante, carecer de felicidad y ser atormentados de muchas maneras. Así el caballo es excusable de ser caballo y no hombre, y, sin embargo, debe ser caballo y no hombre. El que se pone furioso por la mordedura de un perro, es digno de excusa, y, no obstante, con derecho se le estrangula. Finalmente, el que no es capaz de gobernar sus pasiones y de dominarlas por miedo a las leyes, aunque también es digno de excusa por su debilidad, no por eso puede gozar de la tranquilidad de espíritu ni del conocimiento y amor de Dios, sino que necesariamente perece.”⁶⁶⁵

⁶⁶³ Ep. 74 [310]

⁶⁶⁴ Ep. 77 [325]

⁶⁶⁵ Ep. 78 [327]

Si no hay libertad del agente moral, si no se puede castigar o premiar una acción, ¿qué sentido tiene, pues, ejecutarlas? Para Spinoza esto no es ningún problema, porque la ética *no es un asunto de libertad o de responsabilidad*, sino de virtud, o sea, de *potencia*. No es un asunto de «deber-ser», sino de «poder-ser». Que alguien o algo sea excusable, o sea, que no amerite recompensa o castigo, y precisamente por *ausencia de culpa*, *no significa que pueda hacer cualquier cosa*. Que un ser humano quisiera estropearse la vida porque sabe que nadie le premiará o castigará por lo que haga sería tan estúpido como un pez que quisiese salir del agua e intentar volar porque sabe que ya nada le “constrañe” a hacer lo que “debe” hacer. El odio, el rencor, la envidia y la ira no dejan de ser lo que son por el hecho de que nadie las sancione: *son naturalmente impotentes y dañinas*. De igual forma, la alegría, el amor, la generosidad y la firmeza no dejan de ser lo que son por el hecho de que nadie ni nada las alabe o recompense con premios o aplausos: *son naturalmente potentes*. “En consecuencia, el ignorante y el pusilánime no está más obligado por el derecho natural a organizar sabiamente su vida, que lo está el enfermo a tener un cuerpo sano”.⁶⁶⁶ Por eso es que sólo un *impotente*, un no-virtuoso, necesita ser movido por el miedo y la esperanza para que “pueda” hacer lo que es menos dañino para sí y para los otros. El impotente es justamente un desvalido, alguien *incapaz de hacer lo mejor para sí mismo*. En último análisis, lo que la teología, y junto con ella, la práctica totalidad de la moral forjada por los sistemas filosóficos posteriores, es incapaz de aceptar, es la posible existencia de una «ética» —es decir, un modo de vivir, habitar y actuar— despojada por completo de la necesidad de un imperativo, esto es, de la presencia de criterios, normas, leyes o principios de naturaleza trascendente que orienten, dirijan y guíen los actos humanos. El prejuicio, como es evidente, es netamente religioso, y encuentra su fundamento último en el siguiente axioma: *no hay nada en la naturaleza humana que propicie, por sí mismo y sin intervenciones exteriores, el deseo de hacer lo mejor para sí y para los otros*. Este axioma, de herencia paulina, estipula pues que en ausencia de la «trascendencia» —y aun si “interiorizada” como «voluntad moral incondicionada»— no hay modo alguno de despertar en los seres humanos la búsqueda de la salud, la fortaleza y la generosidad: sin constricciones morales, internas o externas, volitivas o meramente formales, los hombres, totalmente desvalidos, son incapaces de obrar lo mejor.

⁶⁶⁶ TP, II, § 18

He aquí, sin más, el largo impacto de la introducción del *pecado* cristiano. Lo que los contemporáneos de Spinoza, y no menos que ellos los pensadores actuales, encontraban incomprensible, era el postulado spinozista —radical y profundamente innovador— según el cual es la propia *dinámica* sustancial y modal de la «ontología de la potencia», el propio movimiento de la existencia, el que produce en los modos humanos el deseo de fortaleza, firmeza y generosidad. En un espléndido comentario, Laurent Bove ha tratado este asunto; no hay criterios morales, trascendentes o extrínsecos que determinen una tendencia hacia lo «lo mejor», *es la propia dinámica de la existencia* —la sustancia infinita afirmándose absolutamente en sus modos— *la que conduce a buscar la virtud y la fuerza*, lo que compele a ir en busca de la existencia ética:

“La aversión de la vida a la tristeza es un hecho que en sí mismo no tiene sentido ni valor, pero ese hecho es sin embargo el origen de la moralidad. Se puede decir que en él se expresa ya la verdad de toda ética: afirmación de la vida contra la muerte, de la composición contra la disolución, de la alegría contra la tristeza.”⁶⁶⁷

Por eso, sólo aquellos que viven gobernados por la ira, la envidia y el rencor tienen urgente necesidad de un Dios y una moral que premia y castiga, “pues es a los esclavos y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud”.⁶⁶⁸ Willen van Blijenbergh, uno de los más importantes y deshonestos corresponsales de Spinoza, bien puede considerarse el prototipo de esta clase de impotente. De ahí que pudiese escribirle al filósofo:

“¿Qué razones habrá para que yo, si puedo librarme de la acusación del juez, no cometa ávidamente todos los delitos? ¿Por qué no hacerme rico por medios detestables? ¿Por qué no haré, sin distinción alguna, todo lo que nos gusta y cuanto nos sugiere la carne? Usted dice: porque debemos amar la virtud por sí misma. Pero, ¿cómo puedo yo amar la virtud, si no me ha sido dada la esencia y perfección suficiente?”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Bove, *La estrategia del conatus...*, 154

⁶⁶⁸ TP, X, § 8

⁶⁶⁹ Ep. 20 [112]. Deleuze dedicó algunos interesantes comentarios sobre el contenido de la correspondencia entre Spinoza y Blijenbergh. Cfr. Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, trad. por Antonio Escohotado (Barcelona: Tusquets, 2009), 41-56. Véanse también Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, trad. por Equipo Editorial Cactus (Buenos Aires: Cactus, 2008), 113-210

El argumento es típicamente cristiano. A Blijenbergh le preocupa que, siervo como lo es del pecado, una vez retirada la vigilante y severa mirada del Señor pueda entregarse a toda suerte de vicios. Para la moral cristiana, todo ser humano es un homicida en potencia que no efectúa sus actos por gracia del temor a la Ley. La única razón por la cual este corresponsal no delinque, mata y se enriquece de las peores maneras es porque está prohibido y teme que le castiguen. Para Spinoza, esto es el colmo de la impotencia. El filósofo simplemente le responde que ciertas cosas, y ciertos afectos, son en sí mismos, y con total independencia de las leyes, benéficos o destructivos. “Porque yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto, sino con tranquilidad, alegría y jovialidad, y así asciendo un grado más”.⁶⁷⁰ Si Spinoza prescinde por completo de las alabanzas y los vituperios en su obrar, es porque la acción humana, la ética, no se trata de obtener premios, sino de *mejorar*, fortalecerse e incrementar la potencia. *Ascender*. Por eso es que “sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional y de pecado lo que es, en realidad, impotencia del alma”.⁶⁷¹ El Dios de Spinoza no es un juez, y por esa razón, dice el filósofo, “valoro las obras según su propia calidad y no según el poder del que las efectúa”.⁶⁷² Un individuo *es* sus obras, y estas, junto con él, pueden ser “evaluadas” por sí mismas. Respecto al homicidio y las demás acciones invocadas por Blijenbergh, Spinoza responde con absoluta honestidad: “Por mi parte, no hago esas cosas o procuro no hacerlas, porque chocan abiertamente con mi peculiar forma de ser y porque me alejarían del amor y del conocimiento de Dios”.⁶⁷³

Nuevamente, el impotente es excusable porque no puede no ser lo que es, pero eso no significa que lo que hace no sea precisamente eso: algo pernicioso y vil. Existen diferencias inmanentes entre las cosas y su efecto sobre nosotros:

“[...] todo cuanto existe, fluyen necesariamente de las leyes y de los decretos de Dios y dependen constantemente de él, sin embargo, se distinguen unas de otras no sólo en grados, sino en esencia. Pues, aunque el ratón y el ángel, la tristeza y

⁶⁷⁰ Ep. 21 [127]

⁶⁷¹ TP, II, § 20

⁶⁷² Ep. 21 [127]

⁶⁷³ Ep. 21 [131]

la alegría dependen igualmente de Dios, no puede el ratón ser una especie de ángel, ni la tristeza una especie de alegría.”⁶⁷⁴

La respuesta es contundente, y deja ver bastante bien el punto que Spinoza intenta asentar con su corresponsal. Las cosas son, por sí mismas, *diferenciables* entre ellas, y por la misma razón que no bebemos sopa envenenada a pesar de que no nos lo prohíban, por esa misma razón sabemos y sentimos que la alegría y sus derivados, lejos de disminuirle como hacen la tristeza y sus innumerables derivas nihilistas, potencian y afirman nuestro ser. ¿Qué pasaría, no obstante, si para alguien fuese benéfico envenenarse? La respuesta de Spinoza sería, tal como lo fue para Blijenbergh, bastante irónica:

“[...] si con la naturaleza de alguien fuera más acorde el ahorcarse, ¿se darían razones para que no se ahorcara? Suponiendo que tal naturaleza fuera posible, afirmo (que yo conceda o no el libre albedrío) que, si alguien ve que él puede vivir mejor en la cruz que sentado a la mesa, obraría muy neciamente, si no se colgara en ella”.⁶⁷⁵

Nadie puede encontrar incremento de potencia en su propia impotencia (algo evidentemente absurdo); además, hay cualificaciones afectivas inmanentes, lo que significa que no es necesario apelar a criterios externos o trascendentes que rijan el comportamiento o lo alienten prometiéndole vidas ultraterrenas o penitencias infernales. De hecho, y en sentido estricto, estos mecanismos teológico-políticos —la entera moral cristiana— extraen de los afectos pasivos, y sólo de ellos, su (altísima) efectividad para incidir en las dinámicas humanas. Nada sino los afectos mismos pueden tener efectos reales sobre los comportamientos humanos, y es justo por eso que el temor y la esperanza, las armas teológicas por excelencia, no pueden faltarle nunca al poder sacerdotal o a las supuestas “filosofías” emanadas de aquel.

Spinoza nos dice por ello que obrar el bien por temor al mal, es decir, obrar lo bueno sólo de manera indirecta y por el miedo que nos inspira padecer una desgracia, es ser completamente esclavo.⁶⁷⁶ La razón dicta justamente lo contrario.⁶⁷⁷ Por eso los supersticiosos, “que no tienden sino a hacer a los demás tan miserables como ellos mismos”,

⁶⁷⁴ Ep. 23 [149]

⁶⁷⁵ Ep. 23 [152]

⁶⁷⁶ Cfr. Ep. 43

⁶⁷⁷ Cfr. E, IV, P63

buscan siempre infundir temor a los hombres y enseñarles a *detestar* los vicios más que a *desear* la virtud y la firmeza.⁶⁷⁸ En la *Ética* hay un giro importantísimo en este respecto, pues el lado negativo —detestar, huir, reprimir o resistir— pasa por completo a un plano secundario y derivado respecto de la actitud primaria: el desear mismo. Dado que el conocimiento del mal es siempre inadecuado, el deseo de virtud, de esa virtud en que el deseo racional —que no puede tener exceso— consiste, no puede tener por “guía” al mal.⁶⁷⁹ La razón de todo ello es relativamente sencilla. Un modo afectado de impotencia no expresa nada positivo, lo que quiere decir que aquello que llamamos “impotencia” en sentido estricto no es nada, sino sólo el efecto de una potencia mayor y no compatible con un cierto modo que obstaculiza al primero. Lo que llamamos “malo” nos informa sobre lo que sucede a un ser humano *en tanto que padece*, es decir, en tanto que su potencia de obrar (léase: su ser real) no se despliega. El miedo y el odio nada afirmativo *expresan* del ser humano, sino sólo por vía negativa: nos informan sobre lo que un ser humano *no es*, porque en la medida en que padecemos, *nada somos*. Sólo la «expresión» de la *potencia* tiene realidad, y si la impotencia es la “ausencia” de dicha «positividad ontológica», es bastante patente que sólo en un sentido muy impropio podemos decir que un cuerpo o un modo está “disminuido”. En este sentido, damos la razón a Frédéric Lordon cuando —siguiendo en esto a Pascal Sévérac— señala, y con atino, que la lectura de Deleuze según la cual la tristeza y sus mecanismos de dominación consistirían en “estar separado de la propia potencia” es ciertamente desacertada, puesto que así, volviendo a introducir el tema (idealista) de la «enajenación» —y ello a pesar de ser extremadamente sensible a cualquier vestigio de «trascendencia»— Deleuze desdobra el «conatus» en un esquema implícito que contrapone la “potencia” al “acto”, la “virtualidad” a la “actualización”.⁶⁸⁰ La *falta* de potencia *no es real*, ya que, por muy “reducida” que se encuentre, siempre está, y, en caso de no haberla, es porque ese modo, sencillamente, ya no existe. *Donde hay existencia, hay potencia*. La «impotencia» —es decir, el mal— nada estrictamente real es, en consecuencia. Alguien que hace algo inspirado por temor, en sentido

⁶⁷⁸ Cfr. E, IV, P63 Esc.

⁶⁷⁹ Cfr. E, IV, P61

⁶⁸⁰ Cfr. Lordon, *Capitalismo, deseo, servidumbre...*, 157-160. “Lo propio de la pasión, de cualquier modo, consiste en satisfacer nuestro poder de afección a la vez que nos separa de nuestra potencia de acción, manteniéndonos separados de esta potencia” en Deleuze, *Spinoza. Filosofía práctica...*, 38-39

estricto, no está obrando, está *padeciendo* la fuerza de una causa exterior. Como el enfermo, dice Spinoza, que por temor a la muerte come la medicina que no le gusta ni quisiera tomar, así el impotente vive padeciendo y su vida, en realidad, es menos una vida que una constante y perpetua huida de la muerte. En cambio, “*Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida*”.⁶⁸¹ No libertad —cosa que en este sistema no tiene ningún sentido— sino liberación, liberación, sobre todo, de la servidumbre de la tristeza y la melancolía, así como de sus correlatos frenéticos: la ira, el remordimiento, la sed de venganza, la compasión y la humildad, cuando no la soberbia y la cruda abyección. En este sentido, el filósofo declara:

“[...] un hombre fuerte considera, ante todo, esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa ser molesto y malo, y cuanto además le parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, surge de que concibe las cosas mismas de manera desordenada, mutilada y confusa. Y por esta causa se esfuerza ante todo por concebir las cosas tal como son en sí y por apartar todos los impedimentos del verdadero conocimiento, como el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y el resto de este tipo que hemos señalado en lo que precede. Y así, se esfuerza cuanto puede, como hemos dicho, por obrar bien y alegrarse.”⁶⁸²

En ello se resume la filosofía ética de Spinoza, un saber de la alegría, un saber vivir en medio de un real radicalmente inhumano a través de un continuo ejercicio de lucidez y entendimiento de lo que somos y, en consecuencia, de lo que podemos ser tanto como de lo que no. Una sabiduría, nos atreveremos a decirlo, *trágica*. Remo Bodei lo escribió así:

“El “decir sí a la vida” es para Espinosa alegría (no combatida por una razón ceñuda y envidiosa) que se alimenta de toda la energía de las pasiones transformadas en afectos positivos y que vuelve el *amor intellectualis* semejante a una orquestación armónica de racionalidad y de afectos, según la medida (*Takt* o ‘tacto’) establecida cada vez —en cada uno y respecto a las “cosas particulares”— por la potencia de su actual *conatus*.”⁶⁸³

⁶⁸¹ E, IV, P67

⁶⁸² E, IV, P73 Esc.

⁶⁸³ Bodei, *Geometría de las pasiones...*, 304

Julie Henry, justo después de haber llevado a cabo una breve excursión por los contornos generales de la moral cartesiana —expuesta, con detalle, en las *Pasiones del alma* y parte de su intercambio epistolar—, propuso recuperar la oposición entre *potentia* y *potestas*, dos vocablos latinos que aparecen con frecuencia en el texto cartesiano tanto como en el spinoziano, haciendo notar —cautela filológica mediante, debido a que las *Pasiones del alma* aparecen en latín gracias a una traducción— que Descartes emplea con frecuencia el término *potestas* para denotar la actividad dominante y pretendidamente absoluta del alma sobre las pasiones que afectan al cuerpo, mientras que el término *potentia* es, según parece, menos frecuente en sus apariciones. Spinoza, bien es cierto, utiliza ambos vocablos, sin aparentemente diferenciarlos en un nivel conceptual. No obstante, y como bien señala Henry, Spinoza utiliza el término *potestas* para referirse a la *relación de fuerzas* que se establecen entre las cosas singulares, mientras que *potentia* designa, por otro lado, la potencia de una cosa singular en la medida en que se la considera en sí misma.⁶⁸⁴ Sirviéndose de estas precisiones filológicas, Henry propone pensar la ética spinozista en oposición a la moral cartesiana, esta última estructurada según un modelo del «poder *sobre* los afectos» —moral de la *potestas*—, y considerando a la primera una ética de la *potentia*, es decir, de un «poder *de* los afectos». “C’est là la distinction que nous établissons entre une morale de la *potestas*, qui passe par l’exercice d’un pouvoir sur les passions, et une étique de la *potentia*, qui consiste en une augmentation de la puissance de penser de l’esprit, dont le recul des affects qui sont des passions n’est que l’effet.”⁶⁸⁵ La médula de la ética spinoziana pasa por estas consideraciones, y se deriva, de manera absolutamente natural, de su ontología general, ya que, siendo Dios potencia infinita de existir en acto, y siendo la potencia, esencial e invariablemente, *potencia de actuar*, todo modo será definido como una cierta y determinada potencia de obrar: la ética spinozista, en efecto, “est avant toute autre chose une étique de la *potentia*.”⁶⁸⁶

No es pues, según parece, ninguna casualidad que un filósofo como Slavoj Žižek —al igual que Alain Badiou— se haya mostrado tan poco receptivo a la idea de expulsar al

⁶⁸⁴ Cfr. Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 382

⁶⁸⁵ Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 381

⁶⁸⁶ Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 390

«sujeto», es decir, a la *mediación* misma, del terreno de la ontología y la ética.⁶⁸⁷ Žižek reconoce que, en efecto, lo que no hay en Spinoza, es dialéctica. A nuestro juicio, el esloveno acierta completamente cuando declara que lo que Spinoza se había propuesto al expulsar categorías como las de intención, mandato u orden era no otra cosa sino una “*ética ontológica*”⁶⁸⁸, una ética del “ser” y no del “deber-ser”, un modo de existencia en el que la distancia entre el *Sein* y el *Sollen* quedase abolida. Desde luego, para un filósofo curtido en el cristianismo y el idealismo alemán, esto no puede sino tener consecuencias catastróficas, y conducir, por tanto, a una ética “súper-yoica” y, lo que es peor, a *suspender la libertad*. Si el “cortocircuito” entre epistemología y ontología no tiene lugar, estamos condenando la libertad, porque la realidad, al quedar así constituida como positividad plena, y en ausencia de toda «negatividad», no deja lugar a la actividad de la «vida subjetiva».⁶⁸⁹ Resulta muy sintomático que al día de hoy, la negativa del spinozismo a dividir ontología y ética, así como su concepción del obrar humano más allá del libre albedrío, el decisionismo y el voluntarismo, siga provocando reticencias tan pronunciadas. Para todo idealismo, moderno o no, pasado o presente, kantiano o hegeliano, lo impensable es expulsar *el reino de la subjetividad y de la libertad*, o sea, el pilar fundamental del *cristianismo*. Si la filosofía contemporánea no puede ser spinozista, es porque no ha podido dejar de ser cristiana, es decir, humanista.

La “vía de la liberación” en Spinoza no pasa, como hemos visto, por los vaivenes de la religiosidad (laica o no) de la filosofía clásica cartesiana y estoica. La liberación consiste en saber qué puede la razón, o sea, la potencia de la mente, *con* los afectos, nunca *contra* ellos. En la expresión *imperio de los afectos* (*imperium in affectus*) el genitivo es subjetivo, es decir, no se trata de un imperio (la razón) que estaría construido sobre o contra los afectos. El «imperio de los afectos» significa que el imperio está construido con ellos: toda la potencia de la razón nada puede ser si no es por la potencia de los afectos activos. Sólo los afectos pasivos, a saber, las pasiones, son malas, y la única razón por la cual son consideradas como tales es porque obstruyen la capacidad de la mente de hacer lo que la mente hace, es decir,

⁶⁸⁷ Cfr. Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, trad. por Antonio Gimeno Cuspineria (Valencia: Pre-textos, 2006), 52

⁶⁸⁸ Žižek, *Órganos sin cuerpo...*, 59

⁶⁸⁹ Cfr. Žižek, *Órganos sin cuerpo...*, 77

pensar, o, para ser más precisos y no dar ocasión a confusiones, porque obstruye eso en que la “mente” misma consiste: una “suma” de producción de ideas, lo que significa, al final, que si una pasión es mala, es porque ofusca, obstruye, deforma y tergiversa lo que entendemos y nuestra potencia misma de entender. El poder de la razón consiste en pensar, no en desactivar los afectos, cosa que sería absurdo, pues sería como desactivarse a sí misma, ya que, como hemos visto, los afectos mismos son ideas. Lo que permite a la razón comprender no es anular los afectos, sino potenciar los activos para potenciarse a sí misma, y así, desde la expresión actual de la virtud y la fuerza de existir, obrar y no padecer. El camino de la salud (*salus*) pasa pues por los afectos, por una razón invadida de afectos y por unos afectos racionales, una aparente paradoja que alcanzará su punto de exasperación en la propuesta de un “amor intelectual de Dios”. El filósofo, al hablar de remedios de los afectos (*affectum remedia*) no parece estar refiriendo a algo así como “deshacerse” de ellos, lo cual es absurdo e imposible, sino más bien, y a la letra, lo que está efectivamente diciendo: remediar los afectos, *curarlos*, potenciar los activos y disminuir los pasivos, esas pasiones que nada expresan de la potencia efectiva que somos y sí bastante de los agentes externos que se componen en detrimento y a base de nuestra fuerza.⁶⁹⁰ El dualismo entre razón o potencia de la «mente» —es decir, el poder de producir ideas— y los «afectos» —las ideas de los pasajes de intensidades del conatus— desaparece por completo. *La razón es afectiva y los afectos son racionales*. Cuanto más aumenta nuestra virtud y alegría, tanto mejor entendemos, y por sobre todas las cosas, entendemos el carácter *necesario* —al mismo tiempo que *azaroso*, o sea, desprovisto de finalidad— de cada modo singular que conocemos.⁶⁹¹

Julie Henry ha señalado, y con total atino, la necesidad de no pensar la “liberación” como si se tratase de un estado alcanzado de una vez y para siempre, después de un amplio recorrido ético, y que permitiría, además, diferenciar, con absoluta nitidez, al “sabio” del “ignorante”. Bastante más acertado es, en realidad, pensar la liberación como un «proceso», un constante tránsito, un complejo de múltiples variaciones afectivas, un auténtico *devenir*

⁶⁹⁰ Cfr. E, V, Pref.

⁶⁹¹ Cfr. E, V, P6 Esc. “La filosofía spinozista es una ética de la salvación a través del conocimiento. La beatitud está ligada a la ciencia intuitiva y no implica ni sacrificio ni suplicio ni abstinencia ni impotencia, pues la razón expulsa la tristeza y provee la fuerza de superar las pasiones” en Chantal Jaquet, *Spinoza o la prudencia*, trad. por Axel Cherniavsky (Buenos Aires: Tinta Limón, 2008), 75

ético, permitiéndonos con ello subrayar el hecho de que el camino ético de la liberación spinoziana es el proceso —complejo y siempre variado— a través del cual un modo humano inscribe sus afectos, sus deseos y sus acciones en un marco transindividual que potencia sus aptitudes, alejándolo así, y de manera más o menos progresiva, de la impotencia a que puede quedar sometido si resiste, sólo de manera pasiva, a las acciones propias del orden común de la naturaleza. Se trata, en última instancia, de devenir otro, instalarse en un modo diferente de existir, pensar, afectar y ser afectado por las cosas exteriores, un modo diferente de desear y obrar, plenamente inscrito en el seno de las determinaciones de la *rerum natura*. En este contexto —y siguiendo algunas indicaciones de Vittorio Morfino⁶⁹²— Henry propone una recuperación del vocablo latino «*occasio*» —de ascendencia maquiaveliana—, vocablo tanto más precioso cuanto que reúne un amplio campo semántico, todo él concentrado sobre *el carácter relacional de cualquier acontecimiento*. El término enfatiza el hecho, crucial en la ontología dinámica de Spinoza, de que cualquier «individuo», simple o compuesto, es en sí mismo, siempre ya, un acontecimiento, una “cosa” que no se determina por sí misma y con independencia de su ambiente, puesto que, al no haber sino una sola y única sustancia, los modos no pueden existir ni ser concebidos con independencia de las relaciones que establecen con otros modos. En este sentido, cualquier idea, cualquier afecto y cualquier acción debe siempre ser aprehendida en el seno de las relaciones que les determinan. De aquí, Julie Henry extrae la consecuencia —interesantísima y correcta, a nuestro juicio— de que, en el sistema spinoziano, es imposible hablar, al menos en sentido estricto, de una definición “internalista” de las cosas singulares, como si estas tuvieran un carácter absoluto y por lo tanto sin contacto alguno con las cosas pretendidamente exteriores. Ninguna cosa puede ser ni ser concebida sin el plexo en el cual tiene lugar, sin esa trama circunstancial que constituye su existencia misma.⁶⁹³ Esta ontología relacional, como la ha llamado Balibar, lo que hace es precisamente instalar el primado absoluto de la «relacionalidad» y la «circunstancialidad» —es decir: la *occasio*— contra los sustancialismos que hacen de las cosas, los hombres y los acontecimientos entidades aisladas, absolutas y auto-determinadas. “Ainsi, il n’y a pas *d’abord* une chose existant pour elle-même, puis l’insertion de cette chose dans un complexe

⁶⁹² Cfr. Vittorio Morfino, *Le temps et l’occasion. Le rencontre Spinoza-Machiavel*, trad. por Aurélie Gendrat-Claudel, Maxime Giglio y Lucile Langlois (Paris: Classiques Garnier, 2012)

⁶⁹³ Cfr. Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 277-278

de relations avec les autres choses singulières”.⁶⁹⁴ De todo este se deduce que el devenir ético consistirá, justamente, en el proceso por el cual un modo singular, el complejo relacional y circunstancial, ideativo y afectivo en que un modo humano consiste, consiga inscribirse en circunstancias, —es decir: ocasiones— que incrementen su potencia de obrar, aquella su singularísima *potentia agendi*, su *natura* particular. Es en este sentido que la ocasión es la clave de la ética spinoziana: procurarse, en la medida de lo posible, *ocasiones de producir efectos*.

Ahora bien, hay un momento de la parte quinta en la que todo se complica, se complejiza e incluso parecieran tener lugar algunas notables contradicciones. Spinoza, fiel al espíritu «anti-humanista» que no cesa de hacer valer a lo largo de su obra, nos recuerda que de Dios no podemos esperar el amor, aun si nosotros podemos amarle a él.⁶⁹⁵ No obstante, también nos dice, poco después, que Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito, y que el amor intelectual a Dios es, de hecho, tan sólo una parte de ese otro amor intelectual con que Dios se ama a sí mismo. ¿No se suponía que Dios no podía ser afectado y, por tanto, no podía amar?⁶⁹⁶ Además, si bien es claro que la mente no puede obrar sino mientras dura el cuerpo⁶⁹⁷, el filósofo declara que “no obstante, sentimos y experimentamos que somos eternos”.⁶⁹⁸ ¿Qué significan estas contradicciones? ¿Cómo reconciliar el Dios inhumano y la mortalidad con el amor intelectual hacia él y la experiencia de la eternidad? En esa pregunta se juega una parte importantísima del spinozismo.

Para despejar las aparentes contradicciones, es necesario, en principio, recordar que el propio Spinoza ha declarado que, en esta serie de proposiciones, está tratando de presentar verdades que pertenecen no ya al segundo género de conocimiento, como hasta entonces venía haciendo, sino al tercer género de conocimiento: la *ciencia intuitiva*. De hecho, es esta especie de entendimiento la que es mejor para la mente, su suma virtud y su máxima potencia,

⁶⁹⁴ Henry, *Spinoza, une anthropologie étique...*, 280. Se observa aquí, nuevamente, la proximidad de Spinoza con Simondon, ya señalada por Balibar,

⁶⁹⁵ Cfr. E, V, P19

⁶⁹⁶ Cfr. E, V, P35, P36 Esc.

⁶⁹⁷ Cfr. E, V, P21

⁶⁹⁸ E, V, P23 Esc.

aquello en lo que puede encontrar su satisfacción suprema.⁶⁹⁹ El amor intelectual a Dios es la alegría que surge de la ciencia intuitiva y que viene siempre acompañada de la idea de Dios como causa en la medida en que entendemos que es eterno. Es este un amor, pues, en y por *el gozo de la eternidad*, «eternidad» que significa, aquí, la ausencia de límite y la consideración de la sola potencia.⁷⁰⁰ En tal sentido, bien podemos decir, pues, que este amor surge del más puro y justo por ello más afectivo entendimiento de *la potencia absoluta e infinita de Dios*, considerada en su expresión máxima. La idea de un «amor intelectual» tiene de hecho la particularidad de mostrar lo que se venía observando: que el dualismo de los afectos y la razón no tiene ningún sentido, y, en este caso límite, que no podemos conocer a Dios sino amando. Resulta interesante que Spinoza afirme que Dios se conoce tanto mejor y con más perfección no a través de las nociones comunes, sino *a través del entendimiento de las cosas singulares*.⁷⁰¹ No hay que olvidar nunca que el amor intelectual es justamente eso: una potencia de amar desde y en el intelecto, que surge del entendimiento de las cosas singulares, y por lo tanto, del reconocimiento de Dios como *causa sui* actuando y obrando en cada modo particular existente. Si el amor intelectual a Dios es parte del amor con que Dios se ama a sí mismo y a los hombres, es porque en el amor intelectual a Dios nos experimentamos y sabemos eternos, es decir, *partícipes de la naturaleza divina*, que no está nunca sujeta a la duración, sino a la eternidad, es decir, a aquello que tiene como causa de su existencia a su propia esencia. Amar intelectualmente a Dios es eso: el amor en que consiste el entendimiento del acto de ser de Dios en todas y cada una de las cosas. Pierre Macherey lo describe así:

“Il est clair alors que ce sentiment, qui est l’amour intellectuel de l’âme envers Dieu, s’il est à nous parce qu’il est en nous, n’est pas à proprement parler de nous

⁶⁹⁹ Cfr. E, V, P25, P27

⁷⁰⁰ Cfr. E, V, P32 C. Como bien apuntó en su momento Gregorio Kaminsky, esta idea no está reñida con la constitución finita de los modos humanos: “Afirmarnos en la vida es *sentirnos eternos*, no inmortales” en Gregorio Kaminsky, *Spinoza: política de las pasiones* (Barcelona: Gedisa, 1998), 120

⁷⁰¹ Cfr. E, V, P24

ni par nous, c'est-à-dire qu'il n'a pas sa cause seulement en nous: issu du plus profond de nous, il vient d'ailleurs et de plus loin que de nous".⁷⁰²

Precisamente, el amor intelectual a Dios es el amor a *lo inapropiable*, a lo que, por estar en cada cosa y siempre próximo a nosotros, es *radicalmente diferente* y extraño para cada uno. El amor a Dios es el mismo que él se profesa a sí mismo, *el amor que no es sino la actividad de Dios actuante como causa próxima en todas y cada una de las cosas: un regocijo absoluto*. Dios no ama siempre y cuando consideremos a ese amor como una pasión; el amor activo, *el amor en tanto acto*, por otra parte, no está reñido con él. En el límite, la potencia infinita de Dios, su perfecta identificación de esencia y existencia, *es ese mismo amor*. Una potencia que *sólo se entiende experimentándola*. En un espléndido comentario, Macherey lo dice así:

“Comprendre, c'est rentrer dans les choses pour les voir de l'intérieur, comme elles se font à partir de leur cause qui est Dieu lui-même. Rappelons que le Dieu dont parle Spinoza n'a rien à voir avec celui des théologies créationnistes : il n'est ni une personne, ni même un seul être, mais ce qui, dans toutes les choses, constitue leur «substance» même. L'amour intellectuel de Dieu coïncide donc avec cette perspective synthétique qui permet d'appréhender la réalité tout entière, non dans une sorte de regard surplombant, mais par une vue intime qui la révèle en profondeur. Il est clair à partir de là que la béatitude résultant de cet amour doit se décrire en termes d'adhésion et non de rejet: elle consiste à accepter les choses telles qu'elles sont, non d'après leur apparence contingente, mais selon la nécessité de leur réalité essentielle”.⁷⁰³

Se trata, pues, de comprender la sustancia desde dentro, ya no desde la perspectiva de las nociones comunes, sino desde la perspectiva de la eternidad, es decir, sabiéndonos y experimentándonos como esa esencia infinita impersonal presente en cada cosa, no a la manera de un Uno repartido entre las cosas, sino como siendo cada cosa en su particular y singularísimo modo de existir. La clave para comprender, de manera cabal, la naturaleza de este amor intelectual, es no perder de vista que el afecto, en última instancia, se confunde con el «modo» de cuya variación de su *potentia agendi* es la «idea»; siendo la sustancia

⁷⁰² Pierre Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération* (Paris : PUF, 1994), 169

⁷⁰³ Macherey, *Introduction à l'Ethique de Spinoza...*, 200

indeterminada una potencia infinita de existir, cada uno de los modos existentes no es, en último análisis, sino una modificación particular, determinada, una esencia singular —es decir: una *ratio*— cuya variación o fluctuación entre un máximo y un mínimo constituye el afecto. En este sentido, el *afecto* no es sino una manera de referirse a la *potencia* del «modo» en tanto que fluctúa en virtud de su necesaria y constitutiva implicancia con el resto de las existencias modales. Como bien lo apuntó Filippo Mignini, la potencia-esencia de un modo (humano o no) es una *determinación* de la potencia infinita, es decir, de Dios.⁷⁰⁴ Teniendo esto en cuenta, es esencial no olvidar que la separación de la realidad modal y la sustancial es tan sólo imaginaria, nunca fruto del entendimiento plenamente racional, y así, la potencia, finita y determinada, jamás debe pensarse separada o al margen de la potencia indeterminada e infinita en que consiste la sustancia, aun si esta separación fuese meramente temporal y no ontológica, porque la potencia determinada y finita, “existiendo a través de esta misma potencia indeterminada, nunca está separada de ella, como la ola no puede ser separada del mar, consistiendo en la misma agua que constituye su esencia real”.⁷⁰⁵ La esencia o conatus de un modo humano no es pues una existencia subsistente y al margen de la potencia absoluta: *es esa misma potencia determinándose modalmente y expresándose de una cierta manera o bajo una proporción específica*. Precisamente por eso el afecto no puede pensarse al margen de la total implicación de los modos en la potencia absoluta, porque en realidad, el aumento y la dismunción de una potencia o esencia singular “depende de las variaciones o fluctuaciones totales de la potencia en el entero sistema de la naturaleza”.⁷⁰⁶ El conocimiento del tercer género es, en este sentido, un conocimiento intuitivo de este hecho fundamental, de experimentarse y saberse no sólo parte de la sustancia infinita, sino además, y más fundamentalmente: tener acceso al conocimiento de que nuestra potencia —nuestra esencia, nuestro *conatus*— es una y la misma con la potencia infinita de Dios. Ello implica, como es notorio, una especie de ejercicio de *despersonalización radical*. Ejercicio exigente donde los haya, porque implica, de manera necesaria, adoptar una posición y una perspectiva a la que, por lo general, los seres humanos sólo de maneras esporádicas y poco frecuentes

⁷⁰⁴ Cfr. Filippo Mignini, «Afectos de la potencia» incluido en Fernández, Eugenio y De la Cámara María Luisa, eds. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza* (Madrid: Trotta, 2007), 178-179

⁷⁰⁵ Mignini, «Afectos de la potencia», 179

⁷⁰⁶ Mignini, «Afectos de la potencia», 179

acceden. “Y aquí encontramos una dimensión trágica propia del spinozismo, sin tristeza ni drama, pero en la plena lucidez, frente a la tormenta sin fin de lo real”⁷⁰⁷, una dimensión trágica que no debe confundirse, como ya es notorio, con ninguna clase de pesimismo o dramatismo de ninguna clase, puesto que la exigencia de que el «coraje de la verdad» se sobreponga siempre a los requerimientos de la «necesidad humana» es probablemente la clave ética del spinozismo, una exigencia que, para no sucumbir al pavor que provocaría una contemplación *despiadada* de semejante naturaleza, amerita de la fortaleza que sólo el cultivo de la alegría puede proporcionar, y con ello, evidentemente, estamos ya en las antípodas de la servidumbre: “La alegría es ensanchamiento del alma, apertura, ligereza, facilidad, avance, fluidez, creatividad. La alegría nos expande, igual que la luz o el calor. Va vinculada a la manifestación, a la expresión.”⁷⁰⁸

A diferencia del «esclavo», del «impotente», del «siervo de las pasiones», a diferencia de Blijenbergh y Burgh, que conciben el «buen vivir» como una pesada losa que servirá de pago para la bienaventuranza eterna en una existencia ultra-terrena que nada tendrá que ver con la actual, el desapasionado y justo por ello muy afectivo hombre racional obra por la sola virtud, es decir, por el simple gozo de contemplar la propia potencia de obrar y la firmeza generosa que de ella se desprende con absoluta naturalidad. Filippo Mignini, en su magnífico apunte, hizo suficiente énfasis en este punto, señalando, con total atino, que en el marco de la *Ética* spinozista, “la posibilidad de gobernar los afectos pasivos es directamente proporcional a la capacidad de la mente de ver en acción, en la Naturaleza, la potencia indeterminada de la substancia”.⁷⁰⁹ En completo acuerdo con el comentario de Macherey, el académico italiano indica que, en efecto, la práctica spinozista de la virtud, del “gobierno de los afectos”, consistirá no en otra cosa sino en desactivar los dispositivos que obstaculizan la inteligibilidad de la actividad de la sustancia. “Si se conoce adecuadamente mediante el intelecto, se comprende la esencia singular de las cosas bajo el aspecto de la eternidad, o sea, como expresión determinada de la infinita e indeterminada potencia de la substancia.”⁷¹⁰ En cambio, pensar como lo hace el religioso, es decir, creer que se necesita del mérito o del

⁷⁰⁷ Bove, *La estrategia del conatus...*, 333

⁷⁰⁸ Benito, *Baruch Spinoza...*, 335

⁷⁰⁹ Mignini, «Afectos de la potencia», 184

⁷¹⁰ Mignini, «Afectos de la potencia», 184

castigo para que la búsqueda de la fortaleza cobre sentido, actúa como si alguien, habiendo descubierto que no podrá nutrir su cuerpo con buenos y fortificantes alimentos por toda la eternidad, decidiera llenarlo de venenos y sustancias letales.⁷¹¹El impotente, como bien señala Spinoza, tan pronto deja de padecer, deja de ser.⁷¹²Y es que la beatitud nada otro es sino la virtud, la fuerza, la esencia, el *conatus*, la firmeza y la generosidad, la lucidez y el contento de sí: la alegría de vivir. Como bien lo apuntó Pascal Sévérac, la beatitud, “qui est la suprême satisfaction de soi-même, consiste donc à approfondir au maximum notre gaudium natural, notre jouissance spontanée d’exister”.⁷¹³ No es pues un ejercicio de entorpecimiento de los afectos el que produce fortaleza, sino la adquisición de fortaleza la que, desapasionando, activa la potencia de los afectos y del entendimiento, o, por mejor decirlo: es esa misma actividad.

⁷¹¹ Cfr. E, V, P41 Esc.

⁷¹² Cfr. E, V, P42 Esc.

⁷¹³ Sévérac, *Spinoza...*, 118

Conclusión: Nietzsche y la filosofía trágica

En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia». «De casualidad» — ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. Esta libertad y esta celestial serenidad yo las he puesto como campana azur sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas no hay ninguna «voluntad eterna» que — quiera.

Friedrich Nietzsche⁷¹⁴

A lo largo de la historia de la filosofía moderna es posible constatar la existencia, tal y como hemos venido esbozando hasta aquí, de una estrategia general que consiste, esencialmente, en un intento por *salvaguardar* y *radicalizar* la constelación más fundamental de los presupuestos y cuerpos doctrinales de la teología cristiano-paulina, desplegando, para ello, una serie de tácticas de diversa índole, algunas puramente conceptuales y otras abiertamente violentas y políticas. En el plano conceptual, la táctica de mayor importancia fue el despliegue del cartesianismo y la conjura del spinozismo —especialmente a través del idealismo alemán— con el objetivo (aun si implícito, inconsciente o inconfesado) de *neutralizar* cualquier irrupción de potencias materialistas en el campo de la filosofía. Como hemos visto, el más importante «punto» de convergencia de estas fuerzas fue el sistema de Baruch Spinoza, en donde las inspiraciones materialistas —sobre todo la que proviene del epicureísmo de Lucrecio— alcanzó su *más lograda* forma. La de Spinoza quizá sea, en más

⁷¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011), 276 [III, Antes de la salida del sol]

de un sentido, una filosofía insuperable, por cuanto sintetiza en un sistema sumamente riguroso y profundamente articulado el esfuerzo supremo de la filosofía, que consiste no en otra cosa sino en *pensar*, no la realidad —a través, siempre, de las lógicas de la representación—, sino *desde* y *en* lo real. La potencia del pensamiento no consiste, pues, en forjar representaciones (conceptuales o de cualquier tipo) que den cuenta de las multiplicidades existentes, sino de aprender a moverse, aun si desde el espacio del pensar, en el infinitamente abigarrado plexo del *devenir*. Spinoza es en tal sentido la cúspide (moderna) del *materialismo radical*.

Con todo, el esbozo decisivo de la situación histórica en que se encontraba el pensamiento occidental, *la toma de conciencia de la estrategia teológica* que recorría y recorre prácticamente la totalidad de la «cultura», no fue formulada explícitamente sino hasta la entrada en escena de Friedrich Nietzsche. Quizás el gran logro del filósofo alemán haya sido su diagnóstico —que no su denuncia—, su capacidad para advertir, con esa fineza de la sensibilidad que tanto le caracterizó, el avance del *nihilismo*. No es ninguna exageración afirmar, como bien lo hiciera Bernard Reginster en un espléndido libro, que el nihilismo es el problema central de la filosofía de Nietzsche.⁷¹⁵ A esa operatoria tan distintiva de la filosofía moderna, cuya pérdida del «centro de gravedad» de lo real terminó por conducirla a la fundación del *sujeto* en el campo de la Trascendencia, Nietzsche opondrá la gran tradición materialista, la ontología del azar, la restitución de la «inocencia del devenir», la glorificación del «divino azar», y, como indefectible corolario, su aquiescencia suprema: el *amor fati*. Nuestro interés por abordar la obra nietzscheana está determinado, aquí, por ese carácter, por ser la obra en la cual el entero *destino del materialismo* encuentra su *lugar* de exposición más *explícito*. El filósofo de Röcken forjó —a lo largo de un recorrido tortuoso y lleno de obstáculos— *la filosofía* de esa sabiduría epicúrea y después spinozista, antigua y después moderna, que consiste, como ya hemos señalado suficientemente, en una expulsión definitiva de la Trascendencia, en la consecuente disolución del sujeto (cognoscente y moral), y, por tanto, en una fundación, así como una restitución, de una *ontología pura* que es también, de manera espontánea y natural, derivada y consecuente, una ética, es decir: una *estética de la existencia*.

⁷¹⁵ Cfr. Bernard Reginster, *The affirmation of life. Nietzsche on overcoming nihilism* (USA: Harvard University Press, 2008), 21

Abordar la obra nietzscheana, sin embargo, es abordar también una retahíla de malentendidos, tergiversaciones, manipulaciones, olvidos y descuidos, cuando no abiertos y políticamente motivados usos. El principal obstáculo para la comprensión de la filosofía de Nietzsche es, en efecto, su *tradición exegética*. En este punto, estamos completamente de acuerdo con Rosset cuando afirma que la historia de las lecturas y las obras consagradas al filósofo son trabajos en los que el pensamiento de Nietzsche brilla por su ausencia, mientras que tópicos y vastos círculos conceptuales que poco o nada tienen que ver con la obra son puestos a circular en su nombre.⁷¹⁶ A nuestro juicio, la principal traba a superar es aquella idea, poco cuestionada y casi siempre tomada como algo evidente de por sí, según la cual la obra de Nietzsche estaría constituida, en lo fundamental, por la articulación de cuatro grandes “conceptos”: la «voluntad de poder», el «eterno retorno», el «superhombre» y «muerte de Dios». Este prejuicio, que en principio fue instalado por Heidegger y seguido de manera casi unánime por los grandes comentadores, supone, según nuestro criterio, un estorbo para la comprensión de la radicalidad de la obra del filósofo. No encontramos ninguna razón que justifique que estos supuestos “conceptos” constituyan ni el centro ni lo más importante de la obra de Nietzsche. De hecho, y después de una lectura de la obra, parece bastante *arbitraria* la elección de dichos “conceptos”, una elección que continúa tan sólo por la inercia de la tradición hermenéutica. Nada en el texto de Nietzsche justifica la presentación de esos cuatro conceptos como principales, fundamentales, primordiales o cruciales para la comprensión de la obra. De hecho, dichas nociones aparecen con muy poca frecuencia en la obra del de Röcken. El «eterno retorno» aparece explícitamente sólo dos veces —en la *Ciencia jovial* y en *Más allá del bien y del mal*—; la «muerte de Dios» sólo es tratada con detenimiento en dos ocasiones de la *Ciencia jovial*; el «superhombre» sólo ocupa un lugar importante, y no por ello “central”, en *Así habló Zaratustra*, y fuera de aquí, aparece marginalmente y de manera muy incompleta. La celeberrima «voluntad de poder» es trabajada con relativo rigor sólo una vez en *Más allá del bien y del mal*, y después de unas pocas menciones en la *Genealogía de la moral*, es abandonada progresivamente como uno entre muchos otros de

⁷¹⁶ Cfr. Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, trad. por Rafael del Hierro (Madrid: Acuarela, 2000). Rosset incluye en este rubro a los “grandes comentadores” de la obra nietzscheana: Martin Heidegger, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski, Georges Bataille y Jacques Derrida. Hace una excepción interesante en lo que respecta a Gilles Deleuze.

los experimentos conceptuales a los que Nietzsche se abocaba con singular destreza. Rosset lo escribía así:

“Los temas del superhombre, del eterno retorno, de la voluntad de poder —de los que se sabe desde hace mucho tiempo que, si están en el centro de algo, es en el centro de un libro que no existe porque nunca se ha escrito— sólo tienen sentido en tanto que constituyen expresiones tardías y arriesgadas de la beatitud, tema central y constante del pensamiento de Nietzsche, me atrevería a decir que tema *único*.”⁷¹⁷

No estamos sugiriendo, desde luego, que estos «conceptos experimentales» carezcan de pertinencia o interés, pero producen la ilusión de una falsa «unidad», falsa en la medida en que esas experimentaciones conceptuales deben ser entendidas a la luz de una inspiración y un tema mucho más amplio de la obra de Nietzsche, y del que estos experimentos son tan sólo ensayos entre muchos otros. En lo que se refiere a la apelación a los famosos *Nachlass*, compartimos la opinión de Hollingdale, por la cual consideramos que “el material del *Nachlass* es un material abandonado: si Nietzsche no lo utilizó fue porque no quiso; y ésta es la luz bajo la cual hay que leerlo, se nos presente como se nos presente”.⁷¹⁸ Parece en efecto que lo verdaderamente importante del *corpus* de los fragmentos póstumos es que nos permite reconstruir el trabajo de pensamiento de Nietzsche, la manera en que el filósofo avanzó y los recorridos que tuvieron lugar antes del relámpago conceptual que cristalizaría en la obra publicada. Es un asunto de honestidad intelectual —y quizás con mayor importancia aún, de cortesía— entender la obra de Nietzsche desde los textos publicados y *queridos públicos* por

⁷¹⁷ Rosset, *La fuerza mayor...*, 46. Recientemente, el filósofo y musicólogo Dorian Astor replicó a este comentario de Rosset de la manera siguiente: “Sin duda, podríamos decir con menos impaciencia, en lugar de «expresiones tardías y arriesgadas», que en la constitución de la ética nietzscheana de la beatitud el superhombre fue una figura proyectada, el eterno retorno un ejercicio espiritual, y la voluntad de poder un principio heurístico. Estos elementos constitutivos de la filosofía de Nietzsche son menos tardíos que largamente madurados, y menos arriesgados que experimentales”, en Dorian Astor, *Nietzsche. La zozobra del presente*, trad. por Jordi Bayod (Barcelona: Acantilado, 2018), 541. A pesar de que Astor ha sustentado sus objeciones con un prolijo y erudito estudio, el juicio de Rosset nos continúa pareciendo más acertado —a pesar de lo exagerado que pueda llegar a ser en ocasiones— por razones que aparecerán a lo largo de esta conclusión.

⁷¹⁸ Reginald J. Hollingdale, *Nietzsche. El hombre y su filosofía*, trad. por Manuel Garrido y Carmen García-Trevijano (Madrid: Tecnos, 2016), 278

él. Como bien apunta Hollingdale, el conjunto de los fragmentos del *Nachlass* pueden dividirse en dos: los borradores o fragmentos paralelos de textos efectivamente publicados —y en cuyo caso es interesantísimo contrastarlos—, y aquellos materiales dejados de lado por considerarlos el propio Nietzsche insuficientes, callejones sin salida o por ser simplemente experimentaciones abandonadas. En cualquier caso, “la consideración básica a tener presente en todo tiempo es que todo lo que en el *Nachlass* no tenga un paralelo en los trabajos publicados, *es inválido*.”⁷¹⁹ Haremos honor a esta consigna, y la lectura que hemos hecho de Nietzsche ha consistido —nos atreveremos a decirlo— en un ejercicio de fidelidad a la letra y el espíritu nietzscheano.

Ahora bien, algo que no deja de resultar desconcertante, en el caso de Nietzsche, es su formación académica. Filólogo de profesión, lo cierto es que su educación filosófica era, en más de un respecto, bastante deficiente. El de Röcken conocía de un modo bastante sesgado y muy poco riguroso la historia de la filosofía y sus imponentes edificios teóricos que siglo tras siglo fueron desplegándose a lo largo de la historia. Conocemos sus intentos, cuando aún se dedicaba a la docencia en Basilea, por ocupar una cátedra de filosofía. Las razones para negársela eran de hecho de bastante peso. El que quizás sea su biógrafo más importante —Curt Paul Janz— lo explicó con suficiente contundencia:

“Nietzsche, como filósofo, era autodidacta. Tiene que confesar que nunca tuvo la suerte de encontrar un maestro de filosofía. Su propia ocupación con la filosofía era ecléctica de un modo peculiar. Conocía a los filósofos antiguos, pero incluso a éstos con lagunas importantes. Por ejemplo no había leído los escritos fundamentales de metafísica o de ética de Aristóteles, sino la retórica. Después se saltaba toda la patrística, la escolástica y el racionalismo, pasando directamente a su tiempo o al pasado próximo a él: Schopenhauer sobre todo, y por lo demás Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Ludwig Feuerbach; a Kant lo conoció a través de la exposición de Kuno Fischer, en original sólo leyó la *Crítica del juicio*, por tanto la estética.”⁷²⁰

⁷¹⁹ Hollingdale, *Nietzsche. El hombre...*, 280

⁷²⁰ Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869/1879)*, trad. por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza, 1981), 111

De esto surge una pregunta fascinante: ¿cómo fue que un hombre con una formación filosófica tan exangüe terminó por convertirse en un *destino* de la filosofía? Nos atrevemos a considerar que quizás haya sido precisamente esa falta de contacto con el *adoctrinamiento* filosófico el que permitió a Nietzsche pensar más allá de los *dogmas* (muchas veces sólo implícitos) que arrastra consigo la educación filosófica académica. Gracias a esa “falta” de *aleccionamiento* en filosofía pudo Nietzsche devenir un *verdadero filósofo*. Su percepción del *lastre teológico* que dominaba la entera cultura europea, incluyendo desde luego su muchas veces evidente presencia en los sistemas filosóficos del *canon* occidental, tuvo lugar de hecho muy tempranamente. El “espacio” en el que este filósofo encontró el «nihilismo» fue doble: en la teología cristiana, y en el romanticismo wagneriano.

En un bellissimo libro escrito por el italiano Paolo D’lorio, encontramos apuntes valiosos para la comprensión del viraje que haría de Nietzsche ese destino filosófico hoy por hoy incuestionable.⁷²¹ Una de las tesis más interesantes sostenidas por el académico —tesis a la que aquí suscribimos— consiste en deshacer la periodización escolar de la obra de Nietzsche, que tiende a dividir su trabajo en dos grandes períodos, antes y después de la ruptura con Wagner y el romanticismo, y en virtud de la cual el contacto del alemán con el positivismo habría sido algo así como un “medio” para que el filósofo alcanzase la posibilidad de producir un pensamiento auténtico. No obstante, tal y como el italiano lo muestra, la reconstrucción historiográfica sugiere más bien que ese “período” —de hecho bastante breve— fue una suerte de *interrupción* del curso del pensamiento nietzscheano, un camino que no tenía a Schopenhauer por iniciador ni maestro, sino a Demócrito y el materialismo antiguo.⁷²² Sus cursos dedicados a los filósofos «pre-platónicos» atestiguan bastante bien este hecho. Schopenhauer y Wagner no son maestros, guías o iniciadores, sino *momentos de detención* de un programa filosófico que comenzó incluso antes de su llegada a la cátedra de Basilea. En este sentido, el viaje a Sorrento de 1876 —acompañado de Malwida von Meysenburg y Paul Rée—, justo después de la contundente decepción a causa del festival en Bayreuth, tiene una enorme relevancia porque es el momento en que Nietzsche

⁷²¹ Cfr. Paolo D’lorio, *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, trad. por Luis Enrique de Santiago Guervós (Barcelona: Gedisa, 2016)

⁷²² Cfr. Paolo D’lorio, *El viaje de Nietzsche...*, 92-96. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, trad. por Francesc Ballesteros Balbastre (Madrid: Trotta, 2003)

retorna al *programa materialista* que había interrumpido de manera casi abrupta. *Humano, demasiado humano* es, en tal respecto, una obra de recuperación y re-encuentro con la inspiración fundamental del pensamiento nietzscheano. Es altamente significativo que entre los papeles de Sorrento se encuentre una transcripción directa en latín de la proposición 67 de la cuarta parte de la *Ética*: el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación sobre la muerte, sino sobre la vida.⁷²³ A partir de un fragmento en el que Nietzsche asocia el toque de campanas de Génova con aquel pensamiento platónico según el cual “nada de lo que es mortal es digno de gran seriedad”, el italiano reconstruye el camino a través del cual terminaría por perfilarse ese *pensamiento de la afirmación* que alcanzaría su cúspide, posteriormente, en los cantos y los discursos de Zaratustra.⁷²⁴ La campana es el símbolo del nihilismo y sus manifestaciones privilegiadas: el pesimismo filosófico (de Platón a Schopenhauer) y el cristianismo. La desvalorización de los «asuntos humanos», el extremo descuido de «lo mortal» en aras de una glorificación desmedida de la «nada», termina por quedar sintetizada en ese *tañido fúnebre* que bien podría caracterizar a Occidente. Contra las campanas nihilistas, Nietzsche opondrá —por intermediación de Ralph Waldo Emerson, que tanta importancia tuvo para la redacción de *La ciencia jovial*— la campana azul de la inocencia, “la campana celeste de la inmanencia”,⁷²⁵ a cuyo través la «serenidad» de quien sabe que *no hay sino el azar* será recobrada en un gesto de suprema lucidez. Contra el *dictum* de Platón, Nietzsche hará valer el pensamiento del «eterno retorno» de lo mismo. Y es que, en efecto, “el eterno retorno es la antítesis más radical de toda teleología filosófica o científica y de la temporalidad lineal de la tradición cristiana: en el cosmos del eterno retorno no hay ya espacio para la creación, providencia y redención”.⁷²⁶

⁷²³ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen 2 (1875-1882)*, trad. por Manuel Barrios y Jaime Aispunza (Madrid: Tecnos, 2008), 280, 19 [68]

⁷²⁴ Cfr. Paolo D’lorio, *El viaje de Nietzsche...*, 176-199

⁷²⁵ Paolo D’lorio, *El viaje de Nietzsche...*, 211

⁷²⁶ Paolo D’lorio, *El viaje de Nietzsche...*, 227. Las imágenes del «círculo» y el «retorno» encontraban ya en Schopenhauer un tratamiento cuidadoso: “En todo tiempo y lugar el auténtico símbolo de la naturaleza es el círculo, que representa el esquema del retorno: esta es de hecho la forma más general de la naturaleza que se desarrolla en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos; y solo a través de ella se hace posible una existencia duradera dentro de la corriente del tiempo y su contenido, esto es,

Adelantaremos que, a nuestro juicio, el *corazón* de la obra nietzscheana se encuentra en esa especie de *única composición* —y a favor de la cual hablan los mismos *Nachlass*— constituida por *El viajero y su sombra* (1879), *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882). Muchos de los temas y tratamientos más importantes de textos posteriores, a partir de *Más allá del bien y del mal* (1886), ofrecen tan sólo discusiones más pormenorizadas y diversas de asuntos ya tratados en el *núcleo* de la obra. La discusión en torno al proyecto que Nietzsche se propuso —y uno de cuyos posibles títulos fue, como es bien sabido, la «Voluntad de poder»— se encuentra, hoy por hoy, lo suficientemente esclarecida. Sabemos bien que ese proyecto terminó por concretarse efectivamente, pero no bajo el diseño de un solo libro, como en principio había pensado Nietzsche, sino a través de esa fragmentación que cristalizó en *El caso Wagner*, *Crepúsculo de los ídolos*, *Ecce homo* y *El anticristo*, redactados en medio de un frenesí próximo al ocaso, y cuya publicación tuvo una historia marcada por la maledicencia familiar y el oportunismo político y editorial.⁷²⁷

Con todo, es pues en *El viajero y su sombra*, segunda parte de *Humano, demasiado humano*, donde los grandes temas de *la obra* se perfilan ya con claridad, como hemos sugerido. Lo que se dibuja en el centro de la obra nietzscheana es una *ontología de la más radical inmanencia* que deriva, espontánea y necesariamente, en una ética ya no reñida con el conjunto de los «asuntos humanos» y ejercitada siempre como una *estética de la existencia*. El asunto es que Nietzsche, a diferencia de Spinoza, se preocupaba bastante por un aspecto histórico que lo cierto es que no ocupó jamás al de Ámsterdam: el problema del cristianismo y su estrecho vínculo con una muy peculiar forma de vérselas con lo real que el alemán terminó por llamar *nihilismo*. Cuando Nietzsche recorre la historia de Occidente, lo que observa es un progresivo y creciente desprendimiento de los deseos humanos de todo aquello que más concierne justamente a la *fuerza* en sí misma, al mantenimiento y el *cultivo* de lo que hace posible las existencias joviales e inteligentes, confiadas y animosas. Ya desde aquí

una naturaleza” en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II*, trad. por Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2009), 529

⁷²⁷ El título elegido para componer esa obra jamás escrita llamada *La voluntad de poder* fue extraído por Elizabeth Förster-Nietzsche de un plan escrito en marzo de 1887, cfr. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen 4 (1885-1889)*, trad. por Juan Luis Verma y Joan B. Llinares (Madrid: Tecnos, 2008), 224, 7 [64]. Para todo este asunto, cfr. Hollingdale, *Nietzsche. El hombre...*, 273-285.

se comienza a delinear el perfil del sacerdote, de aquel que hace de la vida humana, cualquiera que sea, un *descuido* desastroso de lo infinitamente valioso, una negligencia malsana respecto de lo que verdaderamente habría que atender. La dependencia del individuo de médicos, sacerdotes, maestros y preceptores de todo tipo han provocado un daño inaudito a la gran razón humana, a la capacidad del cuerpo y sus afectos para orientarse y buscar, con absoluta naturalidad, aquello que conviene a su ser propio y que propicia, justamente, la constitución permanente de un incremento de sus fuerzas. Es la ignorancia (querida, deseada y buscada) de las leyes y apetitos más básicos de la existencia concreta, de «las cosas más próximas de todas», la que termina por convertir a la tierra en un «valle de lágrimas» y otorga a la existencia terrena una fragilidad extrema. “No se diga que aquí como en todas partes se trata de la *sinrazón* humana; más bien hay razón suficiente y de sobra, pero se la orienta *mal* y se la desvía artificialmente de esas cosas pequeñas y las más próximas de todas”.⁷²⁸

Igual que Spinoza en el Apéndice de la parte primera, Nietzsche identifica en el antropocentrismo y la ilusión del libre albedrío, conjugados en la «doctrina del finalismo», el centro articulador del nihilismo, fuese este cristiano o no. La desfiguración que semejante doctrina produce comienza por el aislamiento que opera de determinados “fragmentos” de la realidad ahí donde lo que hay es un flujo indistinto de acontecimientos: un *devenir*. Como bien se sabe, esa palabra ocupa un lugar privilegiado en el corpus nietzscheano, y lo cierto es que dicha noción “es uno de esos conceptos-límite con los que una filosofía, más que acotar y parcelar el mundo, rinde homenaje a su magnificencia”.⁷²⁹ A lo largo de su obra, Nietzsche no cesa de proclamar la inagotable profusión de lo real, sus infinitamente matizados resplandores, el hecho de que en cada “cosa” singular existente, *lo que hay*, es siempre y en todo momento una legión de multiplicidades, una multitud de pormenores sin fin ninguno.

⁷²⁸ Friedrich Nietzsche, «El viajero y su sombra» incluido en *Humano, demasiado humano. Volumen II*, trad. por Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 1996), 118 [§6]. Para un interesante análisis sobre el impacto que tuvo el abordaje y el estudio de la «tradición latina» artística y sapiencial para la crítica de la cultura alemana como conjunto, cfr. Giuliano Campioni, *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. por Sergio Sánchez (Buenos Aires: Cuenco de plata, 2004)

⁷²⁹ Santiago González Noriega, «El devenir en la filosofía de Nietzsche» incluido en V.V. A.A., *En favor de Nietzsche* (Madrid: Taurus, 1972), 35

En su *Gaya Scienza*, por ejemplo, asegura que si una conciencia, humana o no, pudiese prescindir del esquema de la «causalidad» y su dualismo indefectible —la división de “x” *acontecer* en un «bloque causa» y un «bloque efecto»— se daría cuenta del carácter *incondicional*, al mismo tiempo que completamente *determinado*, de lo real en su conjunto. “Un intelecto que fuera capaz de ver la causa y el efecto como un *continuum*, y no del modo como nosotros lo hacemos [...], esto es, que viese el flujo del devenir, eliminaría el concepto de causa y efecto, negando así todo carácter condicional”.⁷³⁰ Es por eso tan importante no confundir, por un lado, la «determinación» con la «pre-determinación», y no confundir tampoco, por el otro, al «azar» con la «contingencia». Que todo esté determinado mienta algo, en esencia, bastante elemental: significa que cualquier cosa dada en la realidad, está delimitada por otras, *forma parte*, siempre, de un conjunto que le excede: *no está aislada*. Ahora bien, eso no puede confundirse con la «pre-determinación», es decir, con la idea según la cual la trabazón en que se encuentran actualmente las cosas está «pre-*vista*» de antemano, ya que ello supondría lo que la «determinación» *absoluta* de hecho no puede permitir, a saber: la existencia de un *sujeto* (humano o divino) capaz de ordenar y «pre-determinar» el curso y decurso de las cosas y sus naturalezas. Es en este preciso sentido que lo real es siempre *necesario*. Si Nietzsche insiste tanto en el carácter necesario del mundo al mismo tiempo que en la naturaleza ficticia de la «causalidad» y la «ley», es precisamente porque él se cuida de no confundir las categorías en cuestión, de no mezclar la «determinación» con la «pre-determinación», pues para él, el mundo, en efecto, “tiene un curso «necesario» y «calculable», pero *no* porque en él dominen leyes, sino porque *faltan* absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia”.⁷³¹

En el caso del «azar» y la «contingencia», la distinción es también (relativamente) simple, y de hecho depende de la diferencia anterior, ya que «contingente» significa, en esencia, la ausencia de «determinación», la falta de «legaliformidad», aquello que ya el

⁷³⁰ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. por Germán Cano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2001), 208 [§112]

⁷³¹ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2012), 57 [§22]. Sobre el asunto de la necesidad como facticidad radical en la obra de Nietzsche, véase el riguroso y muy esclarecedor texto de Herman W. Siemens, «El concepto de “necesidad” de Nietzsche y su relación con las “leyes de la naturaleza”» incluido en Vanessa Lemm, ed., *Nietzsche y el devenir de la vida* (Santiago de Chile: FCE, 2014), 61-82.

propio Lucrecio se había cuidado de no confundir con el «azar»: el hecho de que cualquier cosa pueda emerger o acontecer de cualquier forma, algo que la experiencia más simple contradice de inmediato. El «azar», en cambio —tal y como ya lo hemos trabajado en su lugar— significa, de hecho, la potencia constitutiva y constituyen de lo real en su radical ausencia de facultades trascendentes, en cualquiera de sus amplios pero limitados formatos. El asunto es trabajado por Nietzsche en el extraordinario párrafo 109 de su *Ciencia jovial*. En contra de todos los intentos por atribuir al conjunto de lo existente una categoría en particular o bien subsumirla bajo una, Nietzsche opone el pensamiento de un universo “caótico”, en el preciso sentido de un universo despojado de categorías antropomórficas:

“[...] el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica. [...] Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara. [...]. Ahora bien, ¿cuándo terminaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras divinas? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros los hombres, a *naturalizarnos* con esa naturaleza pura, de nuevo encontrada, de nuevo redimida?”⁷³²

Que lo viviente sea una especie de lo muerto significa que lo que a nosotros, humanos, puede parecer el valor supremo, absoluto e incondicional de la totalidad de la existencia —a saber: la «vida del espíritu» como *fin* último del sempiterno devenir— en realidad es sólo *una* entre infinitas *derivas* posibles de aquel despliegue incesante de lo real. Decir que Nietzsche es un “vitalista” resulta en este respecto algo bastante desatinado. Más valdría decir que el de Nietzsche ha sido el esfuerzo supremo por pensar el «devenir» más allá de los valores antropomórficos, un pensar lo humano *desde* el saber de la existencia de un real *radicalmente inhumano*. La «vida» no puede ser sino una deriva de lo «no-vivo», nunca al revés, y con esta aseveración, el materialismo aparece con implacable rigor. *Caos* o *azar*, en Nietzsche, mientan el «devenir» despojado de las categorías finalistas y antropomórficas con que suele

⁷³² Nietzsche, *La ciencia jovial*..., 202-203 [§109]

manchársele habitualmente. En este contexto, Eugenio Fernández García hizo un apunte valioso:

“[...] «Natura sive chaos», proceso de multiplicación, formación y descomposición, que desantropomorfiza y libera a la naturaleza. Caos no implica solo desorden, nombra más bien el abismo y *el movimiento constituyente*. No es el resultado de un defecto, sino de la sobreabundancia de las fuerzas, de su infinitud.”⁷³³

Naturalizar y redimir la realidad sólo es posible mediante un exhaustivo proceso de eliminación de las categorías con que suele privársele de inocencia, y que son todas, según el filósofo, remanentes del Dios muerto. Cuando se aborda el tema de la «muerte de Dios», casi nunca se le presta atención al hecho de que el archiconocido parágrafo 125 de *La ciencia jovial* no es el primer momento en que se trata el asunto. Es al comienzo del libro tercero, en el parágrafo 108 —que lleva el muy significativo título de *Nuevas luchas*— donde se trata el tema por vez primera, y lo que ahí advierte el filósofo es que así como después de la muerte de Buda su sombra continuó mostrándose durante siglos, la sombra del Dios muerto se prolongaría durante un tiempo quizás demasiado largo. Las nuevas luchas son con las sombras del Dios muerto, no contra Él, y la primera y quizás más importante sombra que resulta necesario vencer es, para Nietzsche, la doctrina del finalismo en la naturaleza y el antropocentrismo que siempre le acompaña.⁷³⁴ En este sentido, Giorgio Colli hizo un apunte bastante atinado, al escribir que Nietzsche, “combatiendo al cristianismo combatía la falsa religión, la religión racionalista, antropocéntrica, que concedió al hombre una posición aislada en el mundo”.⁷³⁵ Hemos visto que este emplazamiento de lo humano como sujeto eminente ha encontrado un camino sumamente complejo, sofisticado y a veces un tanto invisibilizado. El de Röcken, sin embargo, siempre se caracterizó por tener un agudo sentido al momento de localizar estas tácticas.

Y es que, si hace un momento decíamos que, como Spinoza, Nietzsche localiza en la doctrina del finalismo y la libertad de la voluntad el núcleo del nihilismo, es porque para el de Röcken el postulado de un libre arbitrio supone introducir un auténtico trastorno en la

⁷³³ «Pasión de verdad» incluido en Eugenio Fernández, ed., *Nietzsche y lo trágico* (Madrid: Trotta, 2012), 157

⁷³⁴ Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 201 [§108]

⁷³⁵ Giorgio Colli, *Después de Nietzsche*, trad. por Carmen Artal (Barcelona: Anagrama, 2000), 76

manera de concebir la realidad. “Ahora bien, la creencia en la libertad de la voluntad es precisamente incompatible con la representación de una fluencia continua, uniforme, indivisa, indivisible: presupone que *todo acto singular es aislado e indivisible*; es un *atomismo* en el dominio del querer y del conocer”.⁷³⁶El argumento es exactamente igual al de Spinoza y muy similar al de Lucrecio: suponer que pueden existir realidades *aisladas y separadas* del resto de lo real es un delirio; es, de hecho, el basamento de todo «subjetivismo» y de todo «idealismo», como hemos visto. En un excelente apunte, Juan Luis Vermal escribió:

“Para Nietzsche el concepto de «yo» es no sólo el correlato de una comprensión ontológica sustancial sino que constituye su condición de posibilidad misma. En el desarrollo de la filosofía moderna, el yo conforma el marco desde el que se piensa la totalidad de lo real; el ser-subjetividad es, desde Descartes hasta por lo menos Hegel, lo que caracteriza centralmente a lo que es. En ello radica para Nietzsche el gran «error», porque al establecerse las condiciones subjetivas como marco trascendental, la determinación que hacen de lo real aparece remitida a ellas como un fundamento en el que descansan. *En la trascendentalidad del sujeto, llega a su culminación la teología.*”⁷³⁷

Ello termina, invariablemente, por producir ensoñaciones, porque mal posicionarse, o en este caso desconocer por completo el lugar preciso del animal humano en el increíblemente vasto océano del ser, desemboca en nefastos y muy nocivos efectos para el vivir con uno mismo y entre otros. El antropocentrismo es siempre la tierra fértil donde crecen los más infaustos delirios. El error fundamental, para Nietzsche, es ese de tomar el sentimiento de incremento de poder como un *signo* de que nuestros actos son *incondicionados*:

“Sin los errores que son activos en todo placer y displacer anímico, nunca hubiera surgido una humanidad, cuyo sentimiento fundamental es y sigue siendo que el hombre es el libre en el mundo de la ausencia de libertad, el eterno *taumaturgo*, sea que actúe bien o mal, la asombrosa excepción, el superanimal, el cuasidiós, el sentido de la creación, lo que no puede pensarse ausente, la clave del enigma

⁷³⁶ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 121 [§11]

⁷³⁷ Juan Luis Vermal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (Barcelona: Anthropos, 1987), 173. El subrayado es nuestro.

cósmico, el gran soberano de la naturaleza y despreciador de la misma, ¡el ser que llama a su historia *historia universal!* ¡*Vanitas vanitatum homo!*!”⁷³⁸

Vemos, pues, que en Nietzsche, hay una fuerte articulación entre el antropocentrismo y el postulado del libre arbitrio, que sirven de fundamento a las construcciones derivadas que hacen de la naturaleza —del «eterno océano del devenir y perecer»⁷³⁹— un «mundo» signado de un extremo al otro por el *finalismo* y las más diversas —y en ocasiones muy sofisticadas— *significaciones humanas*. Demasiado humanas. Ahora bien, en Nietzsche —y en esto la coincidencia con Spinoza vuelve a ser prácticamente total⁷⁴⁰— el *antropocentrismo finalista* y el gravísimo trastorno que introduce en el orden causal del plexo de la naturaleza encuentra en la *moral* su móvil más importante. Más específicamente: en la idea del «mérito» y el «castigo». Gracias al libre arbitrio, los hombres logran colocarse en una posición de eminencia —sirviéndose para ello de la Trascendencia y su finalismo intrínseco—, posición que, no obstante, sirve a un engrandecimiento que es, en el fondo y en último análisis, un *empequeñecimiento* extremo. Si el hombre es libre, es porque antes ha sido *culpable*.

A lo largo de la obra del filósofo, encontramos siempre la caracterización del cristianismo como una religión que introdujo —o, al menos, exacerbó— una serie de pasiones e ideas que tenían y tienen por objeto la *reducción de la potencia* y la restricción de la fortaleza del ánimo. La gran «sinrazón» cristiana estriba justamente en ello: en ser un deliberado *sabotaje* de la «potencia» humana, un atentado contra la *ratio* humana singular. Introducir categorías humanas *morales* ahí donde sólo hay una incesante producción de efectos invierte y trastorna las relaciones entre los seres humanos y la de estos con la naturaleza y sus infinitos mundos. En este sentido, la *moralidad*, antes que cualquier otra

⁷³⁸ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 121-122 [§12]. Notemos de paso que este solo parágrafo basta para refutar la tesis de Heidegger según la cual en Nietzsche alcanzaría su punto culminante la historia de la «metafísica de la subjetividad» bajo la forma de la «voluntad incondicionada de poder». Para un interesante análisis de la lectura de Heidegger, cfr. Juan Luis Vermal, «¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?», *Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, n° 1 (2001): 173-182

⁷³⁹ Cfr. Nietzsche, «El viajero y su sombra», 122-123 [§14].

⁷⁴⁰ Para esto, cfr. Ángel Currás «La doble articulación del discurso en la Ethica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador», *Anales del seminario de metafísica* X (1975): 7-61, y Raúl De Pablos Escalante, *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2012

cosa, es una *causalidad fantástica*, un modo de percibir y pensar lo real tomando el beneplácito y el daño humanos como sus ejes y direcciones fundamentales.⁷⁴¹ El dispositivo teológico-político, explorado ya por Lucrecio, Maquiavelo y Spinoza, se sirve del «trastorno del mundo», así como de las pasiones más paralizantes como el miedo y la esperanza, para inmovilizar y tornar dóciles, obedientes y altamente predecibles a los seres humanos. En un párrafo que vale la pena citar en toda su extensión, Nietzsche sintetiza el problema:

“Vosotros, hombres serviciales y bienintencionados, si queréis participar en una acción provechosa, ¿por qué no ayudáis a erradicar del mundo esa mala hierba que crece por todas partes: la idea de castigo? ¡No hay mala hierba más funesta! Esta idea no sólo se ha introducido en las consecuencias de nuestra acción —¿hay algo más funesto e irracional que interpretar la causa y el efecto en términos de falta y castigo?—, sino que ha provocado algo todavía peor: con la ayuda de ese maldito arte de interpretar, *presidido por la idea de castigo, se le ha retirado la inocencia a los acontecimientos puramente fortuitos*. Esta locura se ha impulsado hasta el punto de considerar que la existencia es ella misma un castigo —¡Parece como si la educación de la humanidad hubiese estado dirigida hasta ahora por la imaginación de carceleros y verdugos!”.⁷⁴²

No en vano, todavía en 1888 y hasta el final, Nietzsche habría de considerar al cristianismo una “metafísica del verdugo”.⁷⁴³ La teología extrae todo su poder del concepto de «voluntad libre», idea destinada a hacer de los seres humanos animales culpabilizados, es decir, reducidos y malogrados, *necesitados de entregarse al poder del sacerdote*. En tanto «artimaña de teólogos», el libre albedrío tan sólo es el signo de una frenética búsqueda de castigo y venganza; siempre que se habla en nombre de la responsabilidad, nos dice Nietzsche, “suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca”, y con ello, “se ha despojado de su inocencia al devenir”.⁷⁴⁴ Es por ello importantísimo no perder de

⁷⁴¹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. por Germán Cano (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 69-70 [§10]

⁷⁴² Nietzsche, *Aurora...*, 70 [§13]. El subrayado es nuestro.

⁷⁴³ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1998), 75 [Los cuatro grandes errores §7]

⁷⁴⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 74 [Los cuatro grandes errores §7]

vista que cuando Nietzsche ataca al cristianismo, no lo está atacando en tanto *religión*, sino en tanto estructura política e ideológica, en cuanto dispositivo de dominio efectivo de la vida humana. German Cano ha señalado con mucho atino justamente que Dios no es (sólo) una idea religiosa, “sino una determinada ontología, que se formula a la vez como una determinada moral hostil a la vida”.⁷⁴⁵ Si en *La ciencia jovial* encontramos aquella exhortación a combatir las sombras del Dios muerto, es porque Nietzsche sabe, y bastante bien, que las *estructuras* teológicas y los *dispositivos de valoración* cristianos continúan operando incluso ahí donde se les supone acabados y superados por completo, gracias al triunfo (supuesto absoluto) de la secularización. “Si Nietzsche hace recaer cada vez más el martillo de la crítica sobre el cristianismo es porque su economía valorativa no está ni mucho menos “muerta”: el cristianismo sigue siendo el problema, el auténtico *peligro*.”⁷⁴⁶

Hay entonces una compleja articulación entre la doctrina del finalismo —que conjuga antropocentrismo y estipulación del libre albedrío— con la cristiandad, y quizás con mayor importancia aún, con el *nihilismo*. De hecho, y para no dar rodeos innecesarios, en Nietzsche son lo mismo. Nihilista es en la obra del filósofo intempestivo una estrategia metafísica que se traduce en una política y una ética. Dicha estrategia consiste en colocar un aparato de desvalorización de lo real a través de una serie de tácticas que, en esencia, lo que hacen es estropear y desajustar, lesionar y sobre todo deteriorar, la razón afectiva que indica a los hombres aquello que pueden, y lo que no. En este particular sentido, la religión cristiana se caracteriza, en el plano de la moral, por ser una exacerbación sumamente perjudicial de las pasiones más dañinas y nocivas, en ser un decidido ataque contra la «gran razón» del cuerpo. En varias ocasiones, el filósofo caracteriza a la moral cristiana como un «fenicismo», como un constante ejercicio de escarnio y odio contra sí y contra los otros. Bajo la figura del «esclavo», el cristiano —es decir: el nihilista— aparece como alguien incapaz de diferenciar los estados por los que atraviesa, tan deteriorado en su sensibilidad que le resulta ya imposible distinguir lo que le conviene de lo que no, quedando así sometido a una absoluta falta de moderación y temperancia, y por eso, “el esclavo quiere lo incondicional, comprende sólo lo tiránico, también en la moral, ama igual que odia, sin *nuance*, a fondo, hasta el dolor, hasta

⁷⁴⁵ German Cano, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad* (Valencia: Pre-textos, 2000), 150

⁷⁴⁶ Cano, *Como un ángel frío...*, 148

la enfermedad.”⁷⁴⁷La relación del cristianismo con las pasiones consiste en un círculo vicioso: *combate los afectos despotenciando los activos y estimulando constantemente los pasivos*. No es simplemente que se oponga a la pasión; su operación específica es viciosa porque combate la pasión en general a través de una incesante estimulación de las peores, una estrategia que queda bastante bien lograda en el «resentimiento» y la «mala conciencia».⁷⁴⁸Si la rebelión de los esclavos en la moral comienza con el resentimiento creador, es porque la moral cristiana es esencialmente *reactiva*: todo el esfuerzo del esclavo consiste en *oponerse y negar* lo que difiere de sí, su “deseo” sólo puede brotar del aplastamiento de otros deseos. En sentido estricto, el cristiano —el esclavo, el sacerdote, el nihilista, el hombre moderno— no actúa, tan sólo reacciona a lo que no sea su propio deseo. Necesita de la negación de lo otro de sí para poder afirmarse, ya que todo su poder se lo debe al atropello de las fuerzas exteriores.⁷⁴⁹De hecho, el esquema denunciado ya en *El viajero y su sombra* es nuevamente atacado en este contexto. La atomización en el dominio del querer y del conocer, es decir, el aislamiento de los hechos, vuelve a ser retomado al hilo de estas consideraciones. La idea de «mérito» y «culpa» tiene una estructura metafísica que consiste en separar a las cosas de lo que ellas pueden; si ello es un error, es por la sencilla razón de que las cosas —como en la ontología spinozista— *son lo que pueden*. Suponerle a un *quantum* de fuerza un «sujeto» como causa, es introducir una dualidad, y con ella, la Trascendencia. Así como un pueblo puede suponer que un rayo es causa de un relámpago, es decir, suponer que el rayo es el sujeto de la acción del relámpago, la moral cristiana supone siempre a un agente moral que, al modo de un sustrato indiferente, “fuera dueño de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fortaleza. Pero tal sustrato no existe: no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo.”⁷⁵⁰

⁷⁴⁷ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, 93 [§46]

⁷⁴⁸ Es sabido que Deleuze trabajó muy minuciosamente todo lo relacionado con las investigaciones de Nietzsche sobre el «resentimiento» y la «mala conciencia» en la moral cristiana. Cfr. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. por Carmen Atal (Barcelona: Anagrama, 2008), 157-206

⁷⁴⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011), 56-60 [I §10]

⁷⁵⁰ Nietzsche, *Genealogía de la moral...*, 67 [I §13]. En un artículo publicado en el *Journal History of Philosophy*, el investigador David Wollenberg recalcó la importancia que tuvo la lectura de Spinoza en los

En las últimas páginas de *La genealogía de la moral*, encontramos una síntesis bastante interesante de los análisis de Nietzsche sobre el nihilismo, localizando en el «ideal ascético» su estratagema principal. El nihilismo es el odio contra lo humano, contra «las cosas más próximas de todas», un irreprimible desprecio hacia la *razón* misma, a todo lo que implique o envuelva belleza, sensibilidad, alegría y potencia, un irrefrenable menosprecio por las formas más elevadas de existencia, un anhelo de huir de todo lo que sea pasaje, cambio, devenir, muerte: *un deseo de ya no desear más*. Una «voluntad de nada» que, paradójicamente, no deja de ser una apetencia y un querer, aun si reducido a su *mínimum*.⁷⁵¹ No es de extrañar que Nietzsche encuentre una variante muy interesante del fenómeno en el cristianismo. Detrás de la compasión cristiana y su imperativo del amor al prójimo se esconde siempre “el profundo recelo ante cualquier alegría, ante los goces producidos por todo lo que quiere y todo lo que puede.”⁷⁵² Y sería bastante ingenuo creer que este deseo de encontrar el rostro de la muerte en cada placer de la existencia haya sido superado hoy en día; el propio Nietzsche no cesa de insistir en el hecho de que “el elemento religioso —ascético— no sólo no ha desaparecido en el proceso de secularización de la modernidad, sino que no ha hecho más que ser llevado hasta sus últimas consecuencias: resentimiento, degradación de la vida, impotencia...”.⁷⁵³ En efecto, ese «deseo de nada», esa (encubierta) apetencia de «no-ser» que configura la totalidad de la existencia cristiana y nihilista tuvo como uno de sus principales efectos nocivos hacer depender la existencia de un valor estrictamente trascendente. Si Dios,

trabajos de Nietzsche, particularmente la “segunda lectura” que tuvo lugar durante la redacción de la *Genealogía de la moral*, a través de la revisión de la *Historia de la filosofía moderna*, del historiador Kuno Fischer, y para el cual el análisis de este párrafo en particular es muy importante. Al compararla con lo expuesto en *Más allá del bien y del mal*, David Wollenberg encuentra algunas modificaciones notables en la teoría sobre el origen de la moral tal como fue planteada en *Genealogía de la moral*, y llama la atención sobre lo decisivo del segundo encuentro con el libro de Fischer para explicar estas modificaciones. Las tres innovaciones más importantes en esta materia son: “a) the polemic against the free subject in the particular context of master versus slave morality; b) the focus on the deceptive (rather than just weak) character of the slave; and c) the role that resentment plays in the account of morality’s origins”. Cfr. David Wollenberg, «Nietzsche, Spinoza, and the moral affects», *Journal of the History of Philosophy*, 5, N.º 4 (2013): 617-649.

⁷⁵¹ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral...*, 233 [III §28]

⁷⁵² Nietzsche, *Aurora...*, 110 [§80]

⁷⁵³ Cano, *Como un ángel frío...*, 328

el Estado o el Capital no le aseguran al devenir un «valor», entonces todo está perdido. Muerto Dios, sólo queda el *interés*. Y es que, como se anuncia ya en *La ciencia jovial*, no basta con constatar la muerte del Dios cristiano, sino erradicar su *lugar* y sus estratagemas particulares, combatir el nihilismo. “Para Nietzsche, el concepto de pecado, representa el intento por antonomasia de extirpar de la inmanencia terrenal todo posible juicio sobre el mundo.”⁷⁵⁴ El gran problema es ese: sin la Trascendencia, ¿cómo saber orientarse en un real tanto más inhóspito cuanto que nos descubrimos parte y ya no glorioso centro? ¿Cómo vivir sin antropocentrismo?

Una primera aproximación a la respuesta de la interrogante puede encontrarse en un pasaje de *El viajero y su sombra* al que de manera inexplicable casi no suele ponerse mucha atención. En este texto, Nietzsche explica que, en el origen de la moral, lo que hay es una estrategia para conservar la «comunidad» en general, una suerte de «instinto gregario» que produce usos y costumbres destinados a favorecer la cohesión social; esta integración de la comunidad se sirve de dos afectos elementales —y en esto la resonancia con Spinoza es clarísima— que son el *miedo* y la *esperanza*. Sin embargo, según apunta Nietzsche, es posible progresar hacia formas más elevadas de moralidad; si en un primer momento, el «deber» y sus dispositivos de coerción violenta y pasional juegan el papel central, lo cierto es que son sólo peldaños hacia modalidades de existencia mucho más elevadas. “Viene luego una moral de la *inclinación*, del *gusto*, finalmente de la *lucidez*, que está más allá de todos los motivos ilusorios de la moral”.⁷⁵⁵ Una *moral de la lucidez*, tal es la apuesta nietzscheana. El objetivo del programa materialista del filósofo es, en este sentido, completamente spinozista, y a partir de aquí, las resonancias con el de Ámsterdam vienen en gran número. De lo que se trata, para Nietzsche, es de combatir el oscurantismo en materia de afectos, dejar atrás los prejuicios estoicos y cristianos que no han hecho sino enfatizar el carácter temible de las pasiones, descuidando con eso el ejercicio verdaderamente crucial: el cultivo de las pasiones alegres. La tarea nietzscheana es la de “transformar todas las pasiones de la humanidad en alegrías”.⁷⁵⁶ Para ello, la trinidad de la alegría —calma, grandeza y luz solar⁷⁵⁷— será

⁷⁵⁴ Cano, *Como un ángel frío...*, 247

⁷⁵⁵ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 137 [§44]

⁷⁵⁶ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 135 [§37]

⁷⁵⁷ Cfr. Nietzsche, «El viajero y su sombra», 216-217 [§332]

esencial. Contra la compasión (*Mitleid*) cristiana, que no hace sino potenciar el dolor y la pasión, duplicar el sufrimiento, convertir el padecimiento en un juego de dos, Nietzsche opone la amistad compartida (*Mitfreude*).⁷⁵⁸ No se trata de «amor al prójimo» —lo que en el fondo no es sino un hondo desprecio hacia el otro y hacia sí mismo—, sino de una práctica mucho más elevada: un ejercicio de *magnanimidad*.⁷⁵⁹

Si la moral —cristiana, utilitarista o kantiana— pone en el centro la sujeción a valores y criterios trascendentes —aunque estos estén interiorizados bajo la forma de un imperativo categórico—, la ética nietzscheana, como la spinozista, se basa en cambio en un constante ejercicio de *nobleza* y oposición a todo lo que de *vulgar* pueda tener una existencia concreta.⁷⁶⁰ Lo noble, lo magnánimo, lo aristócrata, es prescindir de los móviles, las intenciones, la ganancia y la usura, obrar fuera de los criterios de la conservación: *obrar por el poder de hacerlo*. En este sentido, Klossowski dejó escrito, y con suma razón: “El día en que el ser humano supiera comportarse a la manera de los fenómenos desprovistos de intención [...] ese día, una nueva criatura pronunciaría la integridad de la existencia”.⁷⁶¹ Y en efecto, la existencia íntegra, el obrar noble, se distingue del vulgar por prescindir absolutamente de la intención, del fin, del beneficio y del rédito: tanto más noble, cuanto más desprendido de la usura. Una *loca generosidad sin cálculo*, para la que Nietzsche reserva un muy especial nombre: *amistad*.⁷⁶² En un momento crucial de su *Crepúsculo de los ídolos*, el filósofo nos muestra un explícito ejemplo de su «transvaloración» en materia de ética. De acuerdo con Nietzsche, el principio básico de toda moral es el mandamiento, que predica esencialmente que la felicidad se obtiene obedeciendo una serie de preceptos, principios, axiomas o mandatos que, en caso de no ser acatados, terminan por traer la desgracia. Esto significa que, en el esquema clásico de la moral, la virtud y la felicidad son siempre la consecuencia de un ejercicio de deliberación y constreñimiento; pues bien, este esquema recibe, en Nietzsche, el título de «*sinrazón inmortal*». Ello se debe al hecho de que, bajo esta modalidad, la percepción del obrar humano está *invertido*. No son la virtud y la felicidad la

⁷⁵⁸ Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 323-324 [§338]

⁷⁵⁹ Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 141 [§49]

⁷⁶⁰ Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 92 [§3]

⁷⁶¹ Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. por Isidro Herrera (Madrid: Arena Libros, 2004), 182

⁷⁶² Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 106-109 [§14]

consecuencia de las buenas acciones, *son la virtud y la felicidad las que producen buenas acciones*, y con este aserto, Nietzsche se instala en la línea de aquel “predecesor” por el que tanta admiración como odio llegó a profesar.⁷⁶³ Por eso, “un hombre bien constituido, un «feliz», *tiene que* realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras [...]. Dicho en una fórmula: su virtud es *consecuencia* de su felicidad...”.⁷⁶⁴ Y esto, nada otro es sino un *restablecimiento de la razón*, de aquella razón que el cristianismo, a fuerza de constantes embates pasionales y negligentes descuidos, terminó atrofiando y casi destruyendo. En contra de aquel extraño prejuicio según el cual Nietzsche tendría algo contra el concepto de «razón», lo cierto es que no cesa de reivindicarla, de poner énfasis en la necesidad de recuperarla y restablecerla. En un espléndido comentario —y aun si en un contexto un tanto distinto al de aquí— Dorian Astor hizo hincapié en este asunto: “Hay en Nietzsche un concepto de razón que se distingue tanto del concepto del idealismo alemán como del que es propio del utilitarismo inglés”, y lo hace porque en el «racionalismo» de Nietzsche se trata más bien de otra cosa, “[...] de una *práctica de las fuerzas*, de una ética concreta de la valoración. No se trata de rebajar la majestad de la razón al rango de una pulsión ciega y sin más objetivo que el poder totalitario; la pulsión no es ciega”.⁷⁶⁵ La razón nietzscheana lo es en su sentido spinozista, es “el permanente cálculo de las relaciones de poder: una *ratio* en sentido estricto,

⁷⁶³ Nietzsche escribió a Franz Overbeck, el 30 de julio de 1881: “¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un «acto instintivo». No sólo su planteamiento general coincide con el mío —hacer del conocimiento el *afecto más potente*—, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad —; los fines —; el orden moral del mundo —; lo no-egoísta —; el mal —; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos” en Friedrich Nietzsche, *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, trad. por Marco Parmeggiani (Madrid: Trotta, 2010), 143-144. Sobre ese paralelo ético, además de los bien conocidos trabajos de Deleuze, cfr. Remedios Ávila Crespo, «Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche», *Anales del Seminario de Metafísica*. N° 20 (1985): 21-45

⁷⁶⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 68 [Los cuatro grandes errores §2]

⁷⁶⁵ Astor, *Nietzsche...*, 235

o arte de medir las relaciones. La gran razón del cuerpo es esta sabiduría de las relaciones y el principio de crecimiento de su organización”.⁷⁶⁶

Ahora bien, para comprender cabalmente estos desarrollos nietzscheanos en materia de ética, es indispensable conocer el contexto histórico en el que se gestaron. Durante la segunda mitad del siglo XIX, después de la muerte de Hegel y durante el progresivo ocaso de un Schelling cada vez más ininteligible, tuvo lugar en Alemania un esfuerzo filosófico de magnitudes considerables por superar la incuestionable preeminencia que la «vida del espíritu» —el *Geist*— y la categoría de «sujeto» habían adquirido gracias a los prodigiosos sistemas especulativos del idealismo alemán. Sobre este asunto, Remo Bodei ha escrito páginas muy esclarecedoras; como ya hemos apuntado, el tópico de la «subjetividad» fue adquiriendo, de manera progresiva, un lugar más importante en la discusión intelectual europea, especialmente a partir de la decadencia de la teología cristiana, que había hecho perder a la sustancialidad del alma su vigencia y sus defensas teóricas. El idealismo alemán supuso en este respecto una avanzada gigantesca hacia su rescate, que culminó con la elaboración de grandes sistemas filosóficos, especialmente el de Fichte y Hegel. Bodei lo describió en estos términos:

“Se endurece así el empeño paradójico de conservar la trascendencia en la inmanencia, de asignar al yo el signo de la irreductibilidad al mundo, antes atribuido al alma y a Dios, de negarle el *status* de simple objeto, cosa entre las cosas, representándolo de nuevo como un anfibio pero de otra especie, también él dentro y fuera del mundo, sujeto en y por el mundo, (y de todos modos constitutivamente inseparable de éste, por más que parezca no pertenecerle).”⁷⁶⁷

La Trascendencia, otrora perteneciente casi exclusivamente al Dios cristiano, es desplazada hacia la subjetividad, y, gracias al cartesianismo, afianza nuevamente su lugar como sede de la actividad cognoscente y *performativa* del mundo. El desarrollo de este tema en el idealismo alemán alcanza su cúspide con Hegel, y tras su muerte, aparecen fuerzas intelectuales que tenían por objeto *deshacer la preeminencia de la subjetividad*. En su mayoría franceses, los llamados *medecins philosophes* —entre los que destacaron Hyppolite Taine, Théodule Ribot,

⁷⁶⁶ Astor, *Nietzsche...*, 235

⁷⁶⁷ Remo Bodei, *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, trad. por Sergio Sánchez (Bueno Aires: El cuenco de plata, 2006), 21

Pierre Janet, y Alfred Binet— aparecieron en el horizonte cultural con una muy marcada influencia de los descubrimientos que la biología y algunas otras ciencias naturales estaban llevando a cabo. El *modelo biologicista* proporcionó a Nietzsche un invaluable recurso a la hora de combatir ese subjetivismo del que ni siquiera Schopenhauer había podido escapar. Con una particular evidencia en *Más allá del bien y del mal*, se encuentra en algunos planteamientos de Nietzsche y los de Ribot semejanzas incuestionables. Para destronar al Yo, Nietzsche se sirvió de la noción de una subjetividad fragmentada y múltiple, que le permitía despojar a la actividad de un supuesto “sujeto” la unidad y la preeminencia que el idealismo le había otorgado. La influencia de la obra *La lucha de las partes en el organismo* (1881), debida a Wilhelm Roux, es incuestionable.⁷⁶⁸ En este sentido, hay una serie de lugares muy interesantes en *Más allá del bien y del mal* que arrojan luz sobre el asunto. La serie constituida por los párrafos 16, 17, 19 y 21, desmantelan con sumo rigor toda una constelación de conceptos que tienen por centro la categoría del «sujeto». La unidad de la voluntad, el libre albedrío, los actos incondicionados y la supremacía del «pensar», así como la idea un Yo único que unifica las “facultades” del espíritu, son echadas por tierra en pocas páginas. En un sorprenden adelanto de Freud, Nietzsche lo sintetiza con la contundente frase: “Ello piensa”.⁷⁶⁹ Lo más interesante de todo, es que es justo en este contexto de destrucción de la voluntad, el yo y la subjetividad cuando Nietzsche lanza su hipótesis de la «voluntad de poder», el único lugar de su obra, dicho sea de paso, en el que esta cuestión es trabajada con detenimiento. Para comprender la necesidad de la hipótesis, es preciso localizarla en su contexto específico. Nietzsche ha destruido la *subjetividad* por medio de su reducción a la *dinámica pulsional* de las que el pensamiento, la voluntad y el yo son tan sólo *efectos*. Dada esa circunstancia, el filósofo se pregunta si no sería posible intentar servirse con exclusividad de eso «dado» en el dinamismo pulsional para comprender aquel otro “mundo” supuestamente contrapuesto al de la subjetividad. Si la subjetividad está disuelta, ya no es necesario seguir conservando la oposición entre el «reino de la naturaleza» y el «reino de la subjetividad». La *hipótesis* de la «voluntad de poder» es un experimento conceptual muy

⁷⁶⁸ Cfr. Bodei, *Destinos personales...*, 149-213

⁷⁶⁹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, 48 [§17]. Para un abordaje de la relación histórica y conceptual de Nietzsche y Freud, cfr. Paul-Laurent Assoun, *Nietzsche y Freud*, trad. por Oscar Barahona y Uxoá Doyhamboure (México: FCE, 1984)

consecuente con *un intento supremo por restablecer la inmanencia radical* en el plano de la filosofía. El llamado “mundo natural” sería entonces no una ilusión o una representación —en la línea de Berkeley, Kant y Schopenhauer—, sino un mundo con idéntico grado de realidad que el agitado mundo pulsional. Lo único distinto sería que aquello que llamamos «mundo natural» sería “una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura”.⁷⁷⁰ Esto significa que la «vida» y sus funciones son en realidad configuraciones de *una única forma de vida*: el conjunto de lo real. De esta manera, ya no habría ningún corte entre los movimientos de los astros, las explosiones de supernovas, la formación de agujeros negros, los movimientos de las placas tectónicas, la propagación de bacterias, la fotosíntesis de las plantas y aquellos complejos orgánicos que constituyen la vida animal en su conjunto. Una multiplicidad infinita de formas de vida, configuraciones múltiples de una sola “voluntad”: la «voluntad de poder». “El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su carácter inteligible, —sería cabalmente «voluntad de poder» y nada más.”⁷⁷¹ Ya no el mundo dual de Schopenhauer, en el que la multiplicidad fenoménica serían exteriorizaciones representacionales de una única voluntad, sino *una única voluntad múltiple*, ramificada, dinámica y *unidimensional*. Como bien apuntó Astor:

“[...] la crítica nietzscheana excava la tierra y los cuerpos, busca ver el mundo «desde el interior», es decir, con un esfuerzo muy exigente de inmanencia. La racionalidad y el sujeto no se conciben ya como autoproducciones

⁷⁷⁰ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, 78 [§36]

⁷⁷¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, 79 [§36]. Deseamos dejar constancia aquí de la similitud (aun si poca) entre esta estrategia y aquella desplegada en el sistema de la *Ética* de Spinoza que consistió, justamente, en concebir las realidades singulares como modalidades de una única y misma sustancia, proponiendo así un pluralismo unívoco que se planteó en medio de las más exigentes condiciones de inmanencia. Hoy por hoy, sabemos bien que Nietzsche no leyó a Spinoza; la parte más importante de su conocimiento, provino de su lectura de la *Historia de la filosofía moderna*, de Kuno Fischer, en la edición de 1865, que el filósofo leyó en dos ocasiones (en 1881 y luego en 1887). Cfr. Raúl De Pablos Escalante, «Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer», *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 50 (2017): 165-186; Raúl De Pablos Escalante, «La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer entre Spinoza y Nietzsche», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 33, N.º. 1 (2016): 137-161; Maurizio Scandella, «Did Nietzsche read Spinoza?», *Nietzsche-Studien*, 41 N.º 1 (2013): 308-332

incondicionadas que poseen su propia finalidad *por encima* de la contingencia de la naturaleza condicionada, y que obligan a esta última al sentido y a la finalidad confiriéndole una *ley*; ellas mismas son parte de una naturaleza cuya única «ley» es la voluntad de poder, es decir, justamente la contingencia, el devenir, la historia de las fuerzas en pugna por el dominio”.⁷⁷²

Una *hipótesis* —uno entre muchos otros experimentos (*Versuch*)— de la que lo que interesa rescatar es precisamente el propósito: pensar lo humano fuera de los conceptos articulados a la categoría del «sujeto», comprender lo real en su radical *inhumanidad*, y desde ahí, caminar hacia otro modo de ser, vivir, pensar y habitar. ¿Qué hacer para vivir de manera *cordial* en medio de un trepidante devenir que no cesa nunca de mostrarnos su ausencia de humanidad?

Pues bien, el *arte del buen vivir* nietzscheano aparece ya desde *El viajero y su sombra*, y desde entonces —y hasta el final— estuvo siempre inextricablemente vinculado con esa «exigencia de inmanencia» que llegó a formular bajo distintos formatos y diversas formas. Si el nihilismo, en sus diferentes figuras —el «sacerdote» y el «pesimista», especialmente— no ha cesado de predicar el *descuido* de todas «las cosas más próximas» —cuando no su deliberado y violento estropeo—, el buen vivir consistirá, en el extremo opuesto a estas lúgubres figuras, en *amistarse* con ellas, tornándonos, así, en buenos vecinos de ellas. “Debemos volver a convertirnos en *buenos vecinos de las cosas más próximas* y no mirar tan despreciativamente como hasta ahora por encima de ellas a nubes y trasgos nocturnos”.⁷⁷³ Se trata de abandonar ese afectado desprecio por la vida inmediata, y abocarse, en cambio, a un cultivo de las esferas vitales que durante siglos han sido objeto de los más violentos anatemas; la vecindad es justamente eso: saberse vecino, próximo, cercano, continuo y vinculado con todo lo que nos rodea, siendo como lo somos, en efecto, esa misma vecindad. Fue en las cavernas del nihilismo cristiano donde se forjó ese hondo desprecio, aquel delirio de distancia y separación máximas según el cual los seres humanos constituían algo así como entidades totalmente desvinculadas y distantes respecto del resto de las cosas y los eventos naturales: “Allí *aprendió a despreciar* el presente, la vecindad, la vida y a sí mismo, y nosotros, nosotros habitantes de las vegas *más claras* de la naturaleza y del espíritu, aún llevamos hoy en día en nuestra sangre, por herencia, algo de este veneno del desprecio hacia lo más

⁷⁷² Astor, *Nietzsche...*, 213

⁷⁷³ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 124 [§16]

próximo”.⁷⁷⁴Vemos que la advertencia sobre nuestra constitución nihilista —aquellas truculentas sombras del Dios muerto— ya desde entonces resultaba necesaria. Ahora bien, la buena vecindad, como es notorio, no es otra cosa sino una atención cortés y afable, distante y cordial a un tiempo, que reconoce en la «proximidad» tanto como en la extrema «lejanía» el *único mundo* en el cual y desde el cual nuestra vida, desde lo más pequeño hasta lo más grande, se organiza, se estructura, crece y decrece, aumenta y disminuye, triunfa o se malogra. En última instancia, la de Nietzsche es una invitación a recuperar las peripecias de la existencia y la vida en su conjunto, andanzas vitales casi olvidadas a causa de aquel naufragio existencial producido por una constante búsqueda de la muerte en la vida. Para Nietzsche, las “cadenas de la metafísica”, cuyos grilletes están constituidos por todo ese conjunto de representaciones morales y religiosas que, a través de prácticas ascéticas bastante violentas, forjan en el ser humano cualidades y aptitudes espirituales, tienen sin embargo necesidad de ser eliminadas y superadas, una operación que requerirá y requiere, desde luego, la “máxima precaución”. Por eso...

“Sólo *al hombre ennoblecido* cabe darle *la libertad de espíritu*; únicamente de él está cerca *el alivio de la vida* y unge sus heridas; es el primero que puede decir que vive por la *alegría* y no por ninguna otra meta; y en cualquier otra boca sería peligroso su lema: *paz en torno a mí y complacencia para con todas las cosas más próximas*.”⁷⁷⁵

Notemos que sólo a través de este ennoblecimiento del espíritu podría ser posible la ética afirmativa, el arte de vivir por y para la *afirmación suprema*. Esta suerte de ida (o retorno) hacia el «ateísmo» como “segunda inocencia”⁷⁷⁶ consistiría precisamente en lograr redimir al azar y el poder de reconocer lo real en su *sagrada inocencia*. El sentido de la nobleza y la máxima precaución son indispensables, ya que el estropeo constante del «sentido de la salud», el descuido del «instinto (de lo) fortificante», el violento ataque contra el «deseo de fortaleza», han convertido al ser humano, y aun si no totalmente, en un animal necesitado de servidumbre y «médicos» de todo tipo para el alivio de todas esas dolencias del espíritu que, irónica y paradójicamente, son producidas, mantenidas, agravadas y curadas por el mismo

⁷⁷⁴ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 124 [§16]

⁷⁷⁵ Nietzsche, «El viajero y su sombra», 220 [§350]

⁷⁷⁶ Cfr. Nietzsche, *La genealogía de la moral...*, 131 [II §20]

personaje, por el «sacerdote», el «teólogo», el «metafísico», máscaras, todos ellos, de una única voluntad: la voluntad de *descomposición* de la existencia en todos sus niveles. Si el nihilismo es la estrategia en acto de la «voluntad de nada», o sea, del «contra-deseo» en sí mismo, la nobleza del espíritu —siempre cautelosa— es un encomiable esfuerzo por recuperar el sentido y el gusto por la virtud, es decir, por la *potencia*: por la *fuerza* y el *deseo*.

De hecho, es bien sabido que el corazón de la obra de Nietzsche no es otro sino el pensamiento y la práctica de la *afirmación incondicional de lo real*, una experiencia que, si bien ya recorría gran parte de su obra, no fue sino hasta la «revelación» del *eterno retorno* junto a un lago en Sils Maria, en el verano de 1881, cuando produjo un efecto bastante notorio en la escritura nietzscheana. Si bien es *el tema por excelencia* de la obra de Nietzsche, lo cierto es que con frecuencia es descuidado y relegado por una supuesta primacía del aspecto “crítico” de su obra, una opinión defendida incluso por un fino lector como Gilles Deleuze.⁷⁷⁷ Esto, no obstante, no debe prestarse a engaño: la primacía de la afirmación, en Nietzsche, no puede someterse a cuestión si no es echando mano de una tergiversación de los propios textos. Qué sea la «afirmación», sin embargo, es algo que debe ser explorado con cautela. Una de sus más acabadas expresiones la podemos encontrar, de hecho, en su *Ciencia jovial*:

“Quiero aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas —así seré yo uno de los que las embellezcan. *Amor fati*: ¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que *apartar la vista* sea mi única negación! Y, para decirlo todo y de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir sí! [ein Ja-sagender!]”⁷⁷⁸

El «afirmador» —«el-que-dice-sí»: *Ja-sagender*— no debe, sin embargo, confundirse con el pasivo, con el que renuncia, y, en un gesto de extremo cansancio y suma fatiga, se *rinde* al destino. Tal cosa es impensable, especialmente si reparamos en el hecho, como ya hemos escrito, de que en Nietzsche no hay tal cosa como un Destino en el sentido estoico. El devenir, para este interesantísimo filósofo, es una exuberante multiplicidad de singularidades inconmensurables entre sí, y el *azar*, o sea, la ausencia de sentido, fin y orden, basta para dar cuenta de su inaudito *poder de performance*. El afirmador nietzscheano no es un sabio

⁷⁷⁷ Cfr. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía...*, 105-156

⁷⁷⁸ Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 266 [§ 277]

estoico.⁷⁷⁹ La afirmación incondicional de la existencia, el supremo «decir-sí» y «hacer-sí», no es un ejercicio de simple y *resignada* aceptación. Como bien ha señalado, entre otros, Éric Blondel:

“El realismo de Nietzsche es una ‘ontología’ de la realidad como devenir y afecto, que a la vez se duplica en una doctrina de la salud como parusía de la inmanencia, y ‘buen humor’ como aprobación de lo que me afecta (por oposición al resentimiento). Yo estoy bien como soy, el mundo está bien como es: como pasión, como afecto, como ser afectado, como *Leidenschaft* donde el mundo se me da, yo me afirmo como aprobación de lo que el mundo como totalidad hace de mí: *amor fati*.”⁷⁸⁰

Lo importante, lo crucial, es entender que dicha *afirmación* es un *ejercicio*, una *actividad*, una *disciplina*, y no un simple “asentimiento de conciencia”. Afirmar significa, en primer lugar, afirmar lo real, es decir, afirmar las fuerzas que componen al mundo, y esto no se logra si no es resistiendo y rechazando intransigentemente todo lo que descompone, envenena, debilita o emponzoña. Se afirma la fuerza y se resiste a lo que se opone a ella y a su exteriorización, a su generoso *poder de producción*. Por eso, tanto en Nietzsche como en Spinoza, *la ética es inmediatamente una ontología*, porque de lo que se trata, en ambos, es de *ser partícipes de la actividad* en que consiste lo real, afirmarse en ella, afirmarse en la trama de composición de fuerzas que constantemente resiste al empequeñecimiento y a su propia aniquilación. De ahí, precisamente, que lo que nos dispone contra el cristianismo no sea un deber o un conjunto de especulaciones filosóficas, sino el *gusto* en sí mismo, el natural desprecio por todos esos dispositivos de vasallaje que nos compelen a *desear lo que disminuye el deseo*.⁷⁸¹ En nombre del Bien, la Justicia, la Democracia, la Libertad, el Capital y el Estado, sólo se cometen atrocidades. La búsqueda —individual y colectiva— del «deseo-fuerza» no tiene por causa ningún Valor Trascendente, sino el hecho de que despreciamos la

⁷⁷⁹ “[...] ¿es esta vida nuestra realmente tan dolorosa y pesada, como para cambiarla ventajosamente por el modo de vida estoico y su petrificación? ¡No nos sentimos *tan mal* como para tener que enfermar según la manera estoica!” en Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 308 [§ 326]

⁷⁸⁰ Éric Blondel, «Contra Kant y Schopenhauer: la afirmación nietzscheana», *Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, n° 3 (2003): 28

⁷⁸¹ Cfr. Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 224 [§ 132]

servidumbre, y la despreciamos, precisamente, porque ese deseo y esa fuerza están siempre *ya ahí*, actuante, aun si débilmente, en todo acto humano o inhumano. La de Nietzsche es una ética que consiste exclusivamente en una preferencia por todo lo que vitaliza, por todo aquello que energiza, un amor por esas pequeñas y grandes cosas que incrementan la fuerza, la jovialidad y la lucidez, un amor por lo real que trae como necesario corolario el inocente desdén de todo lo que sea tristeza, impotencia, debilitamiento, o sea: *nihil*. Afirmación del «ser» contra la «nada», o, por mejor decirlo, afirmación de «lo-que-es» contra lo que, siempre necesariamente “dentro” del «ser», impide su desarrollo y su decurso. La prueba de fuego es *decidirse por lo que hay*, y lo que hay, lo sabemos ya, es un infinitamente matizado «campo de fuerzas» en el que es menester buscar aquellas regiones que nos permitan continuar afirmándonos en la realidad y por ella. De ahí también que la prueba del «eterno retorno» sea tan crucial. ¿Qué pasaría si un demonio, en la más solitaria de las soledades, nos dijese que esta vida, tal como la hemos vivido, desde el más pequeño hasta el más grande de sus detalles, se repetirá idénticamente e infinitas veces? ¿Qué hacer con este pensamiento, bendecirlo o maldecirlo? La última frase del párrafo en que se lo enuncia es por ello tan importante: “¡qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y sanción!”.⁷⁸²

⁷⁸² Nietzsche, *La ciencia jovial...*, 327 [§ 341]. No deja de ser interesante y muy llamativo aquel pasaje del *Mundo como voluntad y representación* en el que Schopenhauer alude a una experiencia similar, y que aquí nos permitiremos citar en extenso: “Un hombre que hubiera incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora, pero que ni por propia experiencia ni por una reflexión continuada hubiera llegado a reconocer el constante sufrimiento como esencial a toda vida; un hombre que, por el contrario, encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida: ese hombre se hallaría «con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra» y no tendría nada que temer: armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad; por eso no le puede espantar ningún pasado o futuro infinito en el que él no existiese, ya que lo considera una fatua

El «eterno retorno» es una elaboración fuertemente ética que responde al tema fundamental de la obra nietzscheana y sus problemas más acuciantes. Si uno incorpora verdaderamente el pensamiento del eterno retorno, ocurre lo inevitable: la absoluta *inmanencia* a la que conduce termina por hundir al experimentador, habituado, como lo está, a vivir pendiente del ultra-mundo y sus espectros; el caso es que una vez sucedido eso, sólo hay una manera de sortear su efecto catastrófico: *llevar la afirmación hasta sus últimas consecuencias*. Será “imperativo”, para no sucumbir, «el contento de sí» y la máxima amistad con *lo que se es* y con *lo que se hace*, y ello con el único y exclusivo “fin” de no desear nada que no sea lo que efectivamente es. Sólo la reconciliación completa con la vida es posible, pero, ¿por qué? Porque postulado el eterno retorno, cada pena, dolor, tristeza, impotencia o congoja que añadamos en el instante presente *se eternizará*. Si Nietzsche estaba tan preocupado —como dejan ver algunos fragmentos póstumos— por darle un fundamento cosmológico a esta prueba, era porque conocía el poder de transformación que tendría: imprimiría al devenir el sello del ser, le daría al flujo y reflujo de las cosas el peso de lo eterno.⁷⁸³ El postulado del eterno retorno responde a la necesidad de salir del nihilismo, y por eso encuentra un lugar mucho más relevante que algunos de los otros elementos de la obra. Quizás sea, desde cierta perspectiva, uno de sus más importantes legados. Con todo, es necesario advertir, de inmediato, que esto no es un simple y barato *carpe diem*. Todo lo contrario. Nietzsche no dice que esta vida, la actual, sea la única, dice que se repetirá infinitas veces. Esto tiene consecuencias: porque a) se expulsa la «nada» como categoría ontológica, y con ella, la posibilidad de ver en la muerte “un dulce sueño y consuelo”; y b) lejos de convertir la vida en algo absurdo o mezquino, la torna seria, grave, importante: le restituye su carácter «absoluto». Esta vida, la presente, la actual, la de ahora, *es eterna*. Tan sólo estos dos puntos son una conjuración tajante del nihilismo. *Non alia, sed haec vita sempiterna*. Por ello, es necesario —so pena de sucumbir a la impotencia y eternizarla— estar de acuerdo con cada momento que se va presentando. El «círculo» pagano es traído para conjurar la perpetua

ilusión y un velo de Maya, así que no ha de temer a la muerte más que el sol a la noche” en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, trad. por Pilar López de Santa María (Madrid: Trotta, 2009), 340

⁷⁸³ “Imprimir al devenir el carácter del ser — ésta es la suprema voluntad de poder” en Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Volumen 4 (1885-1889)*, trad. por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares (Madrid: Tecnos, 2008), 221, 7, [54]

expectación de la bienaventuranza o condena futura del tiempo lineal introducida por la idea del «juicio final». Menester será, pues, *reactivar el deseo*, y el deseo no puede serlo sino de lo desconocido: *deseo de sorpresa*. No deseo de lo inesperado, sino del hecho de *que haya* lo inesperado. El condicional contra-fáctico del eterno retorno es pues la prueba por la pasará la fuerza, hasta encontrar ese anti-pesimismo por excelencia:

“el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!*”⁷⁸⁴

La gran tarea, la victoria sobre la sombra del Dios muerto, es ontológica y ética a la vez, afirmación práctica y restitución de la *inocencia del devenir*, acabando de una vez por todas, como quería Artaud, con ese sistema de juicio y condena, reprobación y *culpabilización* de todo eso que no consiste sino en cambiar, mutar, devenir, multiplicarse, crecer y decrecer. Por eso, «afirmar», en este preciso sentido, es también *descargar* al mundo de los venenos del nihilismo (cristiano o no):

“Que no se haga ya responsable a nadie, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu», *sólo esto es la gran liberación*, —sólo con esto queda restablecida la *inocencia* del devenir... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: *sólo así* redimimos al mundo.”⁷⁸⁵

Más allá del bien y del mal, es decir, más allá del juicio, lejos del mérito y la pena, lejos del pecado y el castigo, lejos, bastante lejos, de la mala conciencia y sus venenos. Y es que toda moral, cualquiera que sea, es siempre un sistema de condena y desaprobación.⁷⁸⁶ Las tesis materialistas de Nietzsche tienen todas por principal objetivo la restitución de esa ontología pura tan desprestigiada por el cristianismo, una restitución ontológica que es también, al

⁷⁸⁴ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal...*, 103 [§56]. Remo Bodei ha señalado el parentesco de este pensamiento con el spinozismo: “La idea del eterno retorno es también un fármaco ya sea contra la imposibilidad de redimir religiosamente en otra vida los dolores y las nostalgias de la existencia terrena, o ya sea contra la melancolía y la *meditatio mortis* de la tradición filosófica. Es una aceptación del principio spinoziano: *philosophia non mortis, sed vitae meditatio est*”, en Bodei, *Destinos personales...*, 190

⁷⁸⁵ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 76 [Los cuatro grandes errores §8]

⁷⁸⁶ Cfr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 64-65 [La moral como contra-naturaleza §6]

mismo tiempo, una restitución del sentido de la ética, o sea, del *saber vivir*.⁷⁸⁷ El mundo nihilista es el mundo invertido; la mutación, el cambio, las incesantes y múltiples transformaciones, lejos de ser signos de falsedad, corrupción o degradación, son en realidad los únicos atributos de la realidad; los supuestos signos de veracidad predicados por el nihilismo son, de hecho, los atributos de la nada: nada concreto, nada determinado, nada específico, *nada en tanto tal*, y presuponerlos como verdaderos denota un hondo sentimiento de hostilidad para con la realidad. Ser materialista —dejar de contarse historias, según lo dicho por Althusser— consistirá en retornar a las fuentes de la ética. De hecho, ese es el significado del tan controversial —y discutido hasta el hartazgo— «superhombre» (*Übermensch*) nietzscheano, un hombre *capaz de afirmar lo real*, y por eso, “esa especie de hombre [...] concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad”.⁷⁸⁸ El superhombre es quien puede ir *más allá de lo humano* y reconocer en sus inhóspitos fulgores el índice de la «única» y «eterna» realidad. En un momento de su obra, Nietzsche parece encontrar en Goethe un pequeño atisbo de ese hombre. “Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo y abraza la *creencia* de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma —*ese espíritu no niega ya...*”.⁷⁸⁹ Esa “creencia”, Nietzsche lo dice, él la ha bautizado con el nombre de *Dioniso*. Nada extraño, ya que, para este filósofo, lo divino es justamente saberse y hacerse parte del océano “caosmico”, libre ya de responsabilidad, o sea, de culpa y finalidad, libre de albedrío.

La *afirmación de lo real* y la restitución de la *inocencia del devenir* consisten, en última instancia, en *reivindicar el azar*, rechazar el finalismo antropocéntrico y, en consecuencia, volver a la tarea de construir un *arte del buen vivir*, atento, como el propio Nietzsche, a *lo que conviene y lo que no* a nuestra constitución particular, finita, bien es cierto, *pero no por ello arbitraria o ciega*. El filósofo asevera, de hecho, que toda su *sabiduría* proviene de esa capacidad suya para observar los pequeños movimientos de sí mismo, capaz de indicarle qué concuerda y qué no a su naturaleza singular, y el *Ecce homo*

⁷⁸⁷ Cfr. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 56 [La razón en la filosofía §6]

⁷⁸⁸ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2011), 158 [Por qué soy yo un destino §5]

⁷⁸⁹ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 134 [Incursiones de un intempestivo §49]

puede por ello ser considerado algo así como el gran libro de *ética* de Nietzsche. El arte del buen vivir depende entonces de saber qué me fortalece y que me destruye. Por eso el de Röcken insiste en que lo decadente consiste justamente en no saber qué remedios aplicar a los males que nos afectan, y el sacerdote tiene de hecho por estrategia presentar falsos remedios que, en realidad, lo que hacen es acentuar y acrecentar la enfermedad y el debilitamiento. “Yo llamo corrompido a un animal, a una especie, a un individuo, cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere* lo que a él le es perjudicial.”⁷⁹⁰Y, la verdad sea dicha, esa pérdida del sentido por lo benéfico y lo nocivo nada extraño resulta, si recordamos que el nihilismo, como su nombre lo indica, es precisamente la preferencia por la nada, la búsqueda del *nihil* por encima y al costo de cualquier realidad. “Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» —*en la nada*—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad”.⁷⁹¹ Y Dios, en efecto, no otra cosa es sino una rotunda santificación de la «nada», así como el “deseo” cristiano es, en último análisis, voluntad de nada, de extinción, de decadencia, de estropeo y debilitamiento, un “deseo” de por fin y al cabo *poder ya no desear más*.⁷⁹² Lo inteligente, igual que lo sabio, consiste en volver al centro de gravedad, volver a lo real, abandonar ese “profundo descontento por lo real”⁷⁹³ que tanto caracteriza al nihilista y sus derivas cristianas, para entonces, por fin, retornar al centro de la propia vida y al constante ejercicio de expulsión de todo lo que nos es natural y constitutivamente nocivo, de todo lo que tenga su origen en el resentimiento, la envidia y la sed de venganza, fuente de todos los venenos del cuerpo y del espíritu. El estado del «espíritu» que alcanza este gesto de afirmación de la fuerza y por la fuerza, es llamado por Nietzsche, muy significativamente, «sentimiento trágico», algo que él “debe a los antiguos”, es decir, a los griegos. Este sentimiento nada otro es sino “el decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros, la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad” un regocijo tanto más perfecto cuanto que participamos en él, y así, “ser nosotros mismos el eterno placer del devenir”.⁷⁹⁴En un paralelo asombroso con Spinoza,

⁷⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 1997), 34 [§6]

⁷⁹¹ Nietzsche, *El anticristo...*, 82 [§43]

⁷⁹² Cfr. Nietzsche, *El anticristo...*, 49 [§18]

⁷⁹³ Nietzsche, *El anticristo...*, 45 [§15]

⁷⁹⁴ Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos...*, 144 [Lo que yo debo a los antiguos §5]

Nietzsche da testimonio de una *experiencia terrena de la eternidad*, el reconocimiento de que el gozo es también, e inmediatamente, ese regocijo cósmico y sobrehumano en que consiste la multiplicidad infinita de lo real: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati*: el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo —todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario— sino *amarlo...*”.⁷⁹⁵ En ese sentido y en este nivel, la alegría es en realidad tomar parte, o sea, participar de *una alegría que no es humana*, esa que se identifica plenamente, y sin fisura, con la actividad de lo real, con el puro ser, la pura actualidad: la eternidad en acto. ¡Cuán lejos estamos ya, con esto, del narcisismo demente del nihilismo cristiano, pasado y presente!

La clave para ello está en el «sí» y el «no», como afirma el propio Nietzsche. Lo crucial es *saber*, alcanzar ese «momento» en el que la fuerza demuestra su capacidad de organización, selección, búsqueda y elaboración de táctica. La pulsión, no lo olvidemos nunca, no es ciega. La singular composición de fuerzas en que un individuo específico consiste alcanza a veces esa capacidad, y entonces “instintivamente forma su síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un *principio de selección*, deja caer al suelo muchas cosas.”⁷⁹⁶ A nuestro juicio, la clave de la ontología ética nietzscheana se encuentra en ese «principio de selección», ese arte que no otra cosa es sino la *fuerza* misma, la potencia y la constitución singular, seleccionando lo que le fortalece, es decir, lo que le tonifica, lo que favorece la expansión de sus composiciones. El estado de enfermedad y convalecencia, —es decir: el nihilismo— es el *resentimiento* mismo, su *estructura básica*, que consiste en *no poder decir no*, y, en consecuencia, estar en constante tránsito hacia formas nocivas y funestas. Su remedio verdadero, es el “instinto de defensa y ataque”, pues Nietzsche no deja de insistir en el hecho —esencialísimo— de que el «instinto», la «pulsión», el «deseo», *son inteligentes y sabios*, constituyen la sabiduría misma: escogen, evalúan, ponderan, resisten y atacan. Exactamente como en Spinoza, para Nietzsche, *el deseo es racional*. El resentimiento es, por el contrario, el entorpecimiento de esa racionalidad deseante, vivir de la pura «re-acción», o bien, en su límite, *la incapacidad para reaccionar*. En este sentido y en este contexto, el

⁷⁹⁵ Nietzsche, *Ecce homo...*, 71 [Porqué soy yo tan inteligente §10]

⁷⁹⁶ Nietzsche, *Ecce homo...*, 33 [Porqué soy yo tan sabio §2]

resentimiento es el lado ético del nihilismo especulativo. Un texto es particularmente esclarecedor en este sentido:

“Quien conoce la seriedad con que mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y rencor, incluida también la doctrina de la «libertad de la voluntad» —la lucha contra el cristianismo es solo un caso particular de ello—, entenderá por qué yo saco a la luz precisamente aquí, mi comportamiento personal, mi *seguridad instintiva* en la práctica.”⁷⁹⁷

Si el cristianismo es nocivo, lo es por su permanente incentivación de las pasiones más entorpecedoras, debilitantes y ofusadoras; pues bien, el nombre que Nietzsche otorga a este «instinto de autodefensa» es uno bien particular: el *gusto*. Para no devenir re-activo, o sea, resentido, es esencial “*decir no lo menos posible*. Separarse, alejarse de aquello a lo cual haría falta decir no una y otra vez”.⁷⁹⁸ Decir no lo menos posible, para decir sí la mayor parte de las ocasiones, y ello gracias a un incesante y lúcido cultivo de las pasiones alegres, de los afectos fortificantes, de los instintos más inteligentes, entregarse, pues, a una *confianza* —natural, inocente, espontánea— en la gran razón: la *razón del deseo*. De ahí que el materialismo común a Spinoza y Nietzsche —igual que a sus exponentes pre-modernos: Epicuro y Lucrecio— haya quedado magistralmente expuesta en la obra nietzscheana, motivo suficiente para que Nietzsche se considerara, más o menos legítimamente, el «primer filósofo trágico», es decir, el máximo enemigo del pesimismo. “Antes de mí no existe esta transposición de lo dionisiaco a un pathos filosófico: falta la sabiduría trágica”.⁷⁹⁹ Una sabiduría trágica, es decir, materialista, epicúrea, spinozista y nietzscheana. El materialismo del azar —materialismo trágico, es decir, radical— que consiste en una «afirmación suprema», “nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia”, una afirmación gozosísima que es, también, la «intelección suprema», “sostenida y confirmada por la verdad y la ciencia”.⁸⁰⁰ Será menester un «exceso de fuerza» para poder resistirse a la tentación de sustraerle fenómenos a la existencia, especialmente aquellos que

⁷⁹⁷ Nietzsche, *Ecce homo...*, 41 [Porqué soy yo tan sabio §6]

⁷⁹⁸ Nietzsche, *Ecce homo...*, 64 [Porqué soy yo tan inteligente §8]

⁷⁹⁹ Nietzsche, *Ecce homo...*, 89 [El nacimiento de la tragedia §3]

⁸⁰⁰ Nietzsche, *Ecce homo...*, 88 [El nacimiento de la tragedia §2]

los cristianos y demás nihilistas han venido considerando reprobables desde hace ya mucho tiempo. La «verdad» es por eso un asunto de coraje, de fuerza, de valentía, y en esa capacidad para aproximarse a la verdad —una verdad que no salva, una verdad terrible— se mide la magnitud de esa fuerza. El conocimiento es “el decir sí a la realidad”, y para el «fuerte», constituye una necesidad como para el «débil» “la *huida* frente a la realidad”.⁸⁰¹

En el contexto de la investigación llevada a cabo hasta aquí, la obra de Nietzsche, nos parece, toma una gran parte de su valor y de su significación del hecho de ser, quizás, el otro gran *pensamiento de la inmanencia*, en el que, junto al spinozismo, la *afirmación incondicional de lo real* aparece como momento culmen del materialismo filosófico. Yirmiyahu Yovel se ha ocupado de este asunto, concentrándose sobre las relaciones y las diferencias entre el *amor fati* nietzscheano y el *amor dei* spinoziano.⁸⁰² Coincidimos con este autor en que, más allá de las diferencias efectivamente existentes entre ambos conceptos —y analizados en sus líneas generales por Yovel—, bien puede decirse que tanto el *amor fati* como el *amor dei* son, en última instancia, las dos grandes expresiones de la filosofía de la inmanencia. “If Spinoza initiated the modern philosophy of immanence and undergirds it throughout, then Nietzsche brings it to its most radical conclusion”.⁸⁰³ Sin embargo, con lo que, en definitiva, no podemos estar de acuerdo, es con la conclusión de Yovel según la cual el *amor fati* nietzscheano terminaría “volviéndose en contra” del propio Spinoza.⁸⁰⁴ Salvedades aparte, indudable resulta que Spinoza es, como afirma Yovel, el fundador de la filosofía moderna de la inmanencia, el único pensador del siglo XVII que no conservó ningún vestigio de la antigua imagen-mundo teológica del cristianismo.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Nietzsche, *Ecce homo...*, 88 [El nacimiento de la tragedia §2]

⁸⁰² Cfr. Yirmiyahu Yovel, «Spinoza and Nietzsche: amor dei and amor fati» incluido en *Spinoza and other heretics. The adventures of immanence* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 104-135

⁸⁰³ Yovel, «Spinoza and Nietzsche: amor dei and amor fati», 104

⁸⁰⁴ Son varios los puntos de divergencia localizados por Yovel, pero quizás el más importante atañe a la posición ocupada por el individuo en cada una de las «experiencias»: “*Amor fati* is based upon a fundamental dissonance between the individual world, as against their consonant agreement and semimystical identification in Spinoza’s *amor dei intellectualis*” en Yovel, «Spinoza and Nietzsche: amor dei and amor fati», 108

⁸⁰⁵ “Thereby, Spinoza became the founder of modern philosophy of immanence, effecting and intellectual revolution no less momentous and consequential than Kant’s, and which, having reached its main impact several generations after Spinoza, still has offspring which upset and unsettle traditional thinking today” en Yirmiyahu

Nietzsche y Spinoza son, pues, los dos grandes momentos de la modernidad anómala. Las presentaciones de esta “línea maldita” de la filosofía son muy variadas, desde luego, pero en estos dos alcanza su expresión cabal y más depurada. Para comprender su ya no tan secreta filiación, es necesario, como hemos expuesto en este trabajo, comprender la más amplia tradición a la que ambos, más allá de razones filológicas o históricas, pertenecen. Una tradición que no es sino una forma de hacer filosofía marcada por ese gesto de intransigente lucidez y natural inclinación por las más perfectas y bellas formas de la existencia. Se trata, en ambos y en esta línea de pensamiento, de afirmarse, bien es cierto, pero desde un sitio extra-humano, adquiriendo con ello una posición mucho más real de esa «exterioridad» radical en la que, sin pedirlo ni en sentido estricto quererlo, somos, estamos y habitamos.

Yovel, «Epilogue: immanence and finitude» incluido en *Spinoza and other heretics. The adventures of immanence* (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 170

Bibliografía

Adorno, Theodor. *Tres estudios sobre Hegel*, trad. por Victor Sánchez. Madrid: Taurus, 1969

Althusser, Louis. *Elementos de autocrítica*, trad. por Miguel Barroso. Barcelona: Laia, 1975

Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo*, trad. por Maria Oscos. México: Siglo XXI, 1988

Althusser, Louis. *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, trad. por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2015

Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*, trad. por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1967

Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*, trad. por Luis A. Zahonero y Guadalupe González. Madrid: Arena Libros, 2002

Althusser, Louis; Balibar, Étienne. *Para leer el capital*, trad. por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1983

Anónimo, *La vida y el espíritu del señor Benedicto de Spinoza o Tratado de los tres impostores (Moisés, Jesucristo y Mohoma)*, trad. por Pedro Lomba. Madrid: Tecnos, 2009

Aristóteles. *Física*, trad. por Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995

Aristóteles. *Metafísica*, trad. por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994

Assoun, Paul-Laurent. *Nietzsche y Freud*, trad. por Oscar Barahona y Uxo Doyhamboure. México: FCE, 1984

Astor, Dorian. *Nietzsche. La zozobra del presente*, trad. por Jordi Bayod. Barcelona: Acantilado, 2018

Averroes. *Sobre el intelecto*, trad. por Andrés Martínez Lorca. Madrid: Trotta, 2004

Ávila Crespo, Remedios. «Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche», *Anales del Seminario de Metafísica*. N° 20 (1985): 21-45

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*, trad. por Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados. Buenos Aires: Manantial, 2003

- Balibar, Étienne. *Spinoza político. Lo transindividual*, trad. por Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa, 2021
- Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*, trad. por César Marchesino y Gabriel Merlino. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011
- Balibar, Étienne. *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. por Anselmo Torres. Córdoba: Editorial Brujas, 2009
- Balladares, Javier et al., ed. *Hegel: ontología, política y estética*. México: Fides Ediciones, 2017
- Bataille, Georges. *El culpable*, trad. por Fernando Savater. Madrid: Taurus, 1981
- Bataille, Georges. *La experiencia interior*, trad. por F. Savater. Madrid: Taurus, 1972
- Bataille, Georges. *Lo que entiendo por soberanía*, trad. por Pilar Sánchez y Antonio Campillo. Barcelona: Paidós, 1996
- Bataille, Georges. *Teoría de la religión*, trad. F. Savater. Madrid: Taurus, 1986
- Benito Olalla, Pilar. *Baruch Spinoza. Una nueva ética para la liberación humana*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015
- Bennett, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza*, trad. por José Antonio Robles García. México: FCE, 1990
- Blanco Echauri, Jesús Manuel, ed. *Espinosa: ética y política*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999
- Blondel, Éric. «Contra Kant y Schopenhauer: la afirmación nietzscheana». *Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, n° 3 (2003): 27-41
- Blumenberg, Hans. *La legitimación de la edad moderna*, trad. por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos, 2008
- Bodei, Remo. *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*, trad. por Sergio Sánchez. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006
- Bodei, Remo. *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, trad. por Isidro Rosas. México: FCE, 1995

- Bove, Laurent. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*, trad. por Gemma Sanz Espinar. Buenos Aires: Cruce, 2014
- Bremmer, Jan. *El concepto de alma en la antigua Grecia*, trad. por Menchu Gutiérrez. Madrid: Siruela, 2002
- Brown, John. *La dominación liberal. Ensayo sobre el liberalismo como dispositivo de poder*. Madrid: Tierradenadie ediciones, 2009
- Buttler, Samuel. *Vida y hábito*, trad. por Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2013
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*, trad. por Juan José Domenchina. México: FCE, 1942
- Campioni, Giuliano. *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. por Sergio Sánchez. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2004
- Cano, Germán. *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pre-textos, 2000
- Cantón, Manuela. *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel, 2009
- Cappelletti, Ángel. *Lucrecio. La filosofía como liberación*. Caracas: Monte Ávila, 1987
- Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*, trad. por Serafín Bodelón García. Madrid: Alianza, 2009
- Chai, Marilena. *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, trad. por Mariana de Gainza. Buenos Aires: FCE, 2020
- Chai, Marilena. *Política en Spinoza*, trad. por Florencia Gómez. Buenos Aires: Gorla, 2003
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*, trad. por Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 2000
- Comte-Sponville, André. *Lucrecio. La miel y la absenta*, trad. por Jordi Terré. Barcelona: Paidós, 2009
- Contreras Peláez, Francisco. «El concepto de progreso: de San Agustín a Herder». *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 37 (2003): 239-269.

- Currás, Ángel. «La doble articulación del discurso en la Ethica de Spinoza: tarea crítica y proyecto liberador». *Anales del seminario de metafísica X* (1975): 7-61
- D'lorio, Paolo. *El viaje de Nietzsche a Sorrento*, trad. por Luis Enrique de Santiago Guervós. Barcelona: Gedisa, 2016
- De Pablos Escalante, Raúl. «La voluntad como deseo consciente: Kuno Fischer entre Spinoza y Nietzsche». *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 33, N° 1 (2016): 137-161
- De Pablos Escalante, Raúl. «Las pulsiones y la pregunta por el entender: Spinoza, Nietzsche y Kuno Fischer». *Logos. Anales del seminario de metafísica*. 50 (2017): 165-186
- De Pablos Escalante, Raúl. *La filosofía vivida: pensamiento y transformación en Spinoza y Nietzsche*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2012
- Delanda, Manuel. *Intensive science and virtual philosophy*. London: Continuum, 2002
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*, trad. por José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2006
- Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*, trad. por María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002
- Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*, trad. por Equipo Editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*, trad. por Miguel Morey. Barcelona: Paidós, 2005
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, trad. por Carmen Atal. Barcelona: Anagrama, 2008
- Deleuze, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. por Horst Vogel. Barcelona: Muchnik, 1975
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*, trad. por Antonio Escotado. Barcelona: Tusquets, 2009
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?*, trad. por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2009
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *El anti-Edipo*, trad. por Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1985

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil mesetas*, trad. por José Vázquez Pérez. Valencia: Pretextos, 2002

Descartes, René. *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, trad. por María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: Alba, 1999

Descartes, René. *Discurso del método*, trad. por E. Bello Reguera. Madrid: Tecnos, 2006

Descartes, René. *Las pasiones del alma*, trad. por José Antonio Martínez y Pilar Andrade. Madrid: Tecnos, 1997.

Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. por Eugenio Imaz. México: FCE, 1949

Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. por Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007

Dumont, Louis. *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. por. Rafael Tusón. Madrid: Alianza, 1987

Duque, Félix, ed. *Hegel. La Odisea del Espíritu*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2010

Duque, Félix. *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en el fin de la modernidad*. Madrid: Abada, 2006

Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. por Ramón Ramos. Madrid: Akal, 1982

Düsing, Klaus. «La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa», *Azafea* 4, (2002): 97-121

Echeverría, Javier. *Leibniz*. Barcelona: Barcanova, 1981

Epicteto. *Enquiridión*, trad. por Agustín López y María Tabuyo. Palma: José J. de Olañeta Editor, 2016

Epicuro. *Obras*, trad. por Montserrat Jufresa. Barcelona: Altaya, 1994

- Espinosa, Sergio. *La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad*. Madrid: Editorial 'Ilu, 1999
- Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. por Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007
- Esquilo, *Tragedias*, trad. por Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 1986
- Fechner, Gustav. *La cuestión del alma*, trad. por Silvina Rotemberg y Sandra Pauli. Buenos Aires: Cactus, 2015
- Fernández García, Eugenio, ed. *Nietzsche y lo trágico*. Madrid: Trotta, 2012
- Fernández, Eugenio y De la Cámara María Luisa, eds. *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 2007
- Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*, trad. por José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 1998
- García del Campo, Juan Pedro. *Spinoza o la libertad*. España: Montesinos, 2008
- García Gual, Carlos. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2013
- Gebhardt, Carl. *Spinoza*, trad. por Oscar Cohen. Buenos Aires: Losada, 2007
- Gil, Marta. «La noción de nihilismo en Padres e hijos de Iván Turguéniev», *Cartaphilus* n.º 9 (2011): 49-60
- Gilson, Étienne. *La filosofía en la Edad Media*, trad. por Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Gredos, 1965
- Ginzo, Arsenio. *Protestantismo y filosofía. La recepción de la reforma en la filosofía alemana*. Alcalá: Universidad de Alcalá: 2000
- Gómez Caffarena, José. *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984
- Gray, John. *El alma de las marionetas. Un breve estudio sobre la libertad del ser humano*, trad. por Carme Camps. Madrid: Sexto Piso, 2015
- Gray, John. *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, trad. por José Antonio Pérez de Camino. Madrid: Sexto Piso, 2013

- Gray, John. *Siete tipos de ateísmo*, trad. por Albino Santos Mosquera. Madrid: Sexto Piso, 2019
- Greenblatt, Stephen. *The swerve. How the world became modern*. New York: Northon & Company, 2011
- Gueroult, Martial. *Spinoza I. Dieu*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1968
- Guerrero, Rafael. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal, 2002
- Hazard, Paul. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. por Julián Marías. Madrid: Alianza, 1988
- Hegel, Georg. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. por Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999
- Hegel, Georg. *Fenomenología del espíritu*, trad. por Wenceslao Roces. México: FCE, 1966
- Hegel, Georg. *Lecciones sobre filosofía de la religión I*, trad. por Ricardo Ferrara. Madrid: Alianza, 1984
- Hegel, Georg. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. por José Gaos. Madrid: Alianza, 1980
- Hegel, Georg. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, trad. por Wenceslao Roces. México: FCE, 1955
- Hegel, Georg. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, trad. por Wenceslao Roces. México: FCE, 1955
- Heidegger, Martin. *Conferencias y artículos*, trad. por Eustaquio Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001
- Heidegger, Martin. *Hitos*, trad. por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, trad. por Juan Luis Verma. Barcelona: Ariel, 2013
- Henry, Julie. *Spinoza, une anthropologie étique*. Paris: Classiques Garnier, 2015

- Hollingdale, Reginald J. *Nietzsche. El hombre y su filosofía*, trad. por Manuel Garrido y Carmen García-Trevijano. Madrid: Tecnos, 2016
- Innerarity, Daniel. *Dialéctica de la modernidad*. Madrid: Ediciones Rialp, 1990
- Israel, Jonathan. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650 - 1750*, trad. por Ana Tamarit. México: FCE, 2012
- Jacobi, Friedrich. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, trad. por José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996)
- Janz, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869/1879)*, trad. por Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1981
- Jaquet, Chantal. *Spinoza o la prudencia*, trad. por Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008
- Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa, 1998
- Kant, Immanuel. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. por Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza, 2012
- Kerényi, Karl, *La religión antigua*, trad. por Adan Kovacsis y Mario León. Barcelona: Herder, 2012
- Klever, Wim. «A new source of spinozism: Franciscus Van den enden». *Journal of the History of Philosophy*, 29, n.º 4 (1991): 613-631.
- Kojève, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. por Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta, 2013
- Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. por Carlos Solís Santos. Madrid: Siglo XXI, 1999
- Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos*, trad. por Mariano González Ambóu. Madrid: Siglo XXI, 1980
- Küng, Hans *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, trad. por Rufino Jimeno. Barcelona: Herder, 1974

- Küng, Hans. *El cristianismo. Esencia e historia*, trad. por Víctor A. Martínez de Lapera. Madrid: Trotta, 2006
- Le Breton, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad. por Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012
- Le Goff, Jacques y Truong, Nicolas. *Una historia del cuerpo en la edad media*, trad. por Josep M. Pinto. Buenos Aires: Paidós, 2005
- Leibniz, Gottfried. *Discurso de metafísica*, trad. por Julián Marías. Madrid: Alianza, 1981
- Leibniz, Gottfried. *Escritos filosóficos*, trad. R. Torretti, T.E Zwanck y E. de Olaso. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1982
- Lemm, Vanessa, ed. *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: FCE, 2014
- Locke, John. *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, trad. por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 1999
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000
- Lomba, Pedro, ed. *Antología de textos libertinos franceses del siglo XVII*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2009
- Lomba, Pedro. *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. Madrid: Escolar y Mayo, 2014
- Lordon, Frédéric. *Capitalismo, deseo y servidumbre*, trad. por Sebastián Puente. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015
- Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. por Norberto Espinosa. Buenos Aires: Katz, 2007
- Lutero, Martin. *Obras de Martin Lutero. Tomo IV*, trad. por Erich Sexauer. Buenos Aires: Paidós, 1976
- Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, trad. por María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006

- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La première partie. La nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*. Paris : Presses Universitaires de France, 1994
- Macherey, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997
- Marco Aurelio. *Meditaciones*, trad. por Ramón Bach Pellicer. Madrid: Gredos, 1977
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*, trad. por Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1970
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero*, trad. por Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1975
- Matheron, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de minuit, 1969
- Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, trad. por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2009
- Meinsma, Koenraad Oege. *Spinoza et son cercle*, trad. por S. Roosenburg. Paris: Vries, 1984
- Merino, José Antonio. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*. Madrid: BAC, 2007
- Mondolfo, Rodolfo. «El hombre como sujeto espiritual en la filosofía antigua», *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires 1950, tomo III, 1988-2004
- Mondolfo, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*, Tomos I y II, trad. por Segundo A. Tri. Buenos Aires: Losada, 2003
- Montag, Warren. *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, trad. por Aurelio Sainz Pezonaga. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2005
- Montaigne, Michel. *Los ensayos*, trad. Por J. Bayod Brau. Barcelona: Acantilado, 2007

Moreau, Pierre-François. *Spinoza y el spinozismo*, trad. por Pedro Lomba. Madrid: Escolar y Mayo, 2012

Moreau, Pierre-François. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, trad. por Pedro Lomba Falcón. Madrid: Antonio Machado Libros, 2014

Morfino, Vittorio. *Le temps et l'ocassion. Le rencontre Spinoza-Machiavel*, trad. por Aurélie Gendrat-Claudiel, Maxime Giglio y Lucile Langlois. Paris: Classiques Garnier, 2012

Moriones, Francisco. *Teología de San Agustín*. Madrid: BAC, 2004

Nadler, Steven. *A book forged in hell. Spinoza's scandalous treatise and the birth of the secular Age*. USA: Princeton University Press, 2010

Nadler, Steven. *Spinoza*, trad. por Carmen García Trevijano. Madrid: Acento, 2004

Nancy, Jean-Luc. *Hegel. La inquietud de lo negativo*, trad. por Juan Manuel Garrido. Madrid: Arena Libros, 2005

Negri, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. por Gerardo de Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993

Negri, Antonio. *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, trad. por Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2000

Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural*, trad. por Antonio Escohotado. Madrid: Tecnos, 2011

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011

Nietzsche, Friedrich. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. por Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000

Nietzsche, Friedrich. *Correspondencia IV. Enero 1880 – Diciembre 1884*, trad. por Marco Parmeggiani. Madrid: Trotta, 2010

Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011

Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997

- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Volumen 2 (1875-1882)*, trad. por Manuel Barrios y Jaime Aispunza. Madrid: Tecnos, 2008
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Volumen 4 (1885-1889)*, trad. por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Tecnos, 2008
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Volumen I*, trad. por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Volumen II*, trad. por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 1996
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial*, trad. por Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2011
- Nietzsche, Friedrich. *Los filósofos preplatónicos*, trad. por Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta, 2003
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, trad. por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2012
- Nisbet, Robert. *Historia de la idea de progreso*, trad. por Enrique Hegewicz. Barcelona: Gedisa, 1998
- Nixey, Catherine. *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, trad. por Ramón González Ferriz. Madrid: Taurus, 2019
- Orígenes. *Contra Celso*, trad. por Daniel Ruíz Bueno. Madrid: BAC, 1967
- Otto, Walter. *Los dioses de Grecia*, trad. por Rodolfo Berge y Adolfo Murguía Zuriarrain. Madrid: Siruela, 2012
- Pannenberg, Wolfhart. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, trad. por Rafael Fernández de Mururi Duque. Salamanca: Sígueme, 2001
- Peña, Vidal. *El materialismo de Spinoza*. Madrid: Revista de Occidente, 1974

- Pineda, Victor Manuel. *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*. México: Plaza y Valdés, 2009
- Platón. *Diálogos IV. República*, trad. por. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986
- Platón. *Diálogos V*, trad. por María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1988
- Platón. *Diálogos VI*, trad. por Ma. Ángeles Durán y Francisco Lisis. Madrid: Gredos, 1997
- Plotino. *Enéadas. V-VI*, trad. por Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998
- Pomponazzi, Pietro. *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, trad. por José Manuel García Valverde. Madrid: Tecnos, 2010
- Rassam, Joseph. *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, trad. por Julián Urbistondo. Madrid: Ediciones Rialp, 1980
- Read, Jason. *The politics of transindividuality*. Chicago: Haymarket Books, 2016
- Reginster, Bernard. *The affirmation of life. Nietzsche on overcoming nihilism*. USA: Harvard University Press, 2008
- Rodríguez Donís, Marcelino. «Azar y finalidad en Aristóteles y Epicuro». *Thémata. Revista de Filosofía*. N.º 18 (1997): 55-74
- Rosset, Clément. *El objeto singular*, trad. por Santiago Espinosa. Madrid: Sexto Piso, 2007
- Rosset, Clément. *La filosofía trágica*, trad. por Ariel Dillon. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2010
- Rosset, Clément. *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*, trad. por Rafael del Hierro. Madrid: Acuarela, 2000
- Rosset, Clément. *Lo real y su doble*, trad. por Santiago Espinosa. Santiago de Chile: Hueders, 2015
- Rosset, Clément. *Lo real. Tratado de la idiotez*, trad. por Rafael del Hierro. Valencia: Pretextos, 2004

- Rosset, Clément. *Lógica de lo peor*, trad. por Santiago Espinosa. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2013
- Ruiz Sanjuán, César. *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI, 2019
- San Agustín. *Obras de San Agustín III. Obras filosóficas*, trad. por Mateo Lanseros Madrid: BAC, 1963
- San Agustín. *Obras de San Agustín IV. Obras apologéticas*, trad. por Victoriano Capánaga. Madrid: BAC, 1956
- San Agustín. *Obras de San Agustín VI. Tratados sobre la gracia*, trad. por Victoriano Capánaga. Madrid: BAC, 1956
- Sánchez Estop, Juan Domingo. «Spinoza dans Althusser. Présence et effets du spinozisme dans l'oeuvre de Louis Althusser». Tesis doctoral. Université Libre de Bruxelles, 2020
- Scandella, Maurizio. «Did Nietzsche read Spinoza?». *Nietzsche-Studien*, 41, N.º 1 (2013): 308-332
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*, trad. por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009
- Séneca. *Consolaciones*, trad. por José M. Gallegos Rocafull. México: UNAM, 1948
- Séneca. *Tratados morales II*, trad. por José M. Gallegos Rocafull. México: UNAM, 1946
- Serrano, Vicente. *La herida de Spinoza. Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama, 2011
- Sévérac, Pascal. *Spinoza. Union et désunion*. Paris: Vrin, 2011
- Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, trad. por Pablo Ariel Ires. Buenos Aires: Cactus, 2015

Snell, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, trad. por Joan Fontcuberta. Barcelona: Acantilado, 2007

Solé, María Jimena. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Buenos Aires: Brujas, 2011

Spinoza, Baruch. *Correspondencia completa*, trad. por Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión, 1988

Spinoza, Baruj. *Correspondencia*, trad. por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988

Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. por Pedro Lomba. Madrid: Trotta, 2020

Spinoza, Baruj. *Tratado político*, trad. por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2013

Spinoza, Baruj. *Tratado teológico-político*, trad. por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 2014

Stewart, Matthew. *The courtier and the heretic. Leibniz, Spinoza, and the fate of God in the modern world*. New York: Norton & Company, 2006.

Subirats, Eduardo. *La existencia sitiada*. México: Fineo, 2006

Tatián, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*. Buenos Aires: Colihue, 2015

Tatián, Diego. *Spinoza disidente*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2019

Tatián, Diego. *Spinoza, el don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012

Tatián, Diego. *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue, 2014

Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, trad. por Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 2006

Tertuliano. *Prescripciones contra todas las herejías*, trad. por Salvador Vicastillo. Madrid: Ciudad Nueva, 2001

Tosel, André. *Du materialisme de Spinoza*. Paris: Éditions Kimé, 1994

- Turró, Salvio. *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985
- Üexkull, von Jacob. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, trad. por Juan Manuel Heredia. Buenos Aires: Cactus, 2016
- V.V. A.A., *En favor de Nietzsche*. Madrid: Taurus, 1972
- V.V.A.A., *Los filósofos presocráticos I*, trad. por Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid: Gredos, 1981
- V.V.A.A., *Los filósofos presocráticos III*, trad. por A. Poratti, C. Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1980
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU, 1994
- Valverde Brenes, Francisco Javier. «Persona o individuo en el (neo)liberalismo: algunos fundamentos ideológicos». *Pensamiento Actual. Universidad de Costa Rica*. Volumen 14, n.º 22 (2014): 29-41
- Van den Enden, Franciscus. *Libertad política y estado*, trad. por Leandro García Ponzo. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2010
- van Dülmen, Richard. *El descubrimiento del individuo (1500-1800)*, trad. por Jesús Alborés. Madrid: Siglo XXI, 2016
- Vanini, Giulio Cesare. *Sobre los maravillosos secretos de la naturaleza, reina y diosa de los mortales*, trad. por Fernando Bahr. Buenos Aires: Cuenco de plata, 2007
- Vermal, Juan Luis. «¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?». *Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, nº 1 (2001): 173-182
- Vermal, Juan Luis. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Barcelona: Anthropos, 1987
- Villacañas, José Luis. *La filosofía del idealismo alemán. Volumen 1. Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling*. Madrid: Síntesis, 2001
- Vinciguerra, Lorenzo. *La semiótica de Spinoza*, trad. por Fernando Venturi. Buenos Aires: Cactus, 2020

Volpi, Franco. *El nihilismo*, trad. por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Biblos, 2005

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. por Joaquín Abellán. Madrid: Alianza, 2001

Whitehead, Alfred N. *Proceso y realidad*, trad. por J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 1956

Wolff, Christian. *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*, trad. por Agustín González Ruiz. Madrid: Akal, 2000

Wollenberg, David. «Nietzsche, Spinoza, and the moral affects». *Journal of the History of Philosophy*, 5, N° 4 (2013): 617-649

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and other heretics. The adventures of immanence*. New Jersey: Princeton University Press, 1989

Zourabichvili, François. *Spinoza. Una física del pensamiento*, trad. por Sebastián Puente. Buenos Aires: Cactus, 2014