



HO LEGON
REVISTA DE FILOSOFÍA
La revista de los estudiantes
de filosofía de la Pontificia
Universidad Católica de
Valparaíso

N° 17 - 2013

EDICIÓN FILOSOFÍA MODERNA

Edición Impresa: ISSN 0718-5551

Edición Electrónica: ISSN 0718-9567

www.holegon.net



Proyecto financiado por el Fondo Confía y el Instituto de Filosofía de la
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

CONSEJO EDITORIAL

Ho Legon – Revista de Filosofía

Director

Leonardo Venegas Loyola

Vicedirector

Alexánder López Duarte

Relaciones públicas

Francisca Marín Pérez

Difusión

Ágata Ávila Carvallo

Revisión de textos

Bastían Pizarro Cáceres
Jonathan Franco Araya
Néstor Troncoso Cabezas
Rocío Jil García

Contacto:

contacto@holegon.net

Envío de publicaciones:

publicar@holegon.net

Impresión:

Impresos Libra, Juana Ross 35, Valparaíso, Chile

INDICE

Editorial	9
Normas de redacción	11
Colaboraciones	13
Risa y desgracia: Una aproximación al irracionalismo en Schopenhauer – Elisa Chaim E.	15
El egoísmo en la filosofía de la moral y la teoría de la justicia de David Hume – Karen Alejandra Juárez M.	30
Un Dios que sale a acogerse: Dios en Hegel como concepto, comounidad desgarrada de sí – Cristóbal Montalva	39
El problema de Dios y el conflicto entre Libertad y Necesidad en la <i>Ética</i> de Spinoza – Aldo Perán G.	59
El principio de razón suficiente de Leibniz en las formulaciones contemporáneas del argumento cosmológico – Fernando Arancibia Collao	74
El rol de la imaginación dialéctica en el idealismo absoluto del Yo en general del primer sistema de la Doctrina de la ciencia de Fichte – Diego Vidal V.	81
Algunas consideraciones filosóficas de Blaise Pascal acerca del Hombre, la Justicia y el Derecho – Juan Pablo Rivera G.	95
Génesis y crítica de las relaciones de dominación en Spinoza: un análisis desde los afectos – Daniela Cápona G.	116

Editorial

Ho Legon, la revista de los estudiantes de filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso presenta en su número XVII una edición especializada en temas de Filosofía Moderna. Nuestro número anterior, que conmemoraba los ya 20 años de nuestra revista, convocó exclusivamente trabajos de alumnos y ex alumnos de la PUCV, sin embargo en esta ocasión la convocatoria fue abierta a todo el público, con el fin de ampliar el horizonte filosófico de los distintos ensayos que contiene esta edición, entre ellos se encuentran los trabajos de estudiantes de pregrado de nuestra propia casa de estudios, como de otras universidades tanto de Chile como del extranjero.

A pesar de los cambios generacionales de esta revista, fundada en la década de los noventa, los estudiantes del Instituto han utilizado esta revista hasta el día de hoy como espacio abierto en donde expresar sus posiciones y reflexiones acerca de los diferentes temas de la filosofía que como estudiantes en formación les interesan y problematizan.

Esta constante y activa participación de la comunidad universitaria nos demuestra el vivo interés que hay por la filosofía en la actualidad, la que se ha ido diversificando y adaptando a los contextos culturales y sociales que vivimos hoy en día, de manera que la práctica de la filosofía sigue firme y vigente como forma de concebir y entender el mundo, tanto teórica como prácticamente. Como Consejo Editorial nos alegramos enormemente del uso que le damos a este espacio universitario, pues creemos que Ho Legon es una herramienta para construir aprendizaje y conocimiento filosófico en variados niveles, y específicamente para los estudiantes de pregrado que están en un continuo e intenso proceso de formación. Esta edición no intenta más que demostrar aquello mencionado anteriormente: el trabajo constante de la comunidad filosófica, construyendo y aportando con posturas reflexivas y críticas a la

sociedad, por medio de la actualidad y necesidad de filosofar en estos tiempos en los que se piensa que la reflexión filosófica no es una práctica habitual, útil y deseable. Hoy, nos posicionamos desde el otro lado y con la presentación de este número, ponemos en cuestión los supuestos que atentan contra la legitimidad de la reflexión filosófica.

Consejo Editorial Ho Legon – Revista de Filosofía

Normas de redacción

1. Los trabajos se enviarán por correo electrónico a la dirección publicar@holegon.net, en tamaño carta, digitados a interlineado simple, sin espacios entre párrafo y párrafo (o sea, después de punto aparte), en formato Word 1997-2003 (*.doc), o bien, en formato de Texto Enriquecido (*.rtf) con notas a pie de página, todo en tipografía Garamond, tamaño 12 para el texto y 10 para las notas. No pudiendo exceder de 21 (veintiún) páginas.
2. El mail de envío llevará como asunto el título del trabajo.
3. Todo trabajo presentado a publicación deberá estar acompañado de un título (en español e inglés), de un resumen en castellano y un abstract en inglés con no más de cinco palabras-clave (y keywords en inglés), al principio del trabajo, junto con la bibliografía correspondiente (al final del trabajo).
4. El autor deberá identificar la casa de estudios a la cual pertenece, debajo de su nombre.
5. Se recomienda dividir el trabajo en letras romanas (I. II. III. Etc.), y subdividirlo en números arábigos (1. 2. 3. Etc.). Se recomienda realizar una subdivisión de a lo más, tres niveles.
6. La cita de autores, obras, lugares, etc. se hará en una nota a pie de página.
7. La cita de autores se realizará de la siguiente manera: el apellido del autor se colocará en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, el título de la obra, en cursivas; después, la cita del nombre del traductor (si fuere el caso), la editorial, el lugar de edición y el año, entre paréntesis; luego, se indicará, si es el caso, el tomo o volumen de la obra; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde.
Por ejemplo: CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, (Trad. A. Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1998), III, pp. 28-30
Si la cita corresponde a un artículo de una revista, se hará de la siguiente forma: el apellido del autor se colocará en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, el título del artículo entre comillas, luego “en” seguido del nombre de la revista en cursivas; después, el volumen, seguido del número y el año, según corresponda; finalmente, la página (p.) o páginas (pp.), si corresponde
Por ejemplo: ALVARADO, José Tomás, “La evolución del pensamiento de Hilary Putnam” en *Philosophica*, n° 22/23 (1999/2000) p. 222

Si una obra ha sido citada anteriormente, se escribirá: apellido del autor en VERSALES, seguido del nombre del autor; luego, “Op. Cit.” y entre paréntesis el número de la nota en que fue citada por primera vez; finalmente, la o las páginas, según corresponda.

Por ejemplo:

CASSIRER, Ernst, Op. Cit (5) p. 77

8. El destacado se hará con letras cursivas, evitando el uso de negritas.

9. Los términos griegos serán transliterados según los siguientes criterios:

- La letra “χ” por “ch”.
- La letra “υ” por “y”.
- Las letras “ε” y “η” por “e”.
- Las letras “ο” y “ω” por “o”.
- La iota suscrita no se considerará.
- Los acentos graves y agudos se mantendrán.
- El acento circunflejo se transliterará por “^”
- El espíritu áspero se transliterará por “h”, y el espíritu suave no se considerará.
- La letra “γ” antes de “κ” será transliterada por “n”.

Colaboraciones

Risa y desgracia: Una aproximación al irracionalismo en Schopenhauer

Elisa Chaim Echeverría
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

El presente ensayo pretende ser una aproximación a los lazos que se tienden entre la risa y la desgracia en la filosofía de Schopenhauer, lazos que si bien, el pensador no los hace explícitos, podemos tejerlos a partir de la breve teoría de la risa que expone en el primer libro de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en relación con lo que él mismo llamó su “pensamiento único”, que atraviesa toda la obra, y del cual derivan todas sus consideraciones, es decir, el pensamiento de una razón débil incapaz de explicar el mundo y que sucumbe bajo fuerzas irracionales.

Palabras clave: Risa, desgracia, irracionalismo, pesimismo, incongruencia

Abstract

This essay is an approximation to the ties laid between laughter and misfortune in the philosophy of Schopenhauer. These ties, if well not made explicit to us by the thinker, can be derived from the brief theory of laughter that he exposes in the first book of *Die Welt als Wille und Vorstellung*. The essay relates what the author has named his “single thought” which is the basis of all of the author’s considerations and is present across all his work. This thought refers to a weak reasoning that is unable to explain the world and succumbs to irrational forces.

Keywords: Laughter, misfortune, irrationalism, pessimism, incongruence

*El tiempo que pasa uno riendo
es tiempo que pasa con los dioses.*
Proverbio japonés

I. Introducción

En el primero de los breves poemas, agrupados bajo el nombre de *Mirlitonrades*, Beckett escribe: “*en face/ le pire/ jusqu’ à ce/ qu’il fasse rire*”¹, como una expresión más del inseparable vínculo entre la risa y la desgracia, vínculo que ya desde la antigüedad, la filosofía ha debido hacerse cargo, y así lo demuestra la conocida anécdota de la risa con que irrumpe una esclava tracia ante el tropiezo de Tales de Mileto:

“Estando ocupado Tales en la astronomía y mirando a lo alto, cayó un día en un pozo, y que una sirvienta Tracia, de espíritu despierto y burlón, se rió, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo y se olvidaba de lo que tenía frente a sí y ante sus pies”.²

Detrás de esta breve escena que nos relata Platón, se esconde una oposición filosófica fundamental entre el pensar y aquellos ámbitos que escapan al aspecto racional en el hombre. La identidad de la mujer que ríe no es casualidad: Tracia es la patria del Dionisio originario, el Dios de la embriaguez y los instintos, el Dios delirante que, nacido dos veces, se opone de todas formas, a ser explicado por la razón. Y yendo más lejos, en este tropiezo del pensador antiguo, sumamente simbólico, puede verse el enfrentamiento entre Dionisio y Apolo, como las dos fuerzas opuestas que, tomando distintas concepciones, han atravesado la historia de la filosofía.

La caída en el pozo, es también la caída del pensamiento. Es el fracaso de un pensar, que por buscar una verdad más allá de sí mismo, ha olvidado la realidad más palpable e inmediata. Se trata entonces, de una caída que nos

¹“Enfrente/ lo terrible/ hasta hacerlo/ risible” en: Samuel Beckett, *Mirlitonrades, Obra poética completa*, traducción de Genaro Talens, Ed. Hiperión, Madrid, 2007, pág. 177.

² Platón, *Teeteto*, citado en: Peter Berger, *Risa redentora, la dimensión cómica de la experiencia humana*, Ed. Kairós, Barcelona, 1999, pág. 44.

devuelve bruscamente a lo real, un golpe que nos recuerda los propios límites y que muestra, por tanto, una dimensión trágica en el hombre, pero también cómica. La risa pretende ser aquí, un llamado de alerta para devolvernos los ojos al suelo por el que caminamos, y a la vez, una expresión vital del ser humano que se opone a la racionalidad, o más aún, revela sus imposibilidades. Aunque es ahí, en ese ámbito irracional, donde se abre también el espacio para el nacimiento de la desgracia.

II. Irracionalismo y pesimismo

Schopenhauer ha pasado a la historia como el pensador alemán del irracionalismo y la visión pesimista del mundo, y aunque por un lado, como continuador de Kant, puede hablarse de él como filósofo moderno, pone a la vez, un pie en el pensamiento contemporáneo, pues es también el primero en romper con el mismo Kant. Aunque su propósito sea el de mantenerse como su admirador y fiel discípulo, a lo largo de su obra se van originando ciertos quiebres en los que la mencionada continuidad se vuelve cuestionable.

En el prólogo de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer advierte al lector de no entrar en su obra sin antes conocer el pensamiento kantiano, al que él considera “la publicación más importante en filosofía que ha aparecido desde hace doscientos años”³. Sin duda que la filosofía de Schopenhauer tiene su partida en Kant, pero también los puntos en que ambas se distancian resultan evidentes.

El primero de ellos y el primero en resaltar, es el reemplazo de “la cosa en sí” por el concepto de “Voluntad”, y con ello, las modificaciones que conlleva: Si en Kant, “la cosa en sí” era inaccesible para el conocimiento humano, en Schopenhauer la “Voluntad”⁴ entrega cierta posibilidad de ser conocida, a modo de una intuición inmediata e interna.

³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación, Prólogo a la primera edición*, Ed. Mesetas, Madrid, 2001, pág. 7.

⁴ Respecto al motivo de la utilización de este término, y el de reemplazarlo por la cosa en sí, Rosset precisa que encuentra también su origen en Kant, aunque éste se refiera a algo diferente: “En la *Crítica de la razón práctica*, Kant había hablado mucho de una voluntad del sujeto moral, transcendental en relación a todas sus motivaciones psicológicas y fenoménicas, voluntad cuya “libertad” transcendental debía entenderse como un postulado de la razón pura práctica, condición

Se vuelve necesario aquí precisar que el concepto de Voluntad, ocupado por Schopenhauer, difiere mucho de lo que comúnmente entendemos por el término. No se trata de una determinación particular humana, sino de una voluntad natural, de la que el hombre es solo una manifestación. La Voluntad es como la esencia, es la fuerza que opera detrás de todas las cosas, es decir, de todo lo que Kant llamaba el mundo de los fenómenos, y que para Schopenhauer, es el de las representaciones. Es por lo tanto, la fuerza única, y a la vez, la suma de todas las fuerzas conscientes e inconscientes.

Si todas las cosas entonces, están movidas por la Voluntad, en cada gesto, en cada movimiento, en cada deseo, en cada sensación, ya sea dentro o fuera nosotros mismos, y en el mundo entero en general, la Voluntad es la que rige, y por eso nos es posible tener un conocimiento de ella a través de la experiencia.

“Mi cuerpo no es otra cosa que mi voluntad que se ha hecho visible”⁵, enuncia Schopenhauer para recalcar que detrás de una voluntad particular, que se materializa en cada una de las cosas existentes, y en cada uno de nosotros, está ineludiblemente la Voluntad como fuerza única. Ante ella, el hombre no posee diferencia alguna con las demás cosas: su reinado es siempre el mismo. Sin embargo, esto no impide que el ser humano pueda ocupar un lugar privilegiado entre el resto de los seres, pues tiene la capacidad de conocerse a sí mismo.

Según la antigua inscripción *Nosce te ipsum* en el portal délfico, el hombre, para Schopenhauer, no debiese descubrir otra cosa, sino la fuerza universal de esa Voluntad, que se ha individualizado dentro de sí mismo y bajo la cual sus propias fuerzas quedan subordinadas.

Esta posibilidad experiencial de un conocimiento interior de la Voluntad, en la que el ser humano puede intuirlo como la fuerza universal que lo gobierna a sí mismo y al mundo, lo coloca en una posición aventajada de conocimiento, que en Kant era impensable. Aunque si bien se trata de un

sine qua non, de la inteligibilidad de la experiencia moral. En este preciso sentido, y en tanto que “idea” de la razón pura, la libertad de la voluntad depende en Kant, del mundo de las “cosas en sí.” En Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, pág. 30.

⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo*, libro II, citado en: Clément Rosset, *Op. Cit.* pág. 30.

privilegio, de un cierto acceso a “la cosa en sí” kantiana, éste no traerá al hombre beneficios, sino desgracias. Su voluntad individual queda reducida a no ser más que una fuerza supeditada a una superior: la Voluntad universal.

Es así que Schopenhauer despoja al hombre de todo el valor antes puesto en la propia fuerza y en la propia determinación, y da lugar el quiebre más significativo con Kant. Una vez afirmado que el ser humano puede conocer intuitivamente “la cosa en sí” kantiana, el vuelco fundamental constituye que la razón del hombre queda subordinada a las fuerzas de la voluntad, y por ende, existirá una violenta primacía de las funciones afectivas por sobre las intelectivas. La ruptura con la tradición filosófica es la de colocar a lo irracional, allí donde antes se buscaba construir un trono elevado para la inteligencia.

De este modo, el mundo resulta ineludiblemente inexplicable para la razón, pues ésta siempre estará sometida bajo la Voluntad. Si ya antes, la comprensión del hombre se había expuesto como algo sumamente limitado que carecía de capacidad suficiente para explicarse el mundo en su totalidad, la limitación aquí aumenta a pasos agigantados.

La trágica situación del ser humano no sólo se trata de una razón debilitada para explicarse lo que sucede ante sus ojos, movido por la fuerza que gobierna el mundo, sino que aquella fuerza, tampoco se explica a sí misma. Para Schopenhauer la Voluntad es un impulso ciego, sin causa, sin fin, sin necesidad, sin libertad, sin devenir. ¿Cómo puede hallar entonces el hombre alguna finalidad en su existencia?

Antes de proponer alguna respuesta, Schopenhauer se ocupa en argumentar la ausencia de finalidad en la vida del hombre, como reflejo de la misma ausencia de finalidad en la Voluntad.

Es así como el conocido pesimismo⁶ schopenhaueriano encuentra innumerables fundamentos para describir a un ser humano en el que la desgracia

⁶Es necesario recalcar que el pesimismo en Schopenhauer, si bien puede diferenciarse del irracionalismo que propone, debemos precisar que el primero deriva del segundo, y que no se trata de un desprecio por la humanidad en sí mismo, como muchas veces se ha valorado erróneamente en su filosofía.

se cuele por todos los rincones de su vida. De este modo, aparece como hilo silencioso por debajo de toda su filosofía los versos de Calderón de la Barca al que él mismo alude:

“¡Ay, mísero de mí, y ay, infelice!
Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué delito cometí
contra vosotros, naciendo;
aunque, si nací, ya entiendo
qué delito he cometido:
bastante causa he tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor,
del hombre es haber nacido”.⁷

Si bien Schopenhauer muestra al hombre como si ya no tuviese salida, y estuviese, desde siempre condenado ineludiblemente a la desgracia, su filosofía pretende ser desmitificadora de una inteligencia humana capaz de abarcar el mundo completamente, mostrando, por el contrario su más profunda fragilidad ante él.

Dicha desmitificación en la que se pretende develar la tragedia de una existencia carente de finalidad tiene su punto de partida en el asombro: “Tener espíritu filosófico es ser capaz de asombrarse de los acontecimientos habituales y de las cosas cotidianas, de plantearse como tema de estudio lo más general y lo más ordinario”⁸, agrega Schopenhauer como una valoración más del asombro, que desde la antigüedad se ha considerado el sentimiento filosófico por excelencia, y que permanece vigente en el pensamiento contemporáneo, dentro del que podemos evocar por ejemplo las palabras de Heidegger: “El asombro no es solamente aquello que nos impulsa hacia la filosofía, no se encuentra

⁷ Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Ed. Mesetas, Madrid, 2006, págs. 16-17.

⁸ Arthur Schopenhauer, *Op. Cit.*, pág. 56.

simplemente al comienzo de la filosofía, sino que el asombro sostiene y domina a la filosofía”⁹.

Sin embargo el asombro schopenhaueriano tiene una connotación particular: viene dado por la sorpresa de vivir una vida en la que todo pareciera indicar que no debiese vivirse. Si bien, versa sobre lo habitual y cotidiano, su origen está dado por la ausencia de sentido en aquello habitual y cotidiano. Su asombro se enfoca en el concepto de causalidad; una de las principales fuentes de la angustia.

La causalidad, para Schopenhauer, es un principio que se manifiesta en el ámbito de las representaciones, es decir el de los fenómenos, pero no contribuye en nada a la comprensión del mundo, pues carece de necesidad. Para justificar el curso de los sucesos tenemos la tendencia, de darles una explicación causal, pero según Schopenhauer, ésta es válida solo para las representaciones: explica la relación entre los fenómenos, el orden según el cual se van modificando, pero no la esencia de ellos. La fuerza que los mueve se mantiene como un secreto.

“La idea de la causalidad es un espejismo que promete sin cesar más de lo que aporta en realidad. Es un juego de espejos que remite de apariencia en apariencia, en el que el hombre moderno se ha dejado atrapar”¹⁰.

Escribe Rosset para mostrar la desilusión schopenhaueriana ante una causalidad vacía, detrás de la cual no hallamos una necesidad que la sustente. El resultado es entonces que los movimientos del mundo obedecen a una sinrazón, pues el motor de todos ellos es una fuerza sin razón, sin causa, sin necesidad: la Voluntad. La tragedia del hombre puede leerse como una evidente derivación de esta ausencia de necesidad. ¿Cómo dar coherencia a un mundo cuya fuerza vital se opone a cualquier ordenamiento?

⁹ Martín Heidegger citado en: Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004, pág. 354

¹⁰ Clément Rosset, *Op. Cit.*, pág. 64.

Schopenhauer condena la existencia del hombre a un azar irremediable. Porque nada posee una verdadera necesidad de ser, todo responde a los motivos antojadizos y azarosos de la Voluntad. La necesidad no está en nuestras manos, y por lo tanto tampoco la causalidad, pero la mayor tragedia es que ambas escapen también de las manos de la Voluntad.

“No hay interpretación filosófica capaz de colmar el vacío original dejado por la desaparición de la categoría de necesidad. El progreso de las ciencias, el progreso en general de las “luces” heredadas del siglo precedente, sólo han conseguido hacer más sensibles su ausencia secreta”¹¹,

Volviendo a recurrir a Rosset para enunciar el vacío en el que queda el hombre varado en la filosofía de Schopenhauer. De la causalidad sin necesidad deriva una finalidad sin fin. Es decir, que habitamos un mundo que en apariencia se organiza con vistas a un fin, pero éste no existe. El hombre se esfuerza por conseguir sus metas y objetivos, pero ellos son ilusorios, son trampas de la Voluntad que hacen creernos perseguir algo cuando en realidad no perseguimos nada. Se trata solamente de una Voluntad ciega que los ha puesto allí sin finalidad alguna, del mismo modo en el que veíamos antes una causalidad sin necesidad.

Es en este punto que aparece la angustiante ilusión del deseo. Por un lado la amargura primera es la de la insatisfacción inherente a éste. El objetivo nunca podrá ser alcanzado en su totalidad y se diluirá apenas conseguido. El goce que puede proporcionarnos es sumamente efímero, pues inmediatamente se crea en nosotros un deseo nuevo, haciendo del primero un objetivo ilusorio y pasajero. Pero más profunda que la simple insatisfacción de un objetivo ilusorio, es la ilusión del mismo desear. Schopenhauer no busca solo revelarnos la imposibilidad del cumplimiento de los fines, o el cumplimiento tan solo imperfecto de ellos, sino algo anterior: el error en los fines mismos. Aunque necesariamente también, podamos afirmar, que de la incapacidad de concebir el fin, derivará su obtención tan defectuosa.

¹¹ Clément Rosset, *Op. Cit.*, pag 66.

Schopenhauer compara constantemente su pensamiento con el teatro, como si el hombre fuese un actor que interpretase un papel, pero no lo viviera realmente. Como si tuviese una noción de la vida, sin poder acceder a ella. El hombre sería como un actor encadenado al escenario por una fuerza superior, que solo podrá abandonar el teatro con la muerte.

Lo trágico, sin embargo, no es el estar supeditado a una fuerza suprema, sino la ausencia de finalidad en dicha fuerza, y en ese sentido, tal vez sea más preciso hablar de un actor que carece de espectadores, de un teatro hacia el vacío. Schopenhauer advierte que la vida del hombre no proporcionaría el dolor que proporciona si al menos pudiese acceder a ella, si al menos las tendencias del hombre fuesen reales y no hacia el vacío, y no, por continuar con la analogía, hacia un teatro sin público. Es preciso además, recalcar la imposibilidad de un actor que tampoco puede ser espectador de sí mismo, pues la fuerza de la Voluntad, individualizada en cada ser humano en particular, tampoco permite salirse de ella, pues recordemos que el intelecto quedará bajo el yugo de una Voluntad ciega, a la que el hombre difícilmente puede hacer frente.

Este impulso azaroso y ciego que mueve todas las cosas, termina por negar al hombre la posibilidad de libertad. Atados a la Voluntad, la determinación sobre los propios actos se desvanece; el autor de todos ellos no es el hombre, sino aquella fuerza superior. Pero, repitiéndose la fórmula antes mencionada, el problema no sea tal vez la ausencia de una determinación propia, sino la apariencia ilusoria de ella.

Volviendo a la imagen del teatro, Schopenhauer ya no habla aquí del hombre como actor, sino que peor aún, como muñeco de títere, cuyos hilos mueve la Voluntad con tal habilidad, que hace olvidar a los espectadores que se trata tan solo de un muñeco, pues sus gestos imitan impecablemente la vida. El arte del titiritero consiste precisamente en ocultar que se trata de un títere, en dar la ilusión de que éste se mueve por sí solo, como la Voluntad nos hace creer que tenemos libertad de acción cuando es ella quien maneja nuestros hilos a su antojo.

Las consideraciones de una necesidad sin causa, de ordenamiento sin finalidad y una libertad solo ilusoria, conducen a Schopenhauer a concluir que también el progreso del tiempo es ilusorio. Si la causalidad es un principio válido para las apariencias, la temporalidad lo será del mismo modo. Una Voluntad

indescifrable incluso para sí misma, que no se rige por ningún principio, tampoco podría regirse por la temporalidad. De este modo, los sucesos del mundo vuelven una y otra vez a suceder. La idea de un tiempo que avanza es también una ilusión. La historia es historia de una repetición constante, que se modifica en apariencia, es decir, en el ámbito de las representaciones, pero en el fondo hay una unidad: todo forma parte de lo mismo, y no hay antes ni después.

Ante un tiempo atrofiado, que en vez de traernos el futuro, nos trae el pasado, Schopenhauer destaca la necesidad humana de la ilusión del devenir, pues ¿cómo podría sino, soportar el hombre una repetición interminable de la vida y de la historia de la humanidad en general?

Esta situación de inmovilidad, no puede sino suscitar una angustia existencial en la que se nos devela que nos hemos quedado en el mismo lugar cuando creíamos avanzar. Pero este aspecto que parece trágico deja verse a la vez, como una tragedia solo aparente, pues al desaparecer el progreso y la finalidad, recordemos que desaparece también la muerte y su sentido de infortunio.

Si decíamos que el tiempo se ha detenido, la muerte necesariamente también se suspende, y la desgracia no está ya traída por la muerte, sino que por la ausencia de ella. El problema se vuelve entonces el de una muerte que no consigue matar, que no constituye una verdadera modificación en el mundo. La Voluntad se pone por sobre la muerte como una fuerza inquebrantable, haciendo que los sucesos se repitan interminablemente. ¿Si en la inmovilidad, no hay lugar para la muerte, puede darse entonces espacio para la vida?

El asombro que antes mencionábamos en Schopenhauer versa, no sólo sobre la falta de sentido en el mundo, sino que también, y principalmente, por el sufrimiento que éste proporciona al hombre. La existencia no sólo carece de necesidad, de causa, de libertad, de devenir, sino que además ella se presenta para el hombre de forma ineludiblemente dolorosa. Es en este punto donde la reflexión filosófica toma más fuerza:

“El conocimiento de las cosas relativas a la muerte y la consideración del dolor y la miseria de la vida son los que dan el impulso más fuerte al pensamiento filosófico y a la explicación metafísica del

mundo. Si nuestra vida fuera infinita y careciera de dolor, probablemente nadie llegaría a preguntarse por qué existe el mundo, y por qué tiene justo tal naturaleza e particular”¹².

Los aspectos mencionados, que caracterizan al irracionalismo en Schopenhauer, si bien pareciesen entregar como única posibilidad la conclusión de un fuerte pesimismo, el cual ha sido considerado una de las principales características de su filosofía, éste no es la alternativa única. Muchas veces, cuando la tragedia sobrepasa sus propios límites se vuelve cómico, o también, podríamos hablar de una tragedia tan poderosa, que el hombre debe necesariamente inventar algo para sobrevivir a ella. Y es aquí donde aparece la risa como una fuerza sin la cual la vida nos sería insoportable.

III. Risa e incongruencia

Recordemos las palabras de Nietzsche en su libro *Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum*, diciendo que “el hombre sufre tan terriblemente en el mundo que se ha visto obligado a inventar la risa”. La filosofía de Schopenhauer puede leerse como el intento de mostrar el mundo en su aspecto más terrible, es decir, develar su ausencia de sentido como reflejo de aquella fuerza desbocada que es la Voluntad. Pero ante esta condición desgraciada, el hombre se ve forzado a inventar algo que le devuelva ese sentido a su existencia, aún cuando todo pareciera indicar que éste, se ha perdido irremediamente, del mismo modo en que la razón ha perdido su fuerza. Es por ello, que el sentido que el hombre puede encontrar en la filosofía schopenhaueriana escapará también del ámbito racional.

En este punto la debilidad del ámbito intelectual, que hasta aquí hemos presentado, entrega más posibilidades que solo la de impotencia y angustia para el ser humano. En el parágrafo trece de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer expone una breve teoría de la risa que dice bastar para explicar

¹² Arthur Schopenhauer, *Mundo*, citado en: Clément Rosset, *Op. Cit.*, pág. 67

toda la naturaleza de aquello risible. Esta teoría resulta importante porque muestra la risa como aquellas acciones humanas desprovistas completamente de la razón y la reflexión.

Si a lo largo de su obra, el pensamiento schopenhaueriano se ocupa en evidenciar el debilitamiento del pensar ante los impulsos no racionales, podemos inferir que la risa, al ser una de las máximas expresiones en las que se suspende la razón, es la que manifiesta más fuertemente un carácter propiamente humano y que encarna todo el pensamiento schopenhaueriano de una existencia caracterizada por la imposibilidad de explicar el mundo.

De este modo, el pensador alemán, explica la risa como una interrupción de la razón, como un quiebre entre los conceptos y la realidad:

“La risa proviene siempre y depende tan sólo de que observamos súbitamente la disparidad entre un concepto y el objeto real que relacionamos con él en nuestro pensamiento, de cualquier manera que sea. La misma risa no es más que la expresión de semejante disparidad. Éste se manifiesta muchas veces cuando atribuimos a varios objetos reales, concebidos por el pensamiento en un solo concepto, la identidad de éste, y en seguida nos sorprende su divergencia total en todo lo restante, haciéndonos comprender que el concepto no se aplicaba a aquellas cosas.”¹³

De este modo la risa que presenta Schopenhauer nace de una incongruencia entre el pensamiento y la realidad, pero ahondando en dicha incongruencia, es posible afirmar que ésta atraviesa toda su filosofía, pues como ya hemos analizado antes, el hombre cree perseguir una finalidad, cuando ésta es ilusoria, cree que hay una causa, cuando detrás de ella no se esconde ninguna finalidad, cree que presencia acontecimientos nuevos, cuando en realidad se trata de un pasado que vuelve a suceder.

Esta dualidad de lo que parece ser y lo que es, nos parece que es la misma incongruencia presentada en la teoría de la risa, donde el pensamiento cree

¹³ Arthur Schopenhauer, *Op. Cit.*, pág. 70.

afirmarse de algo que después, al mirar hacia la realidad se destruye, es decir, se percata que aquello que parecía ser, no es.

El mundo que parece estar organizado en vistas a un fin, puede leerse como la pretensión de una razón humana que intenta ordenar la realidad. La filosofía de Schopenhauer revela el infructuoso resultado de este intento, es decir la imperante fuerza de la Voluntad, imposible de ser ordenada, que condena al hombre a la incompreensión, a la imposibilidad de un ordenamiento real y a la simulación de éste último.

La teoría de la risa deja interpretarse como una respuesta instintiva ante dicha incompreensión, ante dicha imposibilidad de un orden racional. Ella es la respuesta a la incongruencia. Es el impulso ante una razón que se quiebra, que había intentado ordenar el mundo, pero súbitamente descubre que estos intentos fueron en vano. De allí, el ambiguo y peligroso límite que separa la risa y la tragedia.

Nadie podría negar la amargura de destinar todos los esfuerzos hacia algo, y percatarse después de la esterilidad de esos esfuerzos. Pero estos intentos en vano también dejan una puerta entreabierto para la risa, como la posibilidad de no decaerse ante aquella inutilidad del intento. La risa resulta aquí ser el impulso revitalizador, que ante dicha infructuosidad, da al hombre la fuerza necesaria para asumirse como parte de la Voluntad.

Ésta surge de un quiebre en la razón y de alguna manera toda la filosofía en Schopenhauer consiste en develar el debilitamiento de la razón. Esto nos conduce a pensar que el pesimismo no excluye en absoluto la posibilidad de la risa, sino que por el contrario va de la mano. Para Schopenhauer también, en el punto ya extremo, la existencia del hombre no se reducía a lo trágico, sino que se trataba de una existencia tragi-cómica. Esta filosofía que muestra el absurdo, se vuelve la causa de un humor vital e intrínseco al sinsentido del mundo. La analogía con el teatro aquí toma aún más fuerza, pues podemos hablar de un hombre cuyos movimientos dan la apariencia de sentido, sin tenerlo en realidad, y esto solo nos puede conducir a la imagen de movimientos absurdos hacia el vacío. ¿Cómo no ver, en este contexto, al hombre como un ser ridículo que se

empeña en una misión sin sentido? ¿No son acaso estos los fundamentos sobre los que más tarde se basará el teatro del absurdo?

Recordemos los personajes de Beckett en *En Attendant Godot*¹⁴ cuyo debilitamiento de la razón es tal, que ni si quiera saben bien quién es Godot, ni por qué lo esperan, ni dónde deben esperarlo, a pesar de que la obra entera no se trate más que de dicha espera. La situación trágica de estos personajes, no puede sino causar risa a los espectadores, pues el decaimiento racional ya ha llegado a tal punto que hace ver al hombre como un ser ridículo, que intenta un objetivo que es evidentemente ilusorio. Se muestra a un ser humano sometido completamente a las fuerzas ciegas de la Voluntad, bajo las cuales al hombre no le queda sino seguir viviendo, seguir esperando en el caso de los personajes de Beckett. Pero se trata de un seguir viviendo, que asumiendo su desgracia, asumiendo su subordinación a la Voluntad, ya la ha superado, y por lo tanto, abre un espacio para el nacimiento de la risa.

Podemos concluir de esto, que el pesimismo no debe pensarse únicamente como una visión que desprecia la existencia humana, sino por el contrario, que pretende desmitificarla de todo aquello que impida verla tal cual es. De este modo puede verse el pesimismo como una poderosa fuente de conocimiento, que después de mostrar al hombre la fatal cara de la realidad sin máscaras, ni velos, ni decoración alguna, le da la fuerza vital para asimilar aquella realidad, y por lo tanto poder resistirla, poder pararse en ella firmemente, y poder, poder por ende reírse. El humor se presenta entonces como fuerza regeneradora y vital que nace una vez que el pesimismo ya ha mostrado la realidad con toda su crudeza.

El pesimismo es por lo tanto el único que puede dar lugar a un humor verdadero y profundo, pues si no, se trataría solamente de la risa de la hiena que trajo la primavera a Rimbaud. La risa que aquí hemos pretendido mostrar no es evasión de la realidad, sino por el contrario, afirmación de ella.

¹⁴ Samuel Beckett, *Esperando a Godot*, traducción Genaro Talens, Ed. Tusquets, México D.F, 2006.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004

BECKETT, Samuel, *Esperando a Godot*, traducción Genaro Talens, Ed. Tusquets, México D.F, 2006.

BECKETT, Samuel, *Mirlitonades, Obra poética completa*, traducción de Genaro Talens, Ed. Hiperión, Madrid, 2007

BERGER, Peter, *Risa redentora, la dimensión cómica de la experiencia humana*, Ed. Kairós, Barcelona, 1999

BERGSON, Henri, *La risa*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2009

CALDERON DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, Ed. Mesetas, Madrid, 2006

ROSSET, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como Voluntad y Representación*, Ed. Mesetas, Madrid, 2001

El egoísmo en la filosofía de la moral y la teoría de la justicia de David Hume

Karen Alejandra Juárez Malvárez
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen

¿Cuál es la naturaleza humana? Esta cuestión ha estado presente en la filosofía desde su comienzo, y la respuesta ha variado a través del tiempo. Esta misma cuestión puede ser encontrada en las obras de David Hume, quien fue influenciado a su vez por filósofos como Hobbes y Hutcheson, el primero identificando al egoísmo como respuesta, y el segundo argumentando que el hombre es por naturaleza un ser benevolente. Este artículo intentará mostrar la visión de Hume, presente en su teoría de la justicia y su filosofía moral.

Palabras-clave: *David Hume, Egoísmo, Benevolencia, Sentimiento moral, Naturaleza humana.*

Abstract

What is human nature? This question has been present in philosophy from its beginning and the answers have varied over time. This same question can be found in David Hume's work, which is influenced by philosophers like Hobbes and Hutcheson. The former identifies self-interest as an answer and the latter argues that man is by nature a benevolent being. This paper will attempt to show Hume's vision of this problem, present in his theory of justice and moral philosophy.

Keywords: *David Hume, Benevolence, Self-interest, Moral sentiment, Human nature.*

Introducción

La teoría de la moral y de la justicia en David Hume obedece a una serie de cuestiones sobre la naturaleza humana, no podría ser de otro modo considerando la pertenencia de Hume a la corriente empirista y la clara influencia de dos filósofos anteriores con los que parece discutir en las obras en las que desarrolla su teoría de la moral y filosofía política. Thomas Hobbes y Francis Hutcheson marcaron el debate que Hume sostiene en *A Treatise of Human Nature*, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* y *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, respecto al papel del egoísmo en la naturaleza humana y, con ello, en actividades humanas como lo son la moral y la política, en el sentido del establecimiento de las sociedades y las instituciones de la justicia.

Para Hume existe una diferencia entre la moral y la justicia. No pueden ser reducibles la una a la otra, no sólo porque hay acciones que pueden ser vistas como inmorales y al mismo tiempo ser justas¹, o parecer morales aun cuando no sean justas²; sino porque sus orígenes son distintos y así mismo su manera de desempeñarse también lo es.

Propongo que a continuación veamos primero la concepción humeana de la moral y cómo la esta es afectada por el egoísmo. Después, en un siguiente punto, la cuestión sobre la justicia y, del mismo modo, el modo en que el egoísmo la influencia.

I. El egoísmo en la filosofía moral de David Hume.

En Hume podemos encontrar presente el debate sobre el fundamento de la moral, entrando a la discusión entre el realismo moral (Samuel Clarke) y el sentimentalismo moral (Francis Hutcheson), al mismo tiempo estableciendo su

¹ Como sería el caso de un cobrador que ejerce su derecho a recuperar el dinero que originalmente le pertenecía y que prestó a una persona, incluso cuando tal persona no posea el dinero para pagar y termine en prisión por dicha razón.

² Imaginemos un escenario en el que una población decida hacer pagar a un ladrón por sus fechorías sin intervención del estado. Podría pensarse que es moralmente aceptable, pero no sería justo en tanto que el organismo ocupado de la justicia no fue involucrado.

distinción entre hechos y valores, y su propuesta sobre la explicación o el fundamento de la moral, que se centra en lo que llama el ‘sentimiento moral’.

Para llegar al papel del egoísmo en la filosofía moral de Hume, antes tendremos que comentar el debate entre Clarke y Hutcheson, para finalmente dar paso a la explicación de Hume, lo que haremos a continuación:

El realismo moral era una posición que se identificaba con la corriente del racionalismo y que argumentaba que el fundamente de la moral era la razón. Según Clarke el bien y el mal son un tipo de ajuste o desajuste al seguimiento de relaciones que tienen un origen divino y que por tanto son relaciones eternas, necesarias y verdaderas que tienen como fin el acercamiento al mejor de los mundos posibles y que provienen directamente de dios como una muestra de su bondad³. En esas relaciones se incluyen una serie de lineamientos morales para la humanidad que deben seguir. La condición de igualdad entre los hombres (al ser todos hijos de dios) entonces provocaría que la humanidad quisiera imponerse a sí misma el deber moral de obedecer los lineamientos del creador de todos, y al mismo tiempo, en relación de inferioridad con su creador, se obligaría a sí mismo no sólo a seguir los lineamientos que este ha creado, sino también a ser benevolente con el resto de sus congéneres.

La pregunta que puede seguir es ¿Dónde queda el papel de la razón? La razón entra en esta teoría en dos niveles, el primero en que la razón sería la facultad que nos permite conocer nuestra relación con dios y también con la del resto de los seres humanos, permitiéndonos además aprehender las leyes que dios ha diseñado, las cuales son máximas universales de tipo moral que vendrían a nosotros a partir de una reflexión razonada sobre las relaciones antes mencionadas y el papel que tenemos en el diseño del que somos parte, del que provenimos y en el que estamos. El segundo nivel correspondería a la razón como motivadora de la voluntad que nos hace actuar de acuerdo a las acciones que consideramos moralmente correctas, contra lo que dictan las pasiones si estas quieren motivar alguna acción inmoral.

En cuanto a la filosofía moral de Francis Hutcheson, esta era más cercana a la postura empirista sobre el fundamento de la moral. Contrario a la posición de Clarke, para Hutcheson el fundamento de la moralidad no proviene

³ CLARKE, Samuel, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation*, (Christian Classics Ethereal Library, USA, 1823), pp. 184-187.

de la razón, sino de las afecciones⁴ que además poseen una tendencia a ser benevolentes⁵ no sólo con personas con las que se comparte un lazo íntimo de familiaridad (amigos o familiares), sino también con personas con las que no se tiene ninguna relación de ese tipo, incluso aquellos con los que nunca se ha tenido o tendrá contacto. El problema que surge con esta afirmación es que necesita justificar el hecho de que afecciones (como el amor, la bondad, la compasión o la empatía) positivas sean además responsables de la virtud de las acciones que causan. La solución es que la facultad de reconocer este doble papel viene de cinco sentidos: El sentido externo e interno, el público, el moral y el del honor.

El sentido externo sería el que se encarga de la percepción de los objetos exteriores y las sensaciones que provocan, el sentido interno se dedica a percibir las sensaciones y asociarlas con percepciones agradables o no, como la belleza o el orden; el sentido público que nos permite tener una especie de acceso a los sentimientos de los demás en el sentido de que podríamos observarlos e identificarlos; el sentido moral, parecido al sentido público en que también permite la capacidad para reflexionar (eso sí, en un sentido más profundo) no sólo sobre las sensaciones de los otros, sino también sobre la sensibilidad en el carácter de otro en específico, de modo que sería una capacidad empática en la que podríamos juzgar el carácter altruista que varía entre las personas. Finalmente, el sentido del honor corresponde a la capacidad de vernos a nosotros mismos en los demás. Entre el sentido moral y el del honor se construye el juicio que nos permite evaluar moralmente no sólo las acciones propias, sino también las de los demás.

Tanto en Hutcheson como el Clarke podemos encontrar una visión amable de la naturaleza humana, contraria a la que tiene, por ejemplo, Hobbes cuando afirma “Homo homini lupus”, exaltando al ser humano como un ser que únicamente ve por su bienestar, es decir, que es naturalmente egoísta. Hume no acepta ninguna de las posturas antes mencionadas, sino que considera que el fundamento de la moral requiere, sí, de una parte de la razón, o mejor dicho, de una facultad de ella que sería la imaginación, que iría junto con el sentimiento moral para darle un carácter esencialmente objetivo a nuestros juicios morales.

⁴ Lo que en terminología de Hume serían las pasiones.

⁵ HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, (Liberty Fund, USA, 1742), tratado I, sección I.

Sin la imaginación, no habría modo de lograr la abstracción entre nuestra perspectiva para evaluar los juicios de otros en cuanto a acciones de medios-fines o de tipo causal. El sentimiento moral, que es el fundamento de la valoración moral, pues provoca la valoración de las acciones de los otros con independencia a nuestros intereses particulares, pero que refleja la aprobación o desaprobación del carácter de otras personas.

El egoísmo en la teoría moral de Hume se ve presente en cuanto a que incluso como una actitud natural al ser humano, puede ser juzgado como un vicio. Es indeseable para los sentimientos morales y se bloquea su intervención al intentar darle una cualidad objetiva a la evaluación de juicios.

Sin embargo, no es para Hume una sorpresa el ver que el egoísmo parece ser de utilidad cuando se trata de una razón para respetar contratos que, de no ser respetados, serían considerados inmorales. Por ejemplo el cumplimiento de las promesas, pues el egoísmo dejaría al evaluador de su propia acción ver que le conviene cumplir su promesa para que, si en el futuro tuviese que dar su palabra para otra cuestión, esta fuese valiosa. En este sentido sería más poderoso el argumento de mantener una promesa y cumplirla por egoísmo, que en el caso de mantenerla por honor.

II. El egoísmo en la teoría de la justicia de David Hume.

Una de las preocupaciones que abordó Hume dentro de su teoría fue la que surgió de la pregunta del origen de la institución de la justicia. Sigue, en un primer momento, la propuesta que Thomas Hobbes presentó en el *Leviatán*, donde, como se mencionó antes, consideraba que “el hombre es el lobo del hombre” y que durante el estado de naturaleza veía únicamente por su propio bien, entrando en constantes estados de guerra que mantenían al hombre temeroso de tener una muerte violenta. Ese miedo fue el que impulsó que se creara un contrato en el que los hombres renunciaban a sus derechos y se los entregaban a un monarca cuyo deber fuera brindar seguridad al mantener limitada la extensión del deseo de poder y el egoísmo de los otros.

Hume consideró también al egoísmo como una parte fundamental de lo que motiva al ser humano a crear instituciones de justicia. Este carácter artificial de la justicia choca con la concepción racionalista, por ejemplo la de Kant. Hume considero que no existirían instituciones de justicia si no fuese por ciertas pasiones del ser humano, no sólo por su egoísmo, sino también por su

parcialidad y su falta de disposición a mostrarse empático o benevolente con quienes no están directamente relacionados con él. Del mismo modo, no existiría la institución de la justicia si existieran suficientes recursos para satisfacer el deseo de todos. Por tanto, el origen de la justicia se debe a pasiones que afectan la convivencia humana y por la carencia de recursos, pero no sólo eso, la institución de la justicia también existe porque proporciona una serie de ventajas que la hacen indispensable para la sociedad, al hacerlas más fuertes bajo su protección.

La institución de la justicia entonces establece un equilibrio artificial que sirve para limitar las pasiones que hacen difícil la convivencia humana, como el egoísmo ilimitado a cambio de ofrecer las ventajas propias de la cooperación⁶

Para Hume es claro, sin embargo, que eso no es suficiente para contener el egoísmo de los seres humanos, y que de hecho ninguna pasión es capaz de contenerlo excepto por ella misma⁷ Están dentro del mismo interés egoísta el controlar el egoísmo propio y de los demás para no ver perdido lo que se tiene, además de la posibilidad de redirigir a fines más positivos el egoísmo, como el ejemplo que da Pinto sobre un banquero avaro que puede invertir dinero en una pequeña empresa para obtener a su vez más dinero, pero al mismo tiempo dando trabajo a más personas como consecuencia.⁸

La teoría de la justicia Humeana está centrada en la propiedad privada, es decir que fundamentalmente es de tipo distributiva. La razón de esto puede rastrearse hasta su teoría de la acción, pues él considera que las acciones humanas están motivadas por pasiones, creencias, necesidades, deseos, metas, etc. La satisfacción de todo lo dicho lo encontramos en el mundo, pero, como se decía antes, los recursos de este son insuficientes para satisfacer a todos. La propiedad privada entonces tiene el papel de la satisfacción de uno de los sentimientos anteriormente dichos, y como tal es importante para el ser humano que esta sea respetada, nuevamente, resulta prudente el tener un institución que regule el egoísmo de los otros que podrían arrebatar las propiedades privadas de otros, incluso cuando se tenga que controlar el egoísmo propio. Es de interés

⁶ MOTA PINTO, Silvio, *El proyecto filosófico de David Hume*, (Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2012), p. 351.

⁷ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (Trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988), libro tercero, parte segunda, sección II, pp. 661-662.

⁸ PINTO, Silvio, Op. Cit. (6) p. 353

común el cooperar unos con otros para el surgimiento de la institución de la justicia.

Hume, sin embargo, no sigue totalmente a Hobbes, pues para él hay un paso que, aunque paulatino, debe darse entre la motivación egoísta hacia una motivación de tipo moral que incluya otro tipo de pasiones que sean altruistas.

¿Cómo se da ese tránsito? Luego del establecimiento de la institución de la justicia, no es suficiente la motivación egoísta que provoca un interés cooperativo entre todos, porque este interés va perdiendo fuerza conforme la población va siendo mayor, pues la posibilidad de ser afectado por no respetar las leyes impuestas por la institución de la justicia disminuyen al mismo tiempo en que la posibilidad de que las acciones de otros nos afecten directamente también decrece. ¿Por qué se mantiene la institución de la justicia si esto sucede cuando la sociedad aumenta en número? La respuesta es porque se pasa a una motivación de tipo reflexiva en el que el evaluador moral sintiera *simpatía* por la situación de otro individuo que se ve afectado por una situación que a él no le afecta y que incluso no está siquiera cerca de su persona. La evaluación moral de instancias de justicia motivaría al evaluador a no renunciar a este interés cooperativo, alentando a reforzarlo, como menciona el autor a continuación:

De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del establecimiento de la justicia, pero la simpatía por el interés público es la fuente de la aprobación moral que acompaña a esta virtud.⁹

La injusticia, incluso cuando alejada de nosotros, nos seguiría provocando rechazo porque consideramos que es, no solamente moralmente incorrecta (en la mayoría de los casos, y si el sistema de justicia es el adecuado), sino desagradable porque creemos que altera el orden social y en tanto, es nociva para la sociedad y además sentimos empatía por aquellos que la sufren.

La moral afecta a la justicia cuando la convierte en una virtud. La virtud en la justicia es que a aplicación de esta promueven el bienestar de los ciudadanos y limita el egoísmo desenfrenado del ser humano.

Conclusiones.

⁹ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (Trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988), libro tercero, parte segunda, sección II, p. 671.

Hay una extensa discusión entre lo que Hume realmente pensó respecto al fundamento de la moral y el origen de la justicia, del mismo modo sobre lo que consideraba la verdadera naturaleza del ser humano. Existen lectores y críticos suyos que apuntan a que Hume tenía una visión más similar a la de Hobbes, y quien considera que aunque influenciado por otros filósofos, Hume mantuvo una postura intermedia entre los extremos que las tradiciones de su época, el racionalismo y el empirismo, proponían.

Es esta última posición la que se propone en este trabajo, en el que se intentó también demostrar el papel importante que el egoísmo tiene tanto en la teoría de la justicia y la filosofía moral que propone Hume.

Si existe realmente una naturaleza humana, eso está aún por averiguarse o al menos argumentarse, pero la postura de Hume, considero, parece realista en el sentido en que el ser humano no es un blanco y negro, no es, al menos generalmente, un ser de opuestos, no puede serlo si se le considera un ser de posibilidades.

El egoísmo, así mismo, incluso si considerado un vicio, tiene una dimensión positiva, contraria a la que se le da en otras teorías e incluso en otras doctrinas de tipo religioso. Es por eso interesante ver propuestas como la de Hume, que muestran un ángulo diferente y que permite apartarse no sólo de un optimismo descabellado, sino también de un pesimismo exagerado.

Bibliografía

BOUCHER, David; KELLY, Paul (Eds.), *Social Justice: From Hume to Walzer*, (Routledge, EUA, 1998)

CLARKE, Samuel, *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of Christian Revelation*, (Christian Classics Ethereal Library, USA, 1823)

HARDIN, Russell, *David Hume: Moral & Political Theorist*, (Oxford University Press, Reino Unido, 2007)

HOBBS, Thomas, *Leviatan*, (Trad. Manuel Sánchez Sarto, Fondo de Cultura Económica, México, 1940)

HUME, David, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, (Oxford University Press, EUA, 1975)

HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral*, (Trad. Manuel Fuentes Benot, Aguilar, Argentina, 1968)

HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana*, (Trad. Félix Duque, Tecnos, Madrid, 1988)

HUTCHESON, Francis, *An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, (Liberty Fund, USA, 1742)

MOTA PINTO, Silvio, *El proyecto filosófico de David Hume*, (Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2012), pp. 217-399

Un Dios que sale a acogerse: Dios en Hegel como concepto, como unidad desgarrada de sí.

Cristóbal Montalva
Universidad de Chile

Resumen

En el presente texto se intenta abordar el concepto hegeliano de Dios. En la lógica del pensamiento hegeliano decir “concepto de” se diferencia en extremo de lo que podría entenderse desde la lógica de nuestro sentido común. Por ello primero se expondrá la noción hegeliana de concepto y posteriormente se destacarán las determinaciones de sustancia viviente, de negatividad y de unidad de ser y concepto como rasgos, como caracteres del concepto de Dios.

Palabras claves: metafísica moderna, Dios, Hegel, negatividad, sustancia viviente

Abstract

In the present text will attempt to address the Hegelian concept of God. In the logic of Hegelian thought to say "concept of" is totally different of what could be understood from the logic of common sense. So first will outline the Hegelian notion of concept and then remark the determinations of living substance, of negativity and of unity of being and concept as features, as characters, of the concept of God.

Keywords: modern metaphysics, God, Hegel, negativity, living substance

I. Forma del concepto de Dios.

Para Hegel es plausible el conocimiento de Dios, y su contenido, que debe ser tan sólo aprehendido y puesto bajo la forma de la necesidad en filosofía, nos es entregado ya por la experiencia religiosa. Parecería entonces que ya que se trata de hacernos de un concepto de Dios, la cuestión sería hacernos del conjunto de predicados, de determinaciones, que la misma *cosa* exhibe como sus propias determinaciones. Hacernos del concepto de Dios, entonces, no diferiría del hacernos de una representación de un objeto sensible, salvo por la proveniencia del material: del primero nos informa nuestra experiencia interior, somos autoconscientes de él, sabemos que ha llegado a ser en nuestra actividad religiosa, que es un movimiento que debe ser captado en su determinarse; mientras que del segundo, sólo somos concientes, sólo estamos en una relación en que lo recibimos como dado, como estático, como carente de movimiento interno, ignorando cómo nos ha llegado a ser dado. Pero en Hegel concepto tiene un sentido ontológico, que nombra a realidades concretas. Fuera de tal salvedad ontológica, podría pensarse que para un mismo objeto su concepto en sentido hegeliano y su representación no diferirían en lo absoluto tanto en contenido como en forma. Sin embargo, hay una profunda diferencia entre un contenido bajo la forma de la representación y otro bajo la forma del concepto. Como se expondrá a continuación el sentido ontológico que se reserva para concepto obedece a diferencias estructurales internas de una y otra forma.

Cuando nos esforzamos por hacernos de la representación de un objeto, en tanto su existencia, su realidad, es cosa distinta y separada de sus atributos, entendemos que nuestra ocupación es exhibir un listado de determinaciones que cumpla con la condición de ser suficiente para la caracterización clara y distinta del objeto, pero, por sobre todo, que cumpla con la condición de ser no contradictorio. Hacerse una representación es ser capaz de presentar en el lenguaje a un objeto que me enfrenta, habiéndole restado la existencia. La representación es pues una mera actividad subjetiva, totalmente separada y enfrentada al objeto: no es en la representación el lugar donde los objetos vienen a la realidad, sino tan sólo el lugar en que se los conoce. La existencia de los objetos se jugaría por entero en su propia esfera. Sin embargo, también en esta esfera se entiende que la existencia al objeto le adviene externamente desde una causa eficiente, siempre que cumpla con una única condición interna:

compatibilidad entre los elementos externos entre sí ya existentes. Como el mismo objeto, la forma de la representación es la de la yuxtaposición, y de la no contradictoriedad interna como condición exigida externamente para recibir la existencia. Pero esta no contradictoriedad no interactúa con la yuxtaposición: los predicados siguen siempre siendo igual de externos unos con otros. Por esto, una representación de un objeto no es otra cosa que una yuxtaposición no contradictoria de predicados que no tiene ingerencia alguna en su existencia, sino más bien constituye nuestro conocimiento de tal objeto; conocimiento que a decir verdad, nunca podremos estar seguros que sea claro y distinto: todo criterio para establecer la exhaustividad del listado va a ser siempre externo al objeto. Como en el caso de cualquier objeto, el alcanzar una representación de Dios para la metafísica moderna fue simplemente empezar por encontrar los predicados que le fueran atingentes (¿pero atingentes desde qué criterio?), o en el caso de que atendiéramos a la experiencia religiosa sería captar los atributos que ahí él muestra:

“[...] Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso, etc.; en este caso se ponen en fila varias determinaciones simples y aisladas que permanecen una fuera de la otra sin atender al enlace entre ellas, el cual queda solamente indicado por la mención del sujeto [común a todas esas determinaciones].”¹

La representación es por sobre todo yuxtaposición de predicados externos e indiferentes entre sí que constituyen la posibilidad de un objeto. La forma del concepto es precisamente la inversa: unidad de determinaciones que constituyen la realidad de un objeto. He aquí en su forma la condición ontológica del concepto. El concepto da con la realidad del objeto, no sólo con el mero conocimiento de él. El concepto comienza por concebir a un objeto en su realidad, comienza por la unidad que lo determina y no por determinaciones que le convengan. Al hacerse de un concepto, la misma unidad va a dar el criterio para fijar las determinaciones que le pertenecen. Infinitud no es ilimitación de determinaciones. Infinitud es estrecha unidad:

¹ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (Alianza Editorial, Madrid, 2000), p. 128. Para el texto en alemán de todas las citas se ha consultado: HEGEL, G.W. F., *Werke*, (Berlin. Suhrkamp Verlag, 1976).

“[...] si debemos captar su concepto [el de Dios]*, hay que dar diferentes determinaciones y hay que reducir esta cantidad de determinaciones a un círculo estrecho, de modo que a través de este círculo estrecho de diferentes determinaciones y a través de su unidad el objeto haya sido agotado completamente.”²

Pero esto es sólo un primer acercarse. Concepto es unidad. Pero no se trata de una unidad impuesta a determinaciones externas e indiferentes unas de otras, sino que las determinaciones son sólo perteneciendo en una unidad, fuera de ella carecen de existencia:

“Hemos de añadir aún que una tal unidad de determinaciones -estas constituyen el contenido- no ha de ser tomada como un sujeto al que adviniesen multitud de predicados, los cuales, aun siendo en sí mismos exteriores unos a otros, realizarían su unión únicamente en esta unidad unificante considerada como un tercer término. En realidad, la unidad es esencial a las determinaciones, es decir, que la índole de la unidad es tal que precisamente son las determinaciones mismas las que la constituyen. Y a la inversa, consideradas como tales, estas diversas determinaciones son en sí mismas inseparables unas de otras, son un tránsito hacia las demás; consideradas por sí mismas, carecen de sentido sin las demás, de suerte que, así como ellas constituyen la unidad, esta constituye la sustancia y el alma de las determinaciones. [...] El caso se da aún con más fuerza cuando el objeto de la reflexión [*Philosophieren*] es lo más profundo que hay en el pensamiento, el concepto absoluto, Dios.”³

En el caso de Dios la forma del concepto no sólo va a ser la de la unidad, del mutuo referirse una determinación a la otra, de su inseparabilidad, sino que a ello se le va a agregar el carácter de necesaria unidad internamente diferenciada:

² HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, (Alianza Editorial, Madrid, 1984), I, p. 283. Todas las explicaciones entre corchetes signadas con asterisco son mías.

³ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, (Aguilar, Madrid, 1970), p. 86.

“En este sentido, hay que llevar a su consecución el concepto de concepto especulativo que hemos expuesto. Diremos que, ya que las determinaciones del concepto existen únicamente en la unidad del mismo y, en consecuencia, son inseparables -y, en conformidad con el carácter de nuestro objeto, queremos llamarlo concepto de Dios-, cada una de las determinaciones, en tanto que tomada por sí misma y distinguida de las demás, no debe ser considerada como una determinación abstracta, sino como un concepto concreto de Dios. Siendo Dios único, no existe otra relación entre estos conceptos que aquella que hemos indicado antes, cuando los considerábamos como determinaciones. Existen como momentos de un solo y mismo concepto, relacionándose necesariamente unos a otros. Se mediatizan recíprocamente, son inseparables, de suerte que existen únicamente por la relación que los implica mutuamente. Esta relación es precisamente la unidad viva, la unidad que deviene a través de ellos, la unidad que es el fundamento presupuesto por ellos. El hecho que se manifiesten como diferentes [*verschiedene*, diversos] proviene de que, aun siendo en sí mismos el mismo concepto, están puestos de otro modo; y, de hecho, los distintos modos en que están puestos o sus diversos modos de manifestación tienen una relación necesaria, de suerte que uno procede de otro y es puesto por otro.”⁴

La nota distintiva del concepto es ser, pues, unidad de determinaciones estrechamente enlazadas, pero una unidad tal que constituya la realidad del concepto, la unidad del concepto con la realidad:

“El concepto que no es más que algo subjetivo y separado del ser es una nada.”⁵

“[...] la pura determinación de un objeto por medio de predicados, sin que al mismo tiempo sea la realización y objetivación del concepto sigue siendo algo tan subjetivo, que tampoco ella constituye el verdadero conocimiento ni la *determinación del concepto* del objeto; es decir, sigue

⁴ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, pp. 87-88.

⁵ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, p. 259.

siendo subjetivo en el sentido de una reflexión abstracta y representaciones carentes de carácter conceptual.”⁶

Por ello, el alcanzar el concepto de un objeto, equivale a captar el movimiento mismo de ese objeto, su devenir, su tener realidad:

“[...] el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado [*darstellt*, expuesto]* como *su devenir*.”⁷

II. Dios como sustancia viviente: la mediación negativa de sí mismo.

Alcanzada la forma propia del concepto, la estructura del juicio parece oponerse a un despliegue apropiado de los conceptos. En efecto, en un juicio suele entenderse que el sujeto es una base dada y fija, pero carente de todo sentido:

“En tales proposiciones [los juicios del entendimiento]*, lo verdadero sólo se pone directamente como sujeto, pero no es presentado como el movimiento del reflejarse en sí mismo. Esta clase de proposiciones comienzan por la palabra Dios. De por sí, esta palabra no es más que una locución carente de sentido, un simple nombre; es solamente el predicado el que nos dice *lo que Dios es*, lo que llena y da sentido a la palabra; el comienzo vacío sólo se convierte en un real saber en este final. [...] aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto [del juicio]* no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.”⁸

La forma del juicio, o más bien el entendimiento común que se tiene de él, harían imposible llegar a expresar la realidad del concepto, puesto que el sujeto de un juicio carece de contenidos, y siendo una sustancia inmóvil y acabada tan sólo puede llegar a ser determinado por el añadido de predicados que le advienen externamente. Pero el concepto precisamente no es una sustancia quieta, sino que viviente, es el movimiento de determinarse a sí mismo,

⁶ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, (Ediciones Solar, Bs. Aires, 1968), p. 622.

⁷ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1984), p. 40.

⁸ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 18.

el movimiento de hacerse idéntico con sus determinaciones diferenciándose como ellas, y de ese modo hacerse para sí mismo de este contenido. Por ello plantea Hegel que la salida del paso, la constituye el uso de sujetos que sean por sí mismos, evitando el uso de nombres propios, de nombres que solemos entender como sustancias quietas, dadas o vacías:

“Fuera del sí mismo intuido de un modo sensible o representado, sólo es, preferentemente, el nombre como tal nombre el que designa el sujeto puro, lo uno carente de concepto. Por esta razón, puede ser útil, por ejemplo, evitar la voz *Dios*, ya que esta palabra no es de modo inmediato y al mismo tiempo concepto, sino el nombre en sentido propio, la quietud fija del sujeto que sirve de fundamento; en cambio, el ser o lo uno, por ejemplo, lo singular, el sujeto indican también de por sí, de un modo inmediato, conceptos.”⁹

Pese a que en un célebre pasaje de la introducción de su *Ciencia de la Lógica*, Hegel señala que allí se expone a Dios, a la verdad absoluta, antes de toda creación, posteriormente observa:

“Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos [mundo, alma y Dios]*, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos.”¹⁰

Con ello Hegel está evitando la estructura del juicio, que precisamente impediría una exposición conceptual. Ofrecer el contenido lógico como definiciones metafísicas sería un despropósito:

“El ser mismo, como igualmente las determinaciones que seguirán, no sólo las del ser, sino todas las determinaciones lógicas en general, pueden considerarse como definiciones de lo absoluto, o sea, como las *definiciones metafísicas de Dios*. [...] Esto es así porque definir a Dios metafísicamente significa expresar su naturaleza con *pensamientos* en cuanto tales. [...] Ahora bien, si se usara la forma de la definición sucedería que esta forma contendría [como sujeto] un sustrato de la

⁹ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 44.

¹⁰ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 58.

representación suspendido en el aire, ya que incluso lo *absoluto*, que es como debe expresarse Dios en el sentido y en la forma del pensamiento, sigue siendo bajo la relación con su predicado (que es la expresión determinada y efectiva en pensamientos) sólo un pensamiento *mentado* [*gemeinter*]*, un sustrato de suyo indeterminado. Y porque el pensamiento, es decir, la *cosa* [*Sache*]* de la que aquí nos ocupamos, sólo se contiene en el predicado, resulta por ello que la forma proposicional es algo tan enteramente superfluo como lo es el sujeto mismo.”¹¹

¿De qué clase son entonces las oraciones de la *Ciencia de la Lógica* si es que no son juicios o proposiciones? Los juicios tienen como forma un sujeto enfrentado a un predicado, un punto fijo, vacío y quieto frente a un contenido que le adviene externamente. Las proposiciones de la lógica, en cambio, tienen la forma de un concepto que traspasa o deviene en otro, de un contenido no meramente enfrentado a otro contenido, de un contenido que por su propio diferenciarse deviene en el otro contenido, contenido con el que se termina identificando.

Si habría que señalar la verdad más pobre de Dios, la primera verdad de la *Ciencia de la Lógica*, tal no es ser ni nada, sino que la unidad de ellos:

“La *nada* en cuanto es esto inmediato, igual a sí mismo, es también inversamente *lo mismo* que el ser. La verdad del ser, así como de la nada, es, por consiguiente, la *unidad* de ambos; esta unidad es el *devenir*.”¹²

No hay nada que tenga que haber, ni siquiera Dios mismo. No es que Dios tenga un devenir, una historia. Dios es ese devenir. Dios ha llegado a ser. Así también todo objeto. Pero no se trata tampoco de que Dios o todo objeto sean objetos que ahora sean, que ahora estén hechos y derechos y que ya no sean un devenir. No. Todo objeto siempre es un estar viniendo a ser. Ésta, la primera y más pobre verdad, explica los celos de Hegel para con las representaciones y los juicios. Ello obedece a una profunda cuestión de contenido. Y Dios más aún que todo objeto es el mismísimo devenir: es el devenir por sí mismo, el estar llegando a ser desde sí mismo. Dios, lo verdadero, es la sustancia viviente que se

¹¹ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 187-188.

¹² HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 190-191.

hace a sí misma, el devenir que se va determinando a sí mismo en su mediarse consigo misma:

“La sustancia viva [*lebendig*, viviente]* 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. Es, en cuanto sujeto, la negatividad simple y pura y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente [*gleichgültig*] diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad [*Gleichheit*] 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. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.”¹³

Lo que hay es un *habiendo*, un siendo. Lo que hay es el movimiento. Pero de dónde entonces surge la diferencia. El movimiento es el que negándose se va determinando a sí mismo: se va determinando como un llegar a ser algo, algo que es contrapuesto al mismo movimiento, oposición que luego es disuelta en la unidad de lo primero y su otro. Unidad que también está siendo, que es un corresponderse a la vez que un oponerse. La sustancia viviente es un ponerse a sí misma como toda la realidad, como otra de sí misma, no fuera de sí misma, sino sólo en sí misma, diferenciándose hacia el interior de sí.

Lo verdadero tiene la marca de ser sustancia viviente, de ser inmediatez mediada. De ser sustancia que ha sido producida, de ser realidad consolidada, inmediata que se ha mediado a sí misma.

Por ello lo finito tiene la marca de mediarse con otro, mientras que lo infinito tiene la marca del círculo que se cierra sobre sí mismo, del mediarse negándose a sí mismo:

“Sin embargo, un contenido sólo puede ser conocido como lo verdadero [enfáticamente], en tanto que él no está mediado con otro, en tanto no

¹³ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 15-16.

es finito, y, por consiguiente en tanto está mediado consigo y, de esta manera, mediación y referencia inmediata a sí son una sola cosa.”¹⁴

El mal infinito es que algo se relacione, se medie, con algo otro que se le enfrenta externamente. Tal es el intentar relacionarse con el bien del *deber ser* o con un Dios trascendente. Aquí el algo se relacionaría en vano, *ad infinitum*, sin cierre posible alguno del círculo, sin unidad que se restaure, con un ideal inalcanzable, que le ha sido impuesto externamente. Pero,

“Lo que efectivamente sucede es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. En su relación con otro, algo es ya un otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos no tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser un *otro*), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*.”¹⁵

El algo negándose ha puesto y opuesto un otro de sí mismo, mediándose el uno con el otro, el otro con el uno, vuelve el sí mismo a corresponder con su sí mismo. Una mediación de este tipo es la que caracteriza las mediaciones en la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, en la doctrina del ser: un algo coloca el otro como al lado de sí. En la segunda esfera, la esfera de la esencia, la mediación se vuelve sobre sí misma:

“[...] la esencia es la verdad del ser en tanto ser que ha ido *adentro de sí* o ser que está-siendo *dentro de sí*; la distinción de la esencia respecto del ser inmediato la constituye esa *reflexión*, su parecer [o brillar] dentro de sí, y ésta, [la reflexión] es la determinación propia de la esencia.”¹⁶

“Lo absoluto es la *esencia*. –Esta definición es la misma que aquella anterior que decía que lo absoluto es el *ser*, por cuanto ser es igualmente la simple referencia a sí, sin embargo, [la actual] es una definición más elevada porque la esencia es el ser que ha ido *adentro de sí*, es decir, que

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 178.

¹⁵ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 197.

¹⁶ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 211.

[ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo.”¹⁷

El ser inmediato, en tanto inmediata referencia a sí, consistía en la completa carencia de mediación. La esencia es pues la mismísima mediación en tanto la negación de una tal plena referencia a sí, en tanto reflexión y vuelta sobre sí misma es la aparición de sí mismo desde sí mismo, desde el mediarse interiormente. Es un penetrar como en lo otro, que en verdad es un penetrar en lo más íntimo de sí para hacer aparecer precisamente ese interior:

“Pero este retorno en sí [*in sich*, hacia dentro de sí] y este penetrar en lo otro coinciden esencialmente, pues la pura inmediatez, el ser en tanto que sustancia, no tiene ninguna profundidad. Solo el efectivo retorno en sí hace posible lo profundo, pues el retorno en sí es ya la búsqueda misma de la esencia.”¹⁸

Este mediarse en la esfera de la esencia es un mediarse atravesado de negatividad, de negatividad aun más intensa que la de la esfera del ser; porque aquí mediarse es un amarse desgarradamente en el interior de sí mismo. Al respecto Hegel sostiene que:

“La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.”¹⁹

Pero no hay que ver lo negativo como un vano disolver, al que una y otra vez se le presenta externamente un material para ser disuelto. No. La negatividad es el corazón de la mediación de sí mismo, porque es un negar lo que la negación anterior ofreció como resultado: es la cosa misma que con necesidad interna va haciéndose en su despliegue dialéctico. Por ello la contradicción es esta actividad de ir impulsando en su necesidad el movimiento de la cosa: en el ir

¹⁷ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 210.

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 108.

¹⁹ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, p. 16.

negándose la cosa a sí misma por sí misma va haciéndose de sus determinaciones como resultado determinado de la actividad absoluta de la contradicción:

“El *horror* que ordinariamente experimenta el pensamiento representativo, no el especulativo, frente a la contradicción, tal como la naturaleza frente al *vacío*, rechaza esta consecuencia; en efecto, se detiene en la consideración unilateral de la *solución* [*Auflösung*, disolución] de la contradicción en la *nada*, y no reconoce el lado positivo de aquélla, según el cual ella se convierte en *actividad absoluta* y fundamento absoluto.”²⁰

Como ya se ha señalado la esencia es la actividad absoluta, el movimiento mismo de la cosa. La esencia, no es pues, el núcleo permanente y eterno de la realidad, no es el fundamento inamovible. Todo lo contrario: es el fundamento que es plena actividad, es el fundamento abismático, el desfondamiento. Pero el fundamento abismático, como toda mediación, como la misma contradicción, es, a la vez, precisamente por ser esta actividad, el sí mismo, el fundamento, desde el cual tiene que surgir la existencia. Pero como fundamento que se desfonda no es un fundamento que al surgir a la existencia cristalice y se vuelve permanente. Al contrario todo este fundamento se *va* en la existencia:

“[...] pero este *abismo* [*Abgrund*, desfondamiento]*, que es el fundamento negativo, es al mismo tiempo el fundamento *positivo* del surgir de lo existente [*seienden*]*, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es un *momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera [*aufheben*]*; pero no deja bajo sí misma el fundamento, de manera que lo que surge de él sea algo puesto, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento; sino que este fundamento, como abismo, es la mediación desaparecida y viceversa, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación ella es lo igual a sí mismo y lo inmediato [a sí mismo]*.”²¹

Con todo, sin embargo, en la esfera del esencia, en tanto el corazón de la mediación, el mediar a sí aún es un hacerse ciego de la cosa misma. Un

²⁰ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 388.

²¹ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 425.

mediarse ciego con ribetes mecánicos, un arbitrario mediarse a sí mismo del que no se puede dar razón, ni en el que se tenga en cuenta orientación alguna. Es la esfera de la potencia negativa de la mediación. Sin embargo, resta una tercera esfera de la verdad: es la esfera del concepto. En ella el mediarse a sí mismo adquirirá plenitud racional. Tal salida del arbitrario producirse, del producirse porque sí, tendrá lugar en la mediación que atiende a un fin. Es el fin el que muestra la unilateralidad del mediarse tan sólo como subjetividad o tan sólo como objetividad:

“Este impulso [en tanto ejemplo de fin]* es, por así decirlo, la *certeza* de que lo subjetivo es unilateral y no tiene verdad, como tampoco la tiene lo objetivo [solo]. El impulso es además el *llevar a cabo* esta certeza suya; pone en disposición de superar esta oposición y su finitud, a saber, no dejar que lo subjetivo sea y permanezca meramente subjetivo, y no dejar igualmente que lo objetivo sea y permanezca meramente objetivo.”²²

Es en el fin que se vienen a negar las totalidades de verdad que se han alcanzado en la tercera esfera: la subjetividad y la objetividad. Se trata pues de una finalidad interna, un fin que la razón se da a sí misma, fin con el que la cosa llega a ser lo que tiene que ser: idea, unidad absoluta de subjetividad y objetividad.

Sin embargo, la idea, esta unidad alcanzada con que se cierra el periplo lógico, no es una unidad que sea la muerte para la mediación, como pudiera barruntarse:

“Porque la idea es *a) proceso*, la expresión que dice que lo absoluto es la unidad de lo finito y lo infinito, del pensar y del ser, etc., es errónea como hemos recordado varias veces, puesto que “unidad” expresa una identidad abstracta que persiste quietamente. Es también errónea porque la idea es *b) subjetividad*, puesto que la unidad expresa el *en-sí* o lo sustancial de la verdadera unidad. De este modo lo infinito aparece como meramente *neutralizado* con lo finito, lo subjetivo con lo objetivo, el pensar con el ser. Pero dentro de la unidad *negativa* de la idea, lo infinito abarca lo finito, el pensar abarca el ser, la subjetividad abarca la

²² HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 279.

objetividad. La unidad de la idea es subjetividad, pensamiento, infinitud, y por ello debe distinguirse esencialmente de la idea en cuanto *sustancia*, del mismo modo que esta *abarcante* subjetividad, pensamiento o infinitud, debe distinguirse de la subjetividad *unilateral*, del pensamiento unilateral y de la infinitud unilateral; [determinidades éstas] en las que la idea, juzgándose y determinándose, se depone.”²³

La idea es pues unidad dialéctica, ante todo se trata de una unidad negativa, no una unidad afirmativa y acabada, y reconciliada al modo de un reino de la quietud. Ella es subjetividad absoluta. Es un contener en su interior disuelta la contradicción entre la subjetividad y su objetividad. Es un mediarse la cosa no ya hacia el interior de sí, sino que un mediarse la cosa como totalidad integral plena y desplegada que está siendo. Es la disolución negativa de la objetividad en la subjetividad en la que es puesta y conformada la verdad toda. Tal mediación es la negatividad y afirmación absoluta, es la libertad:

“[...] ésta [la libertad]* es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta.”²⁴

III. Dios como unidad de ser y concepto: un Dios que se abraza.

Constituye un problema central de la metafísica moderna la cuestión de la existencia de Dios. Sin embargo, el asunto no sólo se refiere a unas tangenciales pruebas sobre su existencia. Importa la cuestión de demostrar que a su concepto le pertenece la existencia porque él es fundamento de los sistemas filosóficos: garante de la posibilidad del conocimiento, garante de la unidad entre la *res cogitans* y la *res extensa*, garante de la moral. Dado que se restaba valor a la experiencia religiosa, y que por ello tales sistemas pueden ser considerados como abstractamente edificantes, lo habitual era establecer como principio que la existencia le pertenecía de suyo al concepto de Dios:

²³ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 286-287.

²⁴ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 190.

“En Descartes y Spinoza, Dios es definido como causa de sí mismo; concepto y existencia forman una identidad; en otros términos, Dios, en cuanto concepto, no puede ser tomado sin el ser. El elemento insuficiente consiste en que esto sea una presuposición, de suerte que al ser medido por ella el concepto se transforma en algo subjetivo.”²⁵

Más allá de que sean sistemas abstractos y edificantes, el principio presupuesto inevitablemente termina en ser considerado una mera ocurrencia. El punto no es que no se pueda tener presupuesto alguno. De hecho, sin ellos no habría comienzo alguno. El punto es de qué naturaleza es ese presupuesto, y más aún, que debiera volverse siempre a él para exhibirlo en su necesidad. Notemos de todos modos que la discusión se centra sólo en Dios, porque es una opinión común que a ninguna representación por ser tal habría de convenirle la existencia contingente o necesaria. Labor de Kant será declarar la imposibilidad de levantar tales pruebas por la imposibilidad de tal presupuesto: es la voz del radical dualismo kantiano. El concepto es mera actividad subjetiva que se enfrenta a la trascendente cosa en sí. El ser no es más que la posición de la cosa: la cosa que se le impone al sujeto en el mundo de los sentidos. Kant, con ello, al presupuesto cartesiano-spinoziano opone el presupuesto contrario.

En ser edificante, Kant no se queda corto: aquí también es el filósofo el que levanta el presupuesto. En Hegel, en cambio, fiel a su *dictum* de que la filosofía sólo debe comprender su tiempo, el presupuesto tendrá un carácter histórico, no empírico: es la religión la que tiene experiencia de Dios como el absoluto, como la verdad, como el concepto absoluto. Aquí el presupuesto no es intelectual: no es que en la experiencia religiosa se haga el presupuesto de que a la representación de Dios le convenga la existencia. En la religión es Dios quien se produce a sí mismo. Por ello el presupuesto para la filosofía es Dios en su integridad:

“El concepto, y sobre todo, el concepto absoluto, el concepto en sí y para sí, el concepto de Dios, ha de ser aceptado simplemente, y este

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 260.

concepto contiene al ser como una nota distintiva. El concepto es lo viviente que se media consigo mismo.”²⁶

Aquí en Hegel el presupuesto mismo tiene la marca de lo verdadero: es un automediarse. El concepto en su integridad es el presupuesto, pero la filosofía al volverse sobre él, establece que Dios tiene como concepto ser la unidad de ser y concepto:

“[...] Dios ha de ser expresamente aquello que sólo puede ser ‘*pensado como existente*’, aquello cuyo concepto incluye dentro de sí al ser. Esta unidad de concepto y ser es lo que constituye [precisamente] el concepto de Dios.”²⁷

En Dios en tanto concepto absoluto y verdad absoluta, del que nos informa la experiencia religiosa, ser y concepto son inseparables. Pero no por ello para el pensar ser y concepto dejan de ser diferentes. Para el pensar constituye una innecesidad el levantar demostraciones de la existencia de Dios. Pero sí el pensar requiere saber la necesidad de esta unión de diferentes:

“En la representación está él: ‘Dios existe’. El pensar requiere la necesidad de saber que Dios existe. Esta necesidad reside en esto: En el pensar, el objeto no es concebido como siendo, no es concebido solamente en una distintividad simple, en esta pura referencia a sí mismo, sino esencialmente en relación con otra cosa, de modo que él sea esencialmente relación de diferentes.”²⁸

La necesidad de tal unión en sus distintas configuraciones se irá desplegando a lo largo de la *Ciencia de la lógica*. En un pensamiento de la totalidad como el hegeliano y en que Dios es toda la realidad, exponer la unión en su necesidad de concepto y ser para Dios, es exhibir tal unión para la totalidad de la realidad. Más aquí no se trata de cómo se hace para yuxtaponer concepto y ser, ni menos de cómo probar que al concepto le pueda convenir la existencia. No, aquí esta unión en su necesidad se exhibe en los momentos en que la

²⁶ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I, p. 307.

²⁷ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pp. 155-156.

²⁸ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I, p. 284.

subjetividad absoluta se objetiva: son las salidas, las emergencias a la realidad del concepto. El concepto produciendo su realidad, y el acogerse a sí mismo en ella. O dicho en términos representativos: es Dios volcándose en la creación. Exponer la necesidad de la unión de concepto y ser es exponer este salir a ser real del concepto, este autodeterminarse como objeto:

“El concepto es diverso del ser, y esta diversidad es de tal índole que es el concepto el que las supera. El concepto es esta totalidad, el movimiento, el proceso de objetivarse. El mero concepto como tal, diverso del ser, es un concepto meramente subjetivo; esto constituye una deficiencia.”²⁹

Cuando se trata de la determinidad más pobre e inmediata, del ser puro, no hay salida a la realidad que exhibir cuando despunta la lógica:

“[...] para nosotros Dios es más que el mero ser. Y a la inversa, siendo Dios un contenido infinitamente más rico, muy otro que el mero ser, conviene añadirle tal determinación, en tanto en cuanto es distinto del mero ser.”³⁰

En la doctrina de la esencia nos encontramos con que la esencia en su ciego mediarse sale por entero a la existencia. Ex-sistencia es lo salido del fundamento. Pero aquí no resta la esencia no permanece como fundamento: ella se pone por entero como existencia. No hay separación sino plena identidad de esencia y existencia:

“Así la existencia aquí no tiene que ser considerada como un *predicado* o una *determinación* de la esencia, de manera que una proposición pueda decir acerca de ésta: La esencia existe, o sea, tiene existencia -sino que la esencia ha traspasado [*übergeben*]* a la existencia; la existencia es su absoluta extrinsecación [*Auserung*, exteriorización]*, allende la cual no ha permanecido la esencia. La proposición, por lo tanto, tendría que ser: La esencia es la existencia, no es diferente de su existencia. -La esencia ha *traspasado* a la existencia, porque la esencia no se distingue más, como

²⁹ HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, I, p. 309.

³⁰ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 81.

fundamento, de sí misma como de lo fundado, o sea, porque aquel fundamento se ha eliminado [*aufgehoben*, superado]*.”³¹

“[...] el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia y en la esencia nada hay que no sea manifestado.”³²

Sin embargo, en este arrebatado darse la esencia a la existencia, no hay lugar para una unidad entre el acto de producir y lo producido. Tal tensa unión será la realidad efectiva. En la doctrina del ser el concepto tenía su salir a una existencia ahí, a un ser que sólo tenía la determinación de ser un *algo*, del cual tan sólo se podía decir que estaba ahí. Aquí al final de la esfera de la esencia el concepto ha salido a la existencia, a un ser más ricamente determinado que merece al menos el nombre de *cosa*. Sólo en la esfera del concepto nos encontraremos con la riqueza de la totalidad de lo subjetivo que en su salir a la vez constituirá la totalidad de lo objetivo. Aquí la actividad subjetiva se despliega en objetividad, pero sin dejar de persistir y con ello se supera ella misma en su unilateralidad:

“Aquel *en sí* [la unidad formal del concepto y el objeto]* es una abstracción y es más unilateral aún que el mismo concepto, cuya unilateralidad se supera precisamente superándose en *objeto* [*Objekt*]*, o sea, en la unilateralidad opuesta. Por eso aquel *en sí* debe también determinarse mediante su negación como *ser-para-sí*. Aquí, como en todas partes, la identidad especulativa no es la identidad trivial [que consistiría en] que concepto y *objeto* fueran idénticos.”³³

Finalmente en la cúspide de la esfera del concepto nos encontramos con la idea, que ya no es el salir de la subjetividad a la objetividad, sino que el corresponderse de ésta a la primera:

“La idea es la *verdad*, ya que la verdad es esto [precisamente], que la objetividad se corresponda con el concepto, no que las cosas exteriores

³¹ HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, p. 425.

³² HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 229.

³³ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 270.

se correspondan con mis representaciones; éstas son únicamente representaciones *correctas* que yo, éste, tengo.”³⁴

Pero aquí la idea, el concepto no sólo es esa correspondencia, es inmediatez devenida. Como referencia a sí es tal como el ser del inicio, pero ser que abarca dentro de sí toda la riqueza del entero automediarse y autobjetivarse lógico:

“El concepto contiene necesariamente el ser; este es simple relación consigo mismo, ausencia de mediación; el concepto, si lo examinamos, es aquello donde toda diferencia queda absorbida, donde todas las determinaciones son tan sólo en tanto que ideales. Esta idealidad es la mediación trascendida [*aufgehobene*, superada], diferencia trascendida, perfecta transparencia, pura claridad e intimidad; la libertad del concepto es incluso la absoluta relación consigo mismo, la identidad que es asimismo la no mediación [*Unmittelbarkeit*, inmediatez]. De esta manera, el concepto es el ser en sí mismo, es incluso esto, acto de trascender su unilateralidad, y es una mera opinión subjetiva el pensar separadamente el concepto y ser.”³⁵

Y el concepto no es meramente idéntico con el ser del inicio, sino que es la actividad de poner al ser del inicio: el presupuesto ha devenido en resultado.

“El concepto es eternamente esta actividad, acto de poner el ser idéntico consigo mismo. [...] Si comprendemos la naturaleza del concepto, veremos que la identidad con el ser ya no es presuposición, sino resultado. El proceso es el siguiente: el concepto se objetiva, se transforma en realidad, y así es la verdad, unidad del sujeto y del objeto.”³⁶

³⁴ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 283.

³⁵ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 261.

³⁶ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, p. 262.

Bibliografía

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. de R. Mondolfo. Ediciones Solar, Bs. Aires, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de R. Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. de W. Roces. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión. Tomos I*. Trad. de R. Ferrara. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Trad. de G. R. de Echandía. Aguilar Ediciones, Madrid, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Werke*. Suhrkamp Verlag, Berlin, 1976

El problema de Dios y el conflicto entre Libertad y Necesidad en la *Ética* de Spinoza

Aldo Perán Gutiérrez
Universidad Alberto Hurtado

Resumen

El problema referido a Dios en la obra de Spinoza es decisivo para afrontar cualquier tipo de actitud filosófica frente al problema de la vida y el problema de la libertad en la obra de este pensador, debido a que el tipo de vida que proclama, la ‘meditación sobre la vida’, solo puede ser posible en la medida que podamos determinar los afectos que nos condicionan, y por tanto, acercarnos por medio de la virtud que significa ‘el bien’ que cada individuo apetece para sí, a un conocimiento mayor de Dios. De esta manera, se puede comprender cómo el Dios de Spinoza marca el inicio y el fin de cualquier acercamiento a los problemas filosóficos que el autor holandés plantea en su *Ética*, particularmente, el problema de la relación entre la necesidad y la libertad.

Palabras claves: Dios, Naturaleza, Afectos, Libertad, Necesidad

Abstract

The problem referred to God in the Spinoza work is decisive to deal any philosophical attitude to the life problem and the problem of freedom in the work of this thinker, because the kind of life that proclaims, 'meditation on life' can only be possible to the extent that we can determine which condition affects us, and therefore to approach by virtue that_ meaning 'good' that each individual want to himself a knowledge largest of God. Thus, one can understand how the God of Spinoza marks the beginning and end of any approach to philosophical problems that the Dutch author poses at Ethics, particularly the problem of the relation between necessity and freedom.

Keywords: God, Nature, Affections, Freedom, Necessity

Spinoza ist ein gott - trunkener Mensch

Novalis.

"*Spinoza es un hombre ebrio de Dios*" es la sentencia que el poeta Novalis le dedica al filósofo hebreo y que puede caracterizar, en cierto modo, la propuesta filosófica de este pensador del siglo XVII. Para efectos de la reflexión filosófica que se quiere presentar en este artículo, consideramos que, a partir del problema referido a Dios en la obra de Spinoza, podemos constatar cómo es que se articulan nuevos problemas filosóficos que, en su estilo *more geométrico*, el autor determina como fundamentales, y en la descripción que el autor propone, atiborrada de definiciones, demostraciones, axiomas, escolios, proposiciones y corolarios, se puede vislumbrar cómo es que el razonamiento de Spinoza, ejercitado con un interés lógico que parte de 'ideas dadas' por ciertas hipótesis, le permite ampliar el círculo de problemas que él mismo traza en las investigaciones realizadas en el conjunto de su obra. Por tanto, las preguntas sobre la construcción de una nueva idea sobre el ser humano y su capacidad para conocer, la demostración de que la Sustancia es única, su método –o 'estilo'–, es decir, una filosofía sobre el 'todo', dan cuenta de este interés permanente por la Naturaleza-Dios, por aquello que define su búsqueda como 'amor intelectual'. Otro de nuestros objetivos tiene que ver con develar si existe una contradicción entre libertad y necesidad en su obra.

I. DIOS: CAUSA SIVE RATIO

“Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”. “Por *sustancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí”. “Se dirá *libre* aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar; pero *necesaria*, o mejor, *compelida*, la que es determinada por otra a existir y operar de cierta y determinada manera”.¹ Baruch Spinoza ya en el inicio de su obra nos da cuenta de lo que será el sustento de toda su propuesta filosófica, donde plantea su problema central: la cuestión referida a la unidad de todo lo que es

¹ SPINOZA, Baruch. *Ética*. I, Definiciones: I, III y VII.

real, en la idea de una realidad última, donde se aprecia la necesidad de una causa; es decir, todo aquello que existe, puede estar relacionado ‘causalmente’ que nos permite concebir cierto ‘orden de la naturaleza’.²

Así, lo que entendemos por *causa sive ratio* (dar razón causal de algo) está delimitado por el presupuesto anterior. Según el filósofo, se necesita comenzar con aquello que es ‘causa de sí’, es decir, Dios, para poder acceder a una comprensión de los efectos que se producen desde este. En otros términos, lo que permite suprimir toda indeterminación es esta implicancia de la diversidad aprehendida en la unidad. Spinoza quiere otorgar una expresión ‘adecuada’ al principio de unidad en la diversidad como aquel carácter fundamental de la realidad. Como lo plantea T. M. Forsyth:

“Unity and difference are meaningless apart from each other, and an infinite unity must be realized or expressed in infinite variety”.³

Tal y como expusiera con anterioridad en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, Spinoza considera que, salvo por la propuesta *causa sui*, no podría haber otra manera de hacer que nuestra realidad fuera inteligible sino es vinculándole con su ‘causa próxima’. Con anterioridad, Descartes en sus *Principia* (I, 24) había definido que toda condición para acceder a un conocimiento de los seres creados, conocido Dios, era recordar, *necesariamente*, que nuestro entendimiento es *finito*, contrario a la potencia *infinita* de Dios. En otras palabras:

“seguiremos sin duda el mejor método del que cabe servirse para indagar la verdad si, a partir del conocimiento que tenemos de su naturaleza [de Dios] pasamos a la explicación de los seres que ha creado, y si ensayamos deducirla de forma tal a partir de las nociones que están naturalmente en nuestras almas que tenemos una ciencia perfecta, es decir, que conozcamos los efectos por sus causas”.⁴

² Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, Proposición VII. Spinoza, además, señala que la comprensión de lo que es real se basa en que todo conocer de los efectos, debe ser ‘por las causas’. Véase: *Ética*. (1) I, Axioma 4.

³ FORSYTH, T. M. “Spinoza’s Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality”. En: *Philosophy*, Vol. 23, N° 87 (Oct., 1948) p.293

⁴ DESCARTES, René. *Los Principios de la Filosofía*. I, 24. Véase también la explicación que Cartesio da en I, 20 sobre nuestra causa, que es Dios, aquel que posee toda perfección.

Este tipo de filosofía, la que no tiene vocación de transar con cuestiones efímeras o formas pasajeras de expresiones de las emociones, busca un fundamento para la felicidad que debe ser absoluto, eterno, y por tanto, divino, por lo que en su *Ética* se verá obligado a mostrar cómo se puede conseguir este estado de felicidad.⁵ Vemos como el Dios de Spinoza va adquiriendo ese sitio de ser Uno, pero hay que aclarar de qué se trata esta condición de unidad, y tal cual lo hacía el filósofo hebreo, debemos ‘pulir nuestros lentes’ y observar de qué se trata esta filosofía y cuáles son las implicancias de que solo sea Dios una sustancia. Si existe un problema fundamental en la modernidad, relativo a Dios, la *existencia* de este no era tan problemática como sí lo era la interpretación filosófica de su *función*. Tal y como lo ha expresado el filósofo colombiano-francés Jean-Paul Margot, su función es mostrarse homogéneamente, una Naturaleza comprendida como ese ‘todo racional’ entendida como naturaleza naturante (*natura naturans*) y naturaleza naturada (*natura naturata*). De este principio de la unidad de la sustancia, se entiende que no exista un método que preceda al conocimiento filosófico. Según Margot, porque esto:

“se debe a la total inteligibilidad para el hombre de la esencia de Dios y de las cosas, ya que de ella se sigue que el conocimiento verdadero, es decir, adecuado, procede del todo a las partes. Con Spinoza, el racionalismo absoluto quiere acabar con el misterio que rodea la razón o que le subyace”.⁶

Para Spinoza, existe una posibilidad de conciliar este problema entre Dios y la Naturaleza. No existiría un conflicto entre estos debido a que Dios *es* la Naturaleza. La proposición *Deus sive Natura* (lo ‘absoluto’) es lo que representa el eje central de esta problemática. Este concepto conlleva la consideración de que la sustancia se constituye por todos los atributos. Lo ‘absoluto’ es parte de la naturaleza de este ser, y lo infinito se despliega como aquella propiedad de los atributos. Además –y como lo ha señalado Gilles Deleuze⁷–, este absoluto define las ‘potencias’ de Dios: absolutas en existencia y acción, en pensamiento y

⁵ Véase para este punto el destacado libro sobre la vida de Spinoza y Leibniz, una ‘Historia intelectual’ que escribe el filósofo MATTHEW, Stewart (2006): *“El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno”*. p.58

⁶ MARGOT, Jean-Paul. “Libertad y Necesidad en Spinoza” En: *Praxis Filosófica* N°32, enero-junio, 2011. p.29

⁷ DELEUZE Gilles. *“Spinoza: Filosofía práctica”*. p.57

comprensión. Como lo señala Spinoza en la primera parte de la *Ética*: La existencia implica potencia y mientras más real es la naturaleza de las cosas, esta posee mayor fuerza en su existir.

*“Pues como poder existir es potencia, se sigue que cuanto más realidad le compete a la naturaleza de una cosa, tantas más fuerzas tiene por sí para existir; por tanto, el Ente absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y por tanto, ello existe, en absoluto [infinitam absolute potentiam existendi]”*⁸

La proposición onceava de la primera parte de su *Ética* habla de esta necesidad de Dios, donde se demuestra que a todo debe asignársele una causa por la cual existe y debe ser su razón de ser, estar contenida en la naturaleza de la cosa o fuera de ella, es decir, no habría causa para señalar que Dios no existe por lo que se infiere que existe necesariamente. No poder existir, para Spinoza, es impotencia, y poder existir es potencia; en otros términos, lo que el filósofo hebreo quiere decirnos es que nosotros existimos *en* algo que existe de modo necesario. La naturaleza se *deifica*, y Spinoza expone esta tesis mostrando su exposición de la existencia de Dios de manera *a fortiori*, al señalar que poder existir, en cuanto potencia, significa que la realidad de las cosas implica más potencia –o fuerza- de existencia. Para el filósofo, la condición de existencia de las cosas o la ‘virtud de la causa externa’ significa que su existencia nace de la sola perfección de esta causa, no de ellas mismas. Es de esta manera en que puede justificarse la ‘necesidad’ de la existencia de Dios. De esta manera, además, es concebible que pueda pensarse una única sustancia, y que esta sólo sea Dios.

*“In identifying God with the one substance or ultimate reality Spinoza [...] is expressing his insight into the real meaning of the concepts concerned and is convinced that he is not misinterpreting but reinterpreting common thought and usage. Taking the accepted definition of substance as that which needs nothing else for its conception or its existence and the customary idea of God as an infinite and absolutely perfect being (ens perfectissimum), he shows that there can be only one such substance and that this can only be God-or God can only be this”*⁹

⁸ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) I, XI, Escolio.

⁹ FORSYTH, T.M. *Op. Cit.* (3) p.294

Diferimos de la concepción de anterior en cuanto no es concebible, para los efectos de esta reflexión, que la propuesta de Spinoza sea una mera reinterpretación de la definición de sustancia. Esto, porque comprendemos que Spinoza comienza a construir una concepción *auténtica* de la Naturaleza al concebirla como *un todo* que contribuye a que todo lo que le constituye, sea lo que puede ser. Consideramos que es algo mucho más radical a lo expuesto en el análisis citado anteriormente. En efecto, Spinoza, en su demostración de la decimocuarta proposición, plantea esta problemática, señalando que al Ente absolutamente infinito, no se le puede negar ningún atributo posible que nos otorgue respuesta sobre la esencia de la sustancia. Por lo que deduce, en los corolarios de esta propuesta, que Dios es único e infinito, así como que la *res cogitans* y la *res extensa* son *atributos de Dios*. Acá no hay una ‘mera reinterpretación’ de alguna propuesta filosófica anterior, como la cartesiana, puesto que aquella Naturaleza que nos expone el filósofo, es comprensible, específicamente, en los términos que poseemos de nuestra razón. Su argumentación se dirige, en último término, a declarar que nada en el mundo es incomprensible. Esta idea supone una ‘superación’ del pensamiento cartesiano que abría su derrotero hacia una idea contraria a esta. En sus *Meditaciones metafísicas* Descartes afirmaba que:

“aunque no comprendo el infinito, y aunque haya en Dios una infinidad de cosas que no puedo comprender ni siquiera alcanzar de ningún modo por medio del pensamiento; pues pertenece a la naturaleza del infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no la pueda comprender”.¹⁰

A contrario sensu de Descartes, Spinoza avala una concepción de lo divino como aquello que es causa común de todas las cosas –noción que nos recuerda a algunos de los Presocráticos- y que permite, de alguna manera, comprender la *deificación* de lo divino como aquel inmanentismo por el cual toma elección nuestro autor, una propuesta totalmente distinta, radical, de lo que Cartesio proponía, en cuanto este último entendía que el ‘yo pensante’ existe como tal, como sustancia separada y autónoma, algo que Dios puede crear de esa manera, que Descartes recoge en sus *Principios*¹¹ de esa manera. Lo que apreciamos entonces es cómo el autor de las *Meditaciones Metafísicas* no puede pensar algo sin

¹⁰ DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. p.72 [Tercera meditación]

¹¹ DESCARTES, René. *Los Principios de la Filosofía*. (4) I, LX.

una sustancia que le sea de ‘sustento’, y desde ahí justificar la ‘entrada’ de la *res cogitans* en su sistema de pensamiento.

Declarábamos con anterioridad que a algunos filósofos, la propuesta spinozista les representó cierta inquietud al señalarla como una expresión que no puede agregar ‘nada’. Para Michel Henry, en efecto, frente a la cuestión de la ‘significación existencial de la sustancia’, lo que le llama la atención es que sostiene que las proposiciones del Libro I de la *Ética* solo se dirigen a comentar y explicitar algo ya dicho, una reiteración de cierto sistema de pensamiento. Esto, porque según el autor, ejemplos como el de la sustancia, muestran que la categorización de la potencia de los individuos en ‘finitud’ e ‘infinitud’ resulta ser absurda al ser simplemente “equivalentes de la idea de sustancia”.¹² Por el contrario, el propósito de nuestro trabajo tiene como objetivo sostener un cuestionamiento a la interpretación de que la obra de Spinoza sea solamente un comentario acerca de algo ya dicho. Como hemos intentado exponer anteriormente, la propuesta del filósofo hebreo se dirige a algo que es distinto de lo que parecieran considerar los comentaristas que han mirado con un ‘lente focal’ que no está pulido completamente. Para Spinoza, el hecho de que todo lo existente sea un ‘modo’ u atributo de la sustancia divina, es algo completamente distinto a cualquier juego de sinonimia con que el filósofo quisiera embaucarnos. Que los *modos* o *maneras de ser de Dios* —o la Naturaleza, en último término— sean la manifestación de una esencia divina, tiene que ver con que nada podría concebirse sin Dios —y por tanto, nuevamente, habría una especie de contraste con el cartesianismo que se guarda en la ‘finitud limitada’ de la facultad cognoscitiva—. En efecto, según Spinoza, hay individuos que ‘imaginan’ a Dios con los mismos atributos que el hombre tiene dentro de sus límites, por lo que lo creen compuesto de alma y cuerpo, es decir, una entidad sujeta a las pasiones:

“de ninguna manera puede decirse que Dios padezca en virtud de otro ente, o que la sustancia extensa sea indigna de la naturaleza divina, aunque se la suponga divisible, con tal que se conceda que es eterna e infinita”.¹³

¹² Cf. HENRY, Michel. *La felicidad de Spinoza*. p.50

¹³ SPINOZA, Baruch *Ética*. (1) I, XV, Escolio.

Todo lo que es, es necesario y, como lo ha recalcado Deleuze, “El entendimiento divino no es sino un modo mediante el cual Dios no comprende otra cosa que su propia esencia y lo que de ella se desprende” por lo que resulta de esto que el ‘poder de Dios’ no sea sino una ‘potencia’ (*potentia*) “idéntica a su esencia”, y por consiguiente, “Dios es igualmente causa de todas las cosas que derivan de su esencia y causa de sí mismo”.¹⁴ Así como la *res extensa* es un atributo de Dios, la ‘cosa corpórea’ consta –según los ‘otros’- de partes, y esto implica, para Spinoza, la negación de que esta pueda ser infinita y por tanto, lo anterior sería imposible ya que entonces la naturaleza divina no podría ser parte de esta. El entendimiento de Dios, entonces, es aquella única causa que puede justificar la esencia y existencia de las cosas (*Causa sive ratio*) en cuanto Dios tiene que ser distinto de estas, no tan solo para mostrar que Dios es causa de nuestro entendimiento, su esencia y existencia, sino también porque se da la justificación adecuada de que Dios es ‘causa libre’. Esto, porque la causa debe ser distinta del efecto, en este caso, porque hay una naturaleza distinta en la esencia y existencia de Dios y de sus creaturas.¹⁵ Pero el problema de la razón causal de algo no solo apunta a esta discusión, también la teoría spinozista tiene efectos en los ‘grados de potencia’ y los modos en que *obra* la potencia divina.

Otro punto respecto de los alcances de la concepción imanentista de Dios por parte de Spinoza, es la manera en que Leibniz responde a esta proposición spinozista. Para G.W. Leibniz, el hecho de que la *volición* sea el esfuerzo y perseverancia hacia lo que ‘parece ser bueno’ es una de las implicancias de la reflexión filosófica del filósofo hebreo expuestas anteriormente y a la que el autor de la *Teodicea* quiere responder. Para Leibniz, si el problema de la voluntad, entendida como aquella facultad potencial de apercepción es lo que se denomina *reflexión u conciencia*, no tan solo evidencia una teoría del conocimiento distinta a las elaboradas hasta ese momento, nos dice además, que lo libre debe ser necesario –como Dios.¹⁶ Pero, para Leibniz, Dios tiene que ser capaz de elección, una entidad capaz de tomar decisiones. En su *Discurso de Metafísica* de 1686, Leibniz sostiene este argumento al señalar que “hay que obrar según la voluntad presuntiva de Dios”¹⁷, una voluntad que decide con

¹⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Op. Cit.* (7) p.119

¹⁵ Véase el Corolario de la Proposición XVIII del Libro I y la VII Definición de este mismo.

¹⁶ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. II, XXI.

¹⁷ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. p. 329

la presunción de que todo aquello que elige es, presumiblemente, digno de elogio. La elaboración filosófica leibniziana tiene como presupuesto que ‘el Dios de Spinoza’ es ateo, puesto que es una deidad que no toma decisión alguna. El Dios de Leibniz no es libre, sino más bien ‘perfectísimo’, trascendente, por sobre la inmanencia spinozista elaborada y diseñada geométricamente en la *Ética*. Esta posición queda marcada en el segundo párrafo del *Discurso*, donde Leibniz sostiene, a propósito de quienes sostienen que no hay bondad en las obras de Dios, que:

“la opinión contraria [a la de Leibniz y el problema en cuestión] me parece extremadamente peligrosa y muy próxima a la de los innovadores recientes, según los cuales la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios son sólo quimeras de hombres que conciben a Dios a su manera”.¹⁸

En la primera versión del texto, según la investigación de Matthew Stewart, en vez de estar escrita la frase “innovadores recientes”, puede leerse, de manera más bien, de manera simple y explícita: *los spinozistas*.¹⁹

II. EL CONATUS Y LA DETERMINACIÓN DEL EXISTIR

En el segundo libro de la *Ética*, Spinoza señala que el alma humana es capaz de percibir no tan solo las afecciones del cuerpo, sino que también puede hacerlo con las ideas de estas, mostrando que las ideas que *son* en el cuerpo, se dan también en el alma, y por tanto, en Dios –al ser este quien constituye la esencia de esta-. Por lo que, para el autor, las ideas ‘de las ideas’, pueden ser en la divinidad en cuanto puede tener este poder de conocimiento tanto en sí como en el alma de los hombres.²⁰ Pues bien, prosigue en la segunda parte señalando que si las ideas de las afecciones solo se refieren a las del cuerpo, son ideas confusas, así como que la falsedad, en cuanto privación del conocimiento implica tener

¹⁸ LEIBNIZ, Gottfried. Wilhelm. *Discurso de Metafísica. Op. Cit.* (25) p. 324

¹⁹ STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.230

²⁰ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética.* (1) II, XXII.

este tipo de mutilaciones en las ideas.²¹ ¿Debe comprenderse el deseo (*conatus*) como aquella determinación a existir, simplemente?

Sin duda, la respuesta es negativa, porque para Spinoza resulta imposible que el hombre no sea parte de la naturaleza *deificada*, porque si el modo –como apunta Deleuze– se dirigiera al paso hacia la existencia está referido a que la infinidad de sus partes han sido designadas por una causa externa a entrar en la respectiva relación que le corresponde según su grado de potencia. Según el autor de la *Ética*, esto tiene que ver con que, según su propuesta:

*“La potencia por la que las cosas singulares y, por consiguiente, el hombre, conservan su ser, es la potencia misma de Dios o sea de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicarse por una esencia humana actual. Luego, la potencia del hombre, en cuanto se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita, esto es, de la esencia de Dios o de la Naturaleza.”*²²

El *conatus* debe ser comprendido como aquel modo que tiende a perseverar en la existencia una vez que su manera de ser queda remitida a su determinación, en otros términos, implicarse en la relación que tiene con sus infinitas extensiones. Como lo señala Spinoza en su *Ética*, la esencia se auto determina a perseverar en lo que le es de suyo, según su relación.

*“el esfuerzo por el que existe la cosa no implica ningún tiempo definido; sino, por el contrario, puesto que si no es destruída por ninguna causa externa, continuará existiendo siempre en virtud de la misma potencia por la que ya existe”*²³

Frente a lo que estamos, no es otra cosa que una definición de lo que es la esencia de los hombres. El eje que resulta de estos cimientos filosóficos es la exposición de las relaciones entre afectos y la razón bajo el siempre fundamental ‘orden geométrico’, dando una dimensión donde los dictámenes de la razón resultan ser los convincentes. Cada cosa particular, entendida por ella misma, resulta ser contingente y Spinoza quiere aludir a estas reglas de la razón para

²¹ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, XXVIII y XXXV

²² SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, IV. Demostración.

²³ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) III, VIII. Demostración.

poder definir el apetito de los individuos.²⁴ El filósofo hebreo señala en la cuarta parte que:

*“Nada, pues, más útil al hombre que el hombre; los hombres, digo, no pueden desear nada más excelente para conservar su ser que el estar todos de acuerdo en todas las cosas de tal suerte que las almas y los cuerpos de todos compongan una sola alma y un solo cuerpo y se esfuercen todos a la vez, cuanto puedan, por conservar su ser y busquen todos a la vez para sí lo útil común a todos [...] Estos son los dictámenes de la razón que me había propuesto explicar [...] y el motivo por el cual lo he hecho ha sido el de atraer, si fuese posible, la atención de aquellos que creen que el principio de que cada cual está obligado a buscar lo que le es útil, es el fundamento de la inmoralidad, pero no de la virtud y de la moralidad”.*²⁵

Consideramos que Spinoza nos quiere mostrar con estas propuestas que la determinación de sus argumentos no implica la limitación de la libertad de Dios, porque para él, que el Ser sea ‘libre’ significa poder actuar de acuerdo con nuestra propia naturaleza –según sus palabras-. Entonces, lo que es radical en esta idea, es que Spinoza pareciera sugerirnos que aquello que es contrario a la libertad no es otra cosa que la coacción, no la necesidad. El *conatus* solo afirma nuestro ‘derecho’ a existir, a confirmar la esencia de nuestra existencia, es, en otras palabras, el fundamento primero y no sentido último, por tanto, no estamos coaccionados a percibir una noción de libertad, por el contrario, en cuanto se deriva de nuestra perseverancia en el ser, la necesidad de esto implica estar bajo las afecciones de los ‘modos’ por los que somos *en* la naturaleza. En último término, el *conatus* no es otra cosa sino el aumento de la potencia de acción o experimentación de pasiones ‘alegres’.²⁶ La determinación de los individuos, por tanto, pareciera dirigirse a la felicidad, pero antes de analizar ese problema, debemos proseguir en nuestro análisis de la determinación del existir.

En el segundo libro de su *Ética*, Spinoza señala que en el alma no hay ninguna voluntad libre. Esto, según él, porque el alma estaría determinada a querer ‘esto o aquello’ por una causa determinada, y esta por otra –al infinito-. El

²⁴ Una interesante propuesta sobre esta cuestión está expuesta en: ESPINOSA, Luciano. “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”. En: *Cuadernos del seminario de Spinoza*. N°6. 1996.

²⁵ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, XVIII.

²⁶ Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) III, XXVIII.

alma, para el filósofo, es un determinado ‘modo de pensar’ en cuanto no puede ser causa libre de sus propias acciones, ya que no puede tener facultad absoluta del querer, por lo que, en suma, debe ser determinada a querer ‘esto o aquello’, por lo que Spinoza deduce que en el alma no podría haber facultad alguna de entender las afecciones²⁷, ya que estas sólo serían entes metafísicos que suelen formarse iniciándose desde los particulares; según el autor, sería esta la causa – errónea- por la cual los hombres se considerarían ‘libres’.

III. SPINOZA O LA ‘MEDITACIÓN SOBRE LA VIDA’

Spinoza sostiene que la felicidad es sinónimo de libertad. La felicidad se puede obtener cuando procedemos de acuerdo a nuestra más profunda naturaleza –cuanto más nos realizamos-.²⁸ La libertad puede entenderse desde la consideración de que el *conatus* muchas veces no puede ser situado en el recto camino hacia la felicidad, y es ahí donde nos encontramos con afecciones sobre cuestiones que nos distraen –como la muerte-. Las pasiones, son por tanto, aquellas emociones que se sustentan en las perspectivas inadecuadas de las cosas. Sólo de este modo podemos entender que la famosa meditación sobre la vida sea afirmada bajo los siguientes términos: “El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida (*non mortis, sed vitae meditatio est*)”.²⁹

La indiferencia, como aquella respuesta a los acontecimientos o emociones que están fuera de nuestro alcance, se parece a lo que Nietzsche describirá posteriormente como el *amor fati* y que en Spinoza pareciera una expresión anticipada. Esto significa que la razón nos otorga una emoción de carácter activa que se diferencia de las pasiones, al no ser inadecuada, y que Spinoza definirá como aquel “amor intelectual a Dios”.³⁰ Se ha señalado que este tipo de meditación tiene su correlato con las propuestas estoicas y epicúreas de la antigüedad. Al respecto, Diego Tatián sostiene que:

²⁷ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) II, XLVIII. Escolio.

²⁸ Cf. STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.172

²⁹ SPINOZA, Baruch. *Ética*. (1) IV, LXVII

³⁰ STEWART, Matthew. *Op. Cit.* (5) p.175

“La liberación del miedo a la muerte –mediante la *meditatio vitae* en Spinoza; a través de la *meditatio mortis* en el estoicismo- es el objetivo común –y acaso lo sea de toda filosofía. Si el estoicismo es un *ars moriendi*, lo es solo en la medida en que coincide con un *ars viviendi*”.³¹

La meditación sobre la vida no puede estar sometida a la temporalidad, por lo que la felicidad absoluta no puede estar sino alejada de toda relación con el tiempo, y Spinoza se voltea a las verdades de la razón para acceder a una aspiración de la conciencia de lo eterno e infinito.³² Por lo que una *meditatio vitae* resulta ser el efecto primario de un amor intelectual a la divinidad. Spinoza, en su *Tratado breve* señala sobre esto, que este tipo de conocimiento: “nos libera de la tristeza, la desesperación, la envidia, el miedo y otras malas pasiones”.³³

En su *Ética*, Spinoza nos entrega otra definición y que se dirige a los beneficios de esta reflexión sobre la eternidad, en tanto correlato del individuo con la libertad, el conocimiento, la felicidad y la virtud. La eternidad de la que habla Spinoza no es *post mortem*, sino que está referida siempre a la vida. Nuestra libertad es la felicidad, y nuestra felicidad, para el autor del *Tratado Político*, está en sintonía con la alegría, y la alegría no es otra cosa sino la manifestación de Dios en el orden natural por el que se rigen los individuos. La filosofía de Spinoza, en cuanto puede entenderse como filosofía de la vida, debe considerarse como aquel pensamiento por el cual somos capaces de denunciar –según el matiz que propone Deleuze- todo aquello que nos separa de esta meditación, es decir, las “ilusiones de nuestra conciencia”.³⁴

³¹ TATIÁN, Diego. “Filosofía como meditación de la vida”. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*. N° 12-13, 2006. p.195

³² Cf. HENRY, Michel. *Op. Cit.* (12) p.157

³³ SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve*. II, XVIII, párrafo VI.

³⁴ DELEUZE, Gilles. *Op. Cit.* (7) p.37

Bibliografía

Primaria

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía* (Trad. de Quillermo Quintás. Alianza Editorial: Madrid, 1995)

DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas* (Selección, glosas y notas de Juan de Dios Vial Larraín. Ed. Universitaria: Santiago, 1981)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. (Trad. J. Echeverría Ezponda. Alianza Editorial: Madrid, 1992)

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica* (Traducción de T. E. Zwanck. En: *Escritos Filosóficos*. Edición de Ezequiel de Olaso. Antonio Machado Libros/Mínimo Tránsito: Madrid, 2003).

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. (Traducción de Oscar Cohan. En *Baruch Spinoza: Ética, Tratado Teológico-Político, Tratado Político*. Editorial Gredos: Madrid, 2011)

SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve*. (Traducción de Atiliano Dominguez B. Alianza Editorial: Madrid, 1990)

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. (Traducción de Boris Emeriev y Luis Placencia. Editorial Colihue: Buenos Aires, 2008)

Secundaria

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Filosofía práctica*. Editorial Tusquets: Barcelona, 1984

ESPINOSA, Luciano. “Sobre razón y naturaleza en Spinoza”. En: *Cuadernos del seminario de Spinoza*. N°6,1996.

FORSYTH, T. M. “Spinoza’s Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality”. En: *Philosophy*, Vol. 23, N° 87, Oct., 1948.

HENRY, Michel. *La felicidad de Spinoza*. (Ediciones La Cebra: Buenos Aires, 2008)

MARGOT, Jean-Paul. “Libertad y Necesidad en Spinoza” En: *Praxis Filosófica* N°32, enero-junio, 2011.

MATTHEW Stewart. “*El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*”. (Biblioteca Buridán: Madrid, 2006)

TATIÁN, Diego. “Filosofía como meditación de la vida”. *La lámpara de Diógenes, revista de filosofía*. N° 12-13, 2006.

El principio de razón suficiente de Leibniz en las formulaciones contemporáneas
del argumento cosmológico

Fernando Arancibia Collao*

Pontificia Universidad Católica de Chile

Universidad Bernardo O'Higgins

fdoaranc@gmail.com

Resumen:

Este trabajo quiere presentar el principio de razón suficiente en Leibniz y sus elementos más importantes, para luego señalar el modo en que este principio se articula en las formulaciones contemporáneas del argumento cosmológico para la existencia de Dios.

Palabras clave:

Principio de razón suficiente, principio causal, argumento cosmológico.

Abstract:

This work wants to present the principle of sufficient reason in Leibniz and its more important elements, for then indicating the way in which this principle is articulated in the contemporary formulations of the cosmological argument for the God's existence.

Keywords:

Principle of sufficient reason, causal principle, cosmological argument.

* Doctorando en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile. Becario CONICYT. Profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad Bernardo O'Higgins (Chile) y en el Pontificio Seminario Mayor San Rafael (Chile).

1. El Principio de Razón Suficiente en Leibniz

Este trabajo tiene por objeto presentar el principio de razón suficiente (en adelante PRS) desde el pensamiento de Leibniz y cómo este principio adquiere relevancia en las formulaciones contemporáneas del argumento cosmológico.. Si bien es cierto que hay elementos del mismo que ya se pueden encontrar en autores como Parménides o Tomás de Aquino, es Leibniz el autor que más comúnmente es asociado al PRS. Estos elementos son rescatados por él en su formulación, la cual se encuentra en el siguiente pasaje de la Monodología:

“No puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aún cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas”¹

La razón principal de nuestro autor para plantear dicho principio es oponerse a la concepción newtoniana del espacio/tiempo absoluto:

“If space and time are absolute, then the world would have been different had things been shifted over in space or time. But the homogeneity of space and time means that no reason can be assigned why the universe occupies one position in space and time rather than another, contrary to the PSR [PRS]. Hence, space and time cannot be absolute”².

Esto es, el espacio/tiempo tal como lo concibe Newton no es susceptible de ser explicado. Esto lleva a Leibniz a formular el PRS. En dicha formulación, encontramos dos elementos distinguibles que, sin embargo, forman parte del mismo principio tal como fue formulado por el autor. Por una parte está el (i) Principio Causal y por otra (ii) el PRS propiamente tal. En cuanto a (i), dicho principio es enunciado por Leibniz al señalar que “no puede hallarse ningún

¹ Leibniz, Gottfried Wilhelm (1714). “Monadología”. En Leibniz, Gottfried Wilhelm (2010). Obras filosóficas y científicas, Vol. 2: Metafísica. Granada: Comares, p. 332

² PRUSS, Alexander (2006). *The Principle of Sufficient Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 29

hecho verdadero o existente...”. En cuanto a (ii), nuestro autor lo representa al decir que “no puede hallarse [...] ninguna enunciación verdadera...”. En (i), debe entenderse que cuando se señala que no puede encontrarse ningún hecho existente “sin que exista una razón suficiente”, está queriendo decir, más que razón, causa, toda vez que los hechos no tienen razones, sino más bien causas, a diferencia de (ii), en donde los enunciados (proposiciones) se refieren a tales hechos y poseen valor de verdad, por tanto, existen razones para sostenerlas en cuanto verdaderas o falsas.

Estas dos dimensiones del PRS formuladas explícitamente por Leibniz tienen hoy una serie de usos tanto en filosofía de la religión (en particular en relación al argumento cosmológico) como en otras áreas de la filosofía.

2. Usos del PRS

Históricamente se ha vinculado el uso teórico del PRS con el argumento cosmológico para sostener la existencia de Dios. Si bien es cierto en este ámbito el uso de dicho principio ha sido bastante fecundo, no es posible circunscribir exclusivamente dicho uso a fines teológicos³. En filosofía contemporánea (particularmente filosofía analítica) el PRS se ha usado en metafísica específicamente para refutar las teorías de la regularidad (teorías de origen humeano). Dichas teorías señalan que “las cosas que normalmente pensamos que tienen explicaciones causales, no tienen de hecho explicaciones de este tipo”⁴. Esta concepción de la causalidad llevó a los filósofos de inspiración humeana a proponer teorías contrafácticas de la causalidad⁵, las que sostienen que la causa de E evento está dado por una suerte de dependencia contrafáctica respecto de C evento en un mundo posible distinto del actual.

El PRS tiene también aplicaciones en filosofía de la mente: en virtud del PRS se puede explicar la relación que existe entre determinados estados de cosas físicos con ciertos estados de cosas mentales. Esta relación tendría una

³ Cf. *Ibid.* p. 4

⁴ *Ibid.* p. 5 (trad. cast. propia)

⁵ LEWIS, David, (1986b). “Causation”. En LEWIS, David, *Philosophical Papers 2*. Oxford: Oxford University Press, pp. 159-213

explicación. De no dar por establecido el PRS, se debería insistir en que dicha relación es un hecho bruto de toda teoría que la postule⁶.

En general, el PRS adquiere relevancia en toda teoría que quiera dar una explicación viable de sus hipótesis. En contraposición con el PRS, se encuentran las teorías de la regularidad, de inspiración humeana, cuyo representante actual más destacado es David Lewis. Dicho autor señala que los méritos de su teoría (y de las teorías en general) no deben juzgarse por la capacidad de dar explicaciones de ciertos fenómenos y establecer relaciones causales, sino más bien, por un análisis de la teoría en su conjunto que permite resolver en general mayor cantidad de problemas y que al mismo tiempo utilice la menor cantidad de recursos posibles⁷. Dichas teorías son las que se enfrentan a nivel filosófico con las que sostienen la existencia del PRS.

3. El PRS en el argumento cosmológico

El PRS ha sido usado tradicionalmente por los defensores del argumento cosmológico. Dicho uso, actualmente, ha alcanzado niveles de refinamiento bastante altos, por lo que no basta la mera alusión al PRS sino que su uso teórico lleva aparejado una serie de menciones a otros ámbitos de la filosofía, particularmente la metafísica. Dichas alusiones se relacionan con una adecuada explicación de los hechos modales o contrafácticos y un adecuado sistema lógico que dé cuenta de ellos.

Como ejemplo de esto encontramos el “nuevo argumento cosmológico” de Gale y Pruss⁸ (1999). Dicho argumento parte dando una explicación de los hechos modales, definiendo mundo posible como un “conjunto componible máximo de proposiciones abstractas”⁹, definiendo el mundo actual como aquél conjunto que está siendo efectivamente instanciado. El universo de mundos posibles (que incluye el mundo actual) es definido como el “gran hecho

⁶ PRUSS, Alexander (2006). *The Principle of Sufficient Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 5

⁷ Cf. Ibid. p. 15; LEWIS, David (1986a). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell

⁸ Pruss ha sido uno de los autores que más ha estudiado el PRS actualmente. Cf. PRUSS, Alexander (2006). *The Principle of Sufficient Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁹ GALE, Richard, PRUSS, Alexander (1999). “A New Cosmological Argument”, *Religious Studies*, 35, pp. 461

conjuntivo”¹⁰. Mientras que las proposiciones del mundo actual están siendo actualizadas, las de los mundos posibles no lo están siendo.

Luego de esta explicación de los hechos modales, entra en juego el PRS. Aquí, dicho principio tiene el rol de explicar p , que en el argumento de Gale y Pruss es una variable que rige para el mundo actual. Esto es, el PRS tiene por objeto explicar p , esto es, el conjunto de proposiciones actualizadas (esto es, que conforman el mundo actual). Encontramos dos variantes del PRS: (1) una versión fuerte del PRS (PRS-F) y (2) una versión débil (PRS-D). La versión fuerte puede definirse como sigue:

(PRS-F) Para toda proposición p , si p es verdadera, entonces existe una proposición q tal que explica p .

Por su parte, la versión débil señala que:

(PRS-D) Para toda proposición p y todo mundo w , si p es w del “gran hecho conjuntivo”, entonces existe un mundo posible w_1 y una proposición q tal que el gran hecho conjuntivo de w_1 contiene p y q y la proposición q explica p ¹¹.

La razón de la existencia de un PRS débil radica en que varios autores contemporáneos han querido debilitar el principio para poder argumentar desde una base teórica compatible con los filósofos de inspiración humeana.

Resumiendo brevemente, el argumento continúa desde la consideración de la versión débil del PRS invocando el principio de instanciación universal¹² que nos permite señalar, luego, que $w_1 =$ mundo actual. El argumento continúa señalando qué tipo de explicación puede ser q . Se sostiene que puede ser (i) una explicación científica o (ii) una explicación personal. Se sostiene (ii), lo que implica que dicha explicación conlleva una suerte de acción intencional, que puede ser solamente sostenida desde la existencia de un ser necesario. Como esto

¹⁰ Cf. Ibid.

¹¹ “For any proposition, p , and any world, w , if p is in w 's Big Conjunctive Fact, then there is some possible world, w_1 , and proposition, q , such that w_1 's Big Conjunctive Fact contains p and q and the proposition that q explains p ”

¹² Cf. GALE, Richard, PRUSS, Alexander (1999). “A New Cosmological Argument”, *Religious Studies*, 35, pp. 462

se sostiene respecto de w_1 y el argumento había dejado establecido que $w_1 =$ mundo actual, dicho ser necesario es actual¹³.

Conclusiones

En este trabajo hemos querido explicar brevemente el PRS en Leibniz y sus implicancias para el argumento cosmológico. Se expuso la formulación explícita de Leibniz y sus dos elementos. Luego se señalaron las aplicaciones contemporáneas del PRS desde ellos y también se explicó brevemente que las teorías de corte humeano (en específico, la de Lewis) son contrarias a las teorías inspiradas por este principio. Finalmente, se explicó una formulación contemporánea del argumento cosmológico y cómo el PRS opera a partir de dos versiones, una fuerte, y una débil. Se señaló que la versión débil es más compatible con teorías de inspiración humeana.

¹³ Cf. Ibid. pp. 464 y 465

Bibliografía

- GALE, Richard, PRUSS, Alexander (1999). “A New Cosmological Argument”, *Religious Studies*, 35, pp. 461-476.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1714). “Monadología”. En LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (2010). *Obras filosóficas y científicas, Vol. 2: Metafísica*. Granada: Comares
- LEWIS, David
- (1986a). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell
 - (1986b). “Causation”. En LEWIS, David, *Philosophical Papers 2*. Oxford: Oxford University Press, pp. 159-213
- PRUSS, Alexander (2006). *The Principle of Sufficient Reason*. Cambridge: Cambridge University Press

El rol de la imaginación dialéctica en el idealismo absoluto del Yo en general del primer sistema de la Doctrina de la ciencia de Fichte

Diego Sebastián Vidal Vergara
PUCV

Resumen

El presente texto busca esclarecer, siguiendo un breve desarrollo histórico de las influencias presentes en la filosofía de J. G. Fichte, el papel de la imaginación en relación a los tres principios de la Doctrina de la Ciencia, explicitando la relación fundamental de la libertad y de la acción como fuente radical y originaria de la constitución de la Yoidad en general, presentando a la filosofía fichteana como un idealismo absoluto que tiene otras características que el idealismo absoluto hegeliano, mostrando la forma en que Fichte puede congeniar el idealismo trascendental y con el idealismo absoluto del Yo.

Palabras clave: Yoidad; Imaginación; Primer principio; Intuición intelectual.

Abstract

The present text search to clarify, following a brief historical development, the influences which are present in the philosophy of J. G. Fichte on the subject of the imagination in relation with the three principles of the Science of knowledge, specifying the fundamental role of liberty and action as the radical and originary source of the constitution of the I-hood in general, presenting the fichtean philosophy as an absolute idealism with other characteristics of the Hegelian absolute idealism, showing the way in which Fichte can get along the transcendental idealism with the absolute idealism of the

Keywords: I-hood; Imagination; First principle; Intellectual intuition.

Es bien conocido el hecho de que la filosofía de Fichte se erige sobre el edificio crítico kantiano, manifestando una clara cercanía a la segunda obra crítica de Kant, la *Crítica de la Razón Práctica*. Esta cercanía consiste en la afirmación, al igual que Kant, de que la razón práctica es primordial con respecto a la razón teórica. Sólo en ella es que es posible fundamentar de manera última el sistema que en palabras de Fichte, no es otra cosa que “... de principio a fin, solamente un análisis del concepto de libertad.”¹ De entrada ya estamos en el meollo del asunto puesto que ya desde el comienzo nos encontramos situados en el medio de una rica tradición inaugurada por Kant, pero que en manos de Fichte va a adquirir una dimensión distinta que va a poner en suspenso la racionalidad científica (de corte físico Newtoniano, heredera del nuevo paradigma de la ciencia natural, en pocas palabras, el giro copernicano); así como también el papel del hombre y de la filosofía, que viendo aunadas teoría y práctica bajo la consigna de la libertad, va a intentar resolver el enigma del mundo mostrando el fundamento último donde radica la íntima relación entre la teoría y la práctica, fundamento último que para Fichte está en la acción.

En el presente texto se intentará de manera clara y sucinta en lo posible explicitar algunas nociones elementales que permitan iluminar en parte el escenario que permite Fichte, desde lo que podemos entender como filosofía práctica, que ilumina todo el quehacer filosófico ya que desde su filosofía, el fundamento propiamente filosófico radica en la acción, que entendida como fundamento último, se revela como principio auto genético del cual dimana tanto el mundo como la razón teórica.

Cuando nos referimos a un principio, inclusive antes de explicitar lo que pueda significar auto genético, es decir el carácter específico de este principio; es importante establecer que dicho principio va a ser tomado literalmente como un principio. ¿Qué quiere decir esto? Para poder explicitarlo y antes de entrar de lleno en la formulación propiamente fichteana, creo que es pertinente indagar brevemente en el desarrollo de la filosofía moderna, lo que se ha edificado en relación a la subjetividad, y su tratamiento por parte de la tradición inmediatamente anterior a lo que Félix Duque da en llamar la Era de la Crítica, específicamente a Descartes, Spinoza y Leibniz. Hemos manifestado

¹LÓPEZ, Virginia, Fichte 200 años después, Editorial Complutense, 1996, p. 34.

anteriormente que para Fichte se da lo que podríamos denominar francamente un primado de la acción que podemos ya adelantar que corresponde a la inteligencia entendida como ser activo. Esta idea cobra importancia paulatinamente desde el momento en que Descartes afirma la absoluta indubitabilidad del *cogito*. Al afirmar dicha indubitabilidad del pensar, la noción de ser tradicional queda completamente transida, e. d., pasada, acabada, muerta; y por lo tanto se ha abierto con dicha afirmación el camino hacia el idealismo moderno. Es pensable que el derrotero inaugurado por la aserción cartesiana haya horadado el camino firme y seguro por el cual transitó la filosofía hasta aquel momento. Lo que intentaremos mostrar en el presente texto es que dentro de la tradición que comienza por esta crisis que es el advenimiento del pensamiento moderno, la solución fichteana se erige más que solamente como una salida válida, como una salida realmente necesaria que obedece a una necesidad interna del asunto propio del horizonte en el cual se mueve la modernidad. Descartes, al postular el *cogito*, lo que ha hecho es un acto de una riqueza enorme, ya que si bien se apresura a “...sostener que el recién descubierto *cogito* es una *res*, una cosa, una sustancia, como su paralela, la *res extensa*, cualquiera puede sospechar que a la larga la realidad del *cogitare* debía de influir en su manera de ser *res*, es decir, de ser cosa. El pensar será todo lo atributo de la sustancia que se quiera, pero es un atributo que *reobra* sobre la sustancia cuya esencia es, terminando por modificar y aún *revolucionar*² el modo de ser de ésta última”³. Al exponer este nuevo carácter que permite pensar al pensamiento de algún modo como operando una flexión activa sobre sí mismo que a su vez se efectúa efectuándose; apareciendo así por vez primera un rasgo fundamental de la forma de pensar al ser moderno que podría caracterizarse por la nueva condición que adquiere el ser del *cogito*, que podemos denominar como *procesual*. Esta nueva dimensión que ya no es ser a secas sino una dimensión del *siendo*, es una nota distintiva de la que Fichte va a extraer una amplia serie de consecuencias y a su vez le va a permitir remontarse al fundamentado infundamentado, que como ya habíamos adelantado anteriormente, radica en la acción libre y auto genética de este primer principio. Es interesante señalar que en este punto podemos encontrar algo más que sólo filosofía moderna. Hemos caracterizado con la

²El subrayado es nuestro.

³ÁLVAROZ, Francisco, Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 1972; p. 31.

forma de gerundio al ser, estableciendo sin más el movimiento propio del pensar, movimiento que no ha de abandonarnos ya más en la disquisición de este primer principio, que hunde sus raíces en lo más profundo del ser íntimo de la consciencia, en la inteligencia libre fundamentadora. Y en este movimiento propio del pensar que está planteado desde la filosofía cartesiana en la relación íntima de la *res extensa* y de la *res cogitans*, relación en la cual encontramos algo que *es* con respecto a algo que no solo *es*, sino que además *es un estar pensando*, que su *ser algo*, su ser *res* o sustancia es estar pensando. “...Como ya vio Platón en el “Sofista”, ser inteligencia, vida pensante, implica admitir una cierta clase de movimiento”.⁴ Hay que puntualizar de todos modos que la perspectiva cartesiana para atacar el asunto falla, a pesar de su penetrante intelección del asunto, en el punto de que para tratar de interpretar el originalísimo aserto echa mano a nociones equívocas que toma de la tradición filosófica anterior, como puede ser, y sólo a modo de ejemplo pues no es nuestro tema, la noción de extensión que complica el asunto al cubrir el descubrimiento bajo categorías antiguas que sirvieron durante muchos siglos, operando de manera equívoca para una pléyade de pensadores. Si se quiere hacer un juicio breve y rápido, podríamos decir latamente que haciendo esto, Descartes inmoviliza nuevamente, aunque no completamente, aquel descubrimiento novedoso.

Lo que sucede con Leibniz es distinto a lo que acontece con Descartes. Si bien ambos plantean nuevamente la idea de sustancia y que ambos la relacionan con el ser físico, podemos decir que en el caso del francés se da una mayor determinación por parte del ser físico y de la significación psíquica de ésta. En física Descartes era defensor del mecanicismo, e. d., de la doctrina científica que explica que la realidad puede entenderse sólo como causa eficiente, la cual será la racionalidad propia de las ciencias de la naturaleza, que va a ser el fundamento del mundo de la necesidad para Kant y del ser consciente objetivo para Fichte, que está a la base de la reflexión del Yo como No Yo, en virtud del principio de oposición necesario para la reflexión del Yo como Yo, e. d., en cuanto limitado por el establecimiento de lo que el Yo pone opuesto a él como una disminución de su absoluta acción de ser, para que con ésta, lo cuantitativamente disminuido sea dispuesto en él de otra forma, como No Yo que en realidad no es, sino que es por el Yo para el Yo consciente. Baste por ahora el mencionar que la noción

⁴ÁLVAREZ, Francisco, Op. Cit. (3) p. 31.

de la racionalidad de la causa eficiente, causa propia de la racionalidad técnico instrumental moderna, va a ser un tema de tratamiento fino para lo que plantea Fichte como fundamento infundamentado, racionalidad que va a criticar desde sus propios supuestos lógico y ontológico. Podemos mencionarlo de pasada poniendo en cuestión la preeminencia de dicho tipo de reflexión técnico objetiva por sobre cualquier otra dimensión del hombre, especialmente la de la filosofía práctica. En este punto también podemos incluir el pensamiento dogmático de Spinoza, que a su vez, al hacer depender todo del inmanentismo propio de una única substancia y de sus infinitas modalidades, deja al ser humano bajo el rótulo de autómatas espiritual que, según Deleuze, se denomina así porque es “desplegando el orden autónomo de sus propias ideas como despliega el orden de las cosas representadas negándole el carácter de libre”⁵. A modo de nota al margen, es desde éste punto de vista que Fichte le va a imputar a Spinoza que no logra sino expresar el punto de vista de la substancia como objeto y no como sujeto; aunque sin embargo le rescatará la forma del sistema, sistema que para Fichte es el único sistema válido y que calificará como Dogmatismo Perfecto. Ahora bien, de lo que se trata para Fichte es de que lo Absoluto también advenga como Sujeto y no sólo como objeto, punto que Fichte se tomará en serio ya que de lo que trata su filosofía es de que lo que hagamos los hombres sea prácticamente libre, realizando con esto el principio supremo de la identidad del Yo que, como principio libre y auto ponente, se reconoce como tal en la acción que no es meramente el despliegue de un orden de razones subordinadas sino un acto individual y absolutamente libre. De Leibniz podemos brevemente decir que, con respecto al “qué y cómo sea la sustancia (...) lo importante es que, para intuírla mentalmente y describirla, echa mano, ahora no a la experiencia externa y sobre todo visual, sino a lo que ha sido una especie de exclusiva constante de todo el pensamiento alemán: aquello que vivimos y experimentamos cuando dirigimos el dardo de nuestra atención al yo interior”⁶. Se puede decir con esto que en Leibniz, en lo que respecta a las sustancias como mónadas que perciben y se desenvuelven, se da también una preeminencia del movimiento intelectual en las mismas; movimiento *infinitamente* pequeño. Es pertinente establecer un parangón entre la filosofía leibniziana y la filosofía fichteana en lo que respecta a la relación entre el ser y la acción. Sin embargo la

⁵DELEUZE, Gilles, Spinoza, Filosofía Práctica; Tusquets Editores S. A., 2001, p. 105.

⁶ÁLVAREZ, Francisco, Op. Cit. (3) p. 31.

acción queda subordinada al ser en cuanto que las mónadas *son* en su desenvolvimiento desde el momento de la creación, es decir expresando explícita y determinadamente *lo que* son por creación. Podemos decir entonces que si bien hay efectivamente una tradición filosófica moderna que instaure como novedad el cuestionamiento que atañe al pensamiento en cuanto acción; no es sino hasta Fichte que dicha posición alcanza el carácter preponderante.

1) Primer y segundo principio

El pensamiento en cuanto acción. Explicar lo anterior significaría remontarse hasta el primer principio y volver; y de paso resolver una cuestión, puesto que “se parte del factum hacia el fundamento. ¿Cómo llego desde el factum hasta el fundamento? Responder a esta pregunta es filosofar”.⁷ La pregunta por sí misma nos deja en una situación incómoda pues no estamos seguros de lo que se nos está diciendo. ¿Es cierto que puedo remontarme desde el factum al fundamento? De ser posible, ¿cómo? La filosofía kantiana no permite pensar en profundidad la problemática entre teoría y praxis, pues existe una diferencia irreconciliable entre la razón en su función pura y la razón en su función pura práctica. Epistemológicamente hablando, de lo que se tratará es de que, a diferencia de Kant, para quien la imaginación está controlada por las directrices del entendimiento, para Fichte, por otra parte, la imaginación se sitúa de manera preeminente con respecto al entendimiento que sería entonces un poder quiescente e inactivo de la mente, mero receptáculo y preservador de lo que la imaginación trae consigo y de lo que la razón determina o tiene aún por determinar. El porqué de esta diferencia estriba en el hecho de que Fichte no pretende, al modo de Reinhold y Kant, reducir la consciencia al ser representacional, asunto inevitable si el entendimiento es considerado la facultad dominante. De esta forma, Fichte postula un modo pre representacional de consciencia denominado “intuición intelectual”. Es decir, postula la auto transparencia del Yo en tanto “Yo soy”. Esta “intuición intelectual” debe ser distinguida del modo como la entiende Kant, e. d., como identificada con un intelecto arquetípico, del cual Fichte reniega llegando a considerar al hombre no muy distinto a los animales inclusive, pues la intuición intelectual para Kant se encuentra en nosotros los hombres como el poder de conocer X, poder que de

⁷LÓPEZ, Virginia, Op. Cit. (1), p. 27.

manera divina se encuentra en nuestra configuración psíquica al modo de una facultad especial que nos permite conocer. Es menester plantear que la “intuición intelectual” en Fichte tiene un sentido más limitado que para Kant ya que no posee un valor objetivante ni facultativo, sino que se remite a plantear que la tesis “el Yo es lo que es” no es de carácter objetivante, e. d., carece del valor asignado por Kant y por lo tanto no asegura que el conocimiento esté enfocado hacia “cosas en sí” mismas, rechazando el hecho de conferir realidad fuera del ámbito del Yo, para el cual, y solamente para el cual la objetividad de los objetos tiene valor en sentido absoluto. En este sentido tiene que ser tomado en un primer momento la noción de absoluto. El Yo por lo tanto no es un objeto de auto conocimiento, sino sólo una certeza subjetiva, absoluta en tanto es para el Yo. Y en este primer momento sólo en esto constituye absolutez.

Esta es una tendencia que le resulta natural a Fichte durante su conversión al kantismo, que religa la antigua propensión del Fichte dogmático, que reconoce por un lado a la filosofía spinoziana como modelo paradigmático de los sistemas filosóficos; y por otro lado el impulso kantiano heredado de la Crítica de la Razón Práctica. Dicho conocimiento elemental de las partes que deben constituir un sistema para que éste pueda sustentarse, presenta la necesidad de derivarse en última instancia de un primer principio único que le brinde coherencia y más que nada, verdad, siendo el Yo entendido como certeza absoluta subjetiva, y así, como primer principio, principio dador de realidad por transferencia de su propia realidad. La propensión a malinterpretar este primer principio se ve a menudo favorecida por una incompreensión del carácter radical del mismo. Es menester decir que de lo que se trata en Fichte es de un sistema de explicación de la situación auto ponente de la libertad que se realiza absolutamente en esta pura auto posición. Sin embargo, la auto posición y pura libre indeterminación no caracteriza plenamente el accionar práctico del Yo que no queda establecido como tal sino hasta que él mismo se limita en su ser absoluto por oposición y se vuelca como ser consciente hacia lo objetivo que se agota en cuanto tal para el Yo que lo entiende y lo significa como ser consciente objetivo y mundo de la necesidad para la acción práctica y libre del individuo consciente y libre. En este sentido es un idealismo absoluto en el cual todo lo que es, lo es por la acción del Yo que en la anulación de una parte de su acción absoluta y libre, le transfiere realidad a lo que no es él mismo, presentándose el No Yo por el accionar libre del Yo que opone al No-Yo a sí mismo y que debe ser contrapuesto hasta el

grado de que el Yo se encuentre el mismo no siendo totalmente activo, sino también pasivo, o capaz de sufrimiento. Este es el segundo principio que se caracteriza por ser antitético en cuanto anula la realidad del primer principio de la absoluta realidad del Yo. De este modo por transferencia de ser o realidad al No Yo, éste queda determinado desde el Yo por lo que lo fáctico encuentra su fundamento radical en el ser del Yo, en la inteligencia del mismo, quedando ligados los fenómenos ya no a meramente “*entes inteligibles* (númenos)”⁸, sino a la radical unidad del pensamiento y la acción del mismo pensar. Sin embargo la anulación del Yo nos deja en una posición realista en la que el Yo anulado da pie a lo que podemos denominar tiranía de lo objetivo donde el Yo ya no tiene cabida y por tanto los objetos ocupan todo el campo del Yo como No-Yo. De este modo se han postulado en la imaginación los principios téticos de Identidad y de Contradicción que están a la base de la imaginación de manera pre representacional, pero que aún no pueden ser comprendidos sin un tercer principio sintético que proyecte la unidad parcial entre el Yo y el No-Yo. Este tercer principio permite, a través de la cantidad, el paso de la consciencia absoluta indeterminada a la consciencia de la determinación recíproca del Yo y del No-Yo en una relación que permite la pregunta acerca de las posibles partes en común que puedan tener entre ellos, siendo siempre positivamente determinados por la acción absoluta de un Yo absoluto, único garante de la realidad por ser absoluta certeza subjetiva dadora de realidad por transferencia y limitación de sí misma.

Es necesario exponer que la filosofía fichteana se caracteriza por un indagar constante que busca profundizarse, y que más que avanzar en la constitución del saber, se pregunta por la condición real del mismo. Veamos cómo funciona. Intentando remontarse a una posición que declara que la exposición científica : “...libera la verdad del error que le es opuesto bajo todas sus caras y en todas sus determinaciones y destruyéndolas como erróneas e imposibles según un pensamiento correcto a las opiniones que se oponen; muestra la verdad subsistente sólo una vez que éstas son suprimidas y por consiguiente como la única correcta posible, y es en esta eliminación de lo que se opone a la verdad y a esta depuración de la verdad sacada del caos confuso donde verdad y error están

⁸KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Santillana Ediciones Generales, S. A., México, 2006, p. 269.

confundidos, que consiste la característica propia de la exposición científica. Ésta nos hace por tanto asistir al nacimiento de la verdad desplegándose bajo nuestros ojos de un mundo lleno de error”. En el nacimiento de la verdad va apareciendo desde su envoltura de error la verdad que se encontraba al principio.⁹

En su respuesta a la acusación de ateísmo de 1799, Fichte se encarga de aclarar lo característico del pensamiento trascendental y compara la construcción de distintas figuras geométricas con la deducción trascendental, recalcando el aspecto procesual del acto de pensar. El modelo de exposición pretende ser auto genético y por lo tanto auto evidente. Es menester mencionar lo que opinó Kant cuando se enteró de la estrategia que había sido escogida por Fichte para tratar el asunto de la verdad. Explicitando nuevamente por la vía del rodeo, acontece que Fichte aborda el problema del saber, planteando de entrada al saber acerca del saber cómo objetivo primordial que coincide con el desarrollo del saber que va desde el factum hasta el fundamento. Este fundamento infundamentado que hemos caracterizado como acción originaria auto genética, cabría agregar que es ponente y suprimente activa y positivamente, se explicita en tanto dadora de verdad a los momentos que conjuntamente se van sucediendo. Este tipo de estrategia a Kant le parece repugnante y no tarda en señalar que la filosofía de Fichte se pierde en una pura lógica que no llega a dar con las cosas reales. En el sentido propiamente kantiano, Fichte cometió la imprudencia, a los ojos de Kant, de excederse en el uso de la lógica trascendental que en cuanto lógica, sólo lo es de la apariencia. Sin embargo resulta que, como ya hemos barruntado anteriormente, la posición de Fichte es mixta entre la filosofía propiamente kantiana, la filosofía trascendental y el dogmatismo de vertientes pre críticas. Y sin embargo dice ser filosofía trascendental. No es contradictorio si lo podemos derivar desde el primer principio. Hemos visto que éste es uno y un momento, el cual se caracteriza por la acción originaria de un poner originario. Este poner

⁹“...dégage la vérité de l’erreur qui lui est opposé sous toutes ses faces et dans toutes ses déterminations et en détruisant comme erronées et impossibles selon une pensée correcte les opinions qui s’y opposent, montre la vérité subsistant seule une fois celles-ci enlevées et par conséquent comme la seule correcte possible et c’est en cette élimination de ce qui s’oppose à la vérité et cette épuration de la vérité tirée du chaos confus où vérité et erreur sont confondues que consiste la caractéristique propre de l’exposé scientifique. Celui-ci nous fait donc assister à la naissance de la vérité se dégageant sous nos yeux d’un monde plein d’erreur”; PHILONENKO, Alexis, L’Oevre de Fichte, Librairie Philosophique J. VRIN; Paris, 1984, p. 24 (La traducción es nuestra).

originario asume la aparente contradicción entre teoría y praxis y pretende su solución. A esto es lo que Fichte se refiere cuando habla del *enigma* del mundo. Esta teoría y praxis son los modos con los que Fichte ha tratado desde un punto de vista opuesto, un sistema que se resuelve en la identidad de lo que en un primer momento llamará Yo, pero que puede ser pensado en momentos posteriores de explicitación de la *Doctrina de la Ciencia* como lisa y llanamente el hombre. En el hombre se da, en lo que podríamos denominar el Yo, todo el acontecer del mundo. Fichte es claro en este punto y manifiestamente hace patente que para la filosofía el camino se realiza en el Yo, se explicita durante el transcurso de sus momentos hasta dar con la condición propia del Yo que es aquello que se coloca libremente, en virtud de sí mismo y nada más. Es así que podemos referirnos a este ámbito de cosas con el nombre de Yoidad en general. El sistema de Fichte, al ser un idealismo trascendental del Yo que pretende en la explicitación de sus momentos mostrar en su aparecer el ser del mismo Yo, queda supeditado a la posición del mismo Yo con respecto a sí mismo en un movimiento de orden circular que busca explicitar los momentos del posicionamiento del Yo, supeditando a través de lo que denominaremos flexión, figura que vamos a utilizar para caracterizar esta acción radical que nos va a permitir explicitar la posición que en el Yo va a ocupar la autoconsciencia. Para entender el proceso sintético que ocurre en el Yo mismo, debe pensarse en términos de un tránsito de la mente desde su simple transparencia de la consciencia subjetiva o “intuición intelectual” a la opacidad relacional involucrada en la consciencia representacional. Es en esta transición que la imaginación juega un rol radical en el mantenimiento tanto de la posición Yoica como de la posición No-Yoica. La imaginación es un intermediario activo que sobrepasa al entendimiento (que en Kant es espontaneidad del conocimiento y que para Fichte no será espontáneo sino derivado de la finalización del proceso imaginativo en una síntesis final que no tiene porqué ser exhaustiva en cuanto que no necesariamente llegará a una finalización completa y estable que podamos caracterizar como conocimiento). La imaginación es aquella que en realidad media entre el primer y segundo principio. Fichte define la imaginación como la “actividad absoluta que determina la reciprocidad”¹⁰, no marcando un punto estable, sino que oscilando en un proceso denominado por Fichte “planear” o

¹⁰ BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, New Jersey: Humanities Press, 1994, p. (Todas las traducciones son nuestras).

“cernirse” (del latín *cernere*, separar, depurar, afinar los pensamientos y las acciones. Dicho de un ave, mover sus alas, manteniéndose en el aire sin apartarse del sitio donde está). El término alemán es *Schweben* y fue utilizado por Kant para caracterizar un “bosquejo o un contorno imaginativo que planea en el medio de varias experiencias”¹¹. Fichte adoptará esta noción caracterizando a la imaginación como aquella que “planea en el medio entre determinación y no-determinación, entre lo finito y lo infinito”¹², planeando entonces entre opuestos racionales. No media entre elementos empíricos, como pretendía Kant, sino que instituye un proceso dialéctico que consiste en conjugar opuestos metafísicos y en ponerlos en contra de ellos mismos. Es así que podemos plantear el carácter dialéctico de la imaginación para Fichte, carácter oscilante y procesual caracterizado por dos momentos. El primero sería el movimiento hacia el exterior o movimiento centrífugo, intuitivo. El segundo sería el movimiento hacia el interior o centrípeto, reflectante. Ambos combinados resultan en un movimiento circular o recíproco, base fundamental para la *Doctrina de la Ciencia*. Siempre resulta en equívocos la terminología utilizada por Fichte, pues plantea que su filosofía es trascendental al modo kantiano, asunto que resulta confuso. Pero en este punto podemos plantear porqué la filosofía fichteana es trascendental. Es trascendental porque el movimiento oscilatorio de la imaginación hace posible la experiencia efectuando la transición desde la simple transparencia de la intuición pura a la opacidad de la intuición objetiva en un movimiento que podría caracterizarse como un despertar desde lo lógico hacia lo temporal, en tanto que el No-Yo es transformado en un mundo de fenómenos temporal en relación a la intuición pura del Yo, cuyo sentido interno es el tiempo de la oscilación de la imaginación que permite un marco para los objetos en general a partir del Yo en general. De este modo Fichte asegura un campo de sentido primordial pre representacional. Para Fichte “es la oscilación de la imaginación entre irreconciliables, este conflicto con ella misma”, la que “extiende el estado del Yo dentro de ella –en un momento de tiempo”. Así podemos plantear que Fichte, fiel a su primera certeza subjetiva hallada en el Yo, es a partir del Yo mismo que configura el plano trascendental, e. d., las condiciones de posibilidad de la experiencia, a partir de la imaginación que

¹¹ BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, Op. Cit. (10), p. 9.

¹² BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, Op. Cit. (10), p. 9.

sostiene en esta acción de “cernirse” como un ave sobre los opuestos racionales que son a la vez fundamentados desde el principio auto genético de la actividad absoluta del Yo (nuevamente hay que repetirlo, actividad absoluta para el Yo mismo en su intuición auto transparente, intelectual, no absoluta en sentido pleno), que en la consciencia, como limitación fundamental superada se transforma evolutivamente en autoconsciencia.

Este punto va a resultar de importancia capital para entender la solución fichteana al problema de la acción radical en cuánto posición de la autoconsciencia en la cual se aúnan teoría y praxis. Esta solución estriba en lo que Kant dio en caracterizar como un juicio, a saber el “Yo pienso” que acompaña a todas mis representaciones. Este “Yo pienso”, desde el punto de vista de Fichte, no corresponde a un mero juicio sino a la radical acción de auto posición que hace hincapié en el carácter operativo de este principio, resaltando su carácter activo y fundante. El saber producido en el continuo movimiento del Yo en sí mismo, que deduce desde sí el mundo expresando la identidad suprema de la conciencia en su poner originario junto con el mundo, al que Fichte dio el poco afortunado nombre de No Yo, en cuanto oposición aparente puesta en el Yo, por el Yo; permite, a partir de un uso dialéctico restringido, explicitar el camino que la libertad se permite, recorriendo en su operatividad procesual la serie de momentos que van constituyendo las acciones del Yo, su realidad y anulación relativas que radicalmente en su límite son una y la misma cosa, el cual postula dentro de sí y por su misma acción originaria tanto su ser mismo, como el del mundo (el No Yo), quedando garantizado así cualquier hecho de consciencia, ya no en su mero carácter fáctico, sino en y desde su génesis absoluta. La dialéctica fichteana estará limitada en lo que refiere a su accionar, al ámbito práctico del mundo de la libertad, y constreñido a este, no intentará la deducción del mundo de la necesidad al modo intentado por Hegel. La diferencia fundamental radicarán en lo que entienden por experiencia y a la posibilidad de la experiencia de la consciencia. Para Fichte es un error pretender la experiencia de la consciencia en cuanto saber superador que se realiza en el concepto. Básicamente para Fichte, el “Yo pienso” no es un concepto del cual podamos extraer el saber, sino la explicitación de la acción en su forma de poner originario bajo la cual surge la categoría de realidad y el principio lógico de identidad, que operando conjuntamente, nutriéndose de la raíz común del Yo en su relación con el No Yo, que no es otra cosa finalmente que el Yo mismo, es decir en su

autoconsciencia (y por ende en la separación desgarradora de características trascendentes), no permite ir más lejos y retornamos en la superación reconciliadora al momento de la diferencia entre el Yo y el No Yo. Pero a diferencia de cómo comenzamos, al surgir la categoría de realidad y el principio lógico de identidad, que para Fichte es la abstracción de la acción originaria de auto posición; al haber realizado dichos momentos y haberlos remontado a su principio último e infundamentado, adquieren a través de la trascendencia de la libertad (que radica últimamente en la acción), como consecuencia metafísica, la posibilidad cierta del saber. Es decir que de lo que se va a tratar ahora entonces es de la libertad como fundamento último y primero. Y ya que la libertad ha demostrado ser el elemento radical y fundamentante, el principio activo y trascendente que ha permitido al Yo posicionar su ser como autoconsciencia, se desprende que el análisis de la misma se nos presenta como necesario una vez hemos determinado, como nos plantea Heidegger “*la yoidad, principios esenciales, esencialidad del poner. La realidad (ser) del yo, desde él mismo y, por tanto, desde la incondicionalidad del condicionar (lo trascendental). Desde la yoidad se determina el modo y la esencia de la *absolutesz*, y de manera correspondiente también la *finitud*, el *tender*; (...) el auto ponerse, la síntesis de acción y hecho, la *espontaneidad* como *transcendentalidad*.”¹³*

¹³ HEIDEGGER, Martin, Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Editorial Herder, España, 2011, p. 175.

Bibliografía

ÁLVAREZ, Francisco, Fichte y las raíces de la filosofía contemporánea, Publicaciones de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 1972.

BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom, Fichte. Historical Context/Contemporary Controversies, New Jersey: Humanities Press, 1994.

DELEUZE, Gilles, Spinoza, Filosofía Práctica; Tusquets Editores S. A., 2001.

HEIDEGGER, Martin, Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, Editorial Herder, España, 2011.

KANT, Immanuel, Crítica de la razón pura, Santillana Ediciones Generales, S. A., México, 2006.

LÓPEZ, Virginia, Fichte 200 años después, Editorial Complutense, 1996.

PHILONENKO, Alexis, L'Oevre de Fichte, Librairie Philosophique J. VRIN; Paris, 1984.

Algunas consideraciones filosóficas de Blaise Pascal acerca del Hombre, la
Justicia y el Derecho.

Juan Pablo Rivera González
Universidad de Chile.

Resumen

No pretendo en este ensayo establecer forzosamente una especie de Teoría Antropológica o de Filosofía Política sistemática, en base a fragmentos dispersos contenidos en la obra del admirable genio francés de Blaise Pascal. Mi objetivo es más sencillo: Dice relación con mostrar al lector, de una manera más o menos estructurada, las reflexiones de tal matemático, físico y filósofo, en torno a materias concernientes al hombre y la epistemología- en tanto ser consciente de su finitud - y a tópicos de la Filosofía Política, como lo son la Justicia y el Derecho. En virtud de lo dicho, comenzaré con una breve descripción de la vida del referido autor, su contexto filosófico-temporal y expondré algunas nociones sobre su pensamiento medular. Luego, abordaré los temas ya indicados en base a una serie de acápites numerados, y conjuntamente con ello se intentará relacionarlos, en su caso, con ciertos postulados de filósofos modernos y contemporáneos. Por último, se analizará de un modo sucinto un pensamiento determinado expresado por Pascal en *Les Pensées*, el cual influenció la obra del filósofo político Michael Walzer denominada “*Las Esferas de la Justicia*” (1983), particularmente en su noción de “igualdad compleja”.

Palabras clave: Blaise Pascal – Intuición - Muerte – Justicia – Igualdad Compleja

Abstract

In this paper it is not my intention to forcefully establish a type of Anthropological Theory or systematic Political Philosophy, based upon dispersed fragments contained within the admirable work of the French genius Blaise Pascal. My objective is much simpler: To illustrate to the reader, in a more or less structured method, the reflections of this mathematician, physicist and philosopher that revolve around subjects concerning humans and epistemology - the consciousness of their finiteness - as well as Political Philosophical subjects, such as Justice and the Law. Accordingly, I begin with a brief description of the life of this revered author, his philosophical-temporal context and expound on some notions regarding his inner thoughts. Then I will touch on themes already indicated based on a series of numerous chapters, and in conjunction I will attempt to relate them, in his case, with postulated facts of modern philosophers and contemporaries. Finally, I will succinctly analyze a determined thought expressed by Pascal in *Les Pensées*, which influenced the work of political philosopher Michael Walzer titled “*Spheres of Justice*” (1983), particularly his notion of “complex equality”.

Key words: Blaise Pascal – Intuition – Death – Justice – Complex Equality

"...Pascal, a quien casi amo, puesto que me ha enseñado infinitamente: el
único cristiano lógico..."
Frederich Nietzsche.

I. Blaise Pascal (1623-1662) y su Filosofía. Breves nociones y cuestión epistemológica.-

Se dice que Pascal con tan sólo doce años, ya concebía hasta la proposición trigésima segunda del geómetra griego Euclides, conforme la cual la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos. La sorpresa abismante de aquel dato biográfico aportado por su hermana, Gilberte Périer, en *La Vie de Monsieur Pascal*,¹ consiste en que las definiciones y axiomas de los cuales se valió para alcanzar tal conclusión - según la autora señalada- fueron inventados por el impúber mismo, sin conocer aún, página alguna de *Los Elementos de Euclides*. Anécdotico o no lo anterior, tendemos a creer que algo de cierto debe existir en la famosa historia comentada; sólo una mente prodigiosa como la de Pascal (y nótese que tan sólo vivió 39 años) pudo haber efectuado un aporte tan abundante a la ciencia -especialmente al campo de las matemáticas y la física- y, de otra parte, a la reflexión filosófica -determinada principalmente como una apología del cristianismo-.

Sólo a modo de ejemplo diremos que con sólo 15 años escribió su Tratado de las Secciones Cónicas, (incluso se le comunicó un resumen al mismísimo Descartes) y luego, a lo largo de su vida, sentó el cálculo de las probabilidades, descubrió la presión atmosférica, y entre otros trabajos notables, escribió fragmentariamente diversas notas, que agrupados configuran su obra reflexiva inmortal; Los Pensamientos (*Les Pensées*). En cuanto a su consagración definitiva a la religiosa cristiana, en 1655 ingresa a la abadía de Port-Royal aquejado de una dura enfermedad, en calidad de laico. Participa activamente de la polémica teológica suscitada en aquel tiempo entre los dirigentes de Port-Royal y los jesuitas, obviamente apoyando a los primeros, a través de una serie de escritos denominados en conjunto "Las Provinciales". (*Lettres à un provincial*).

¹. PERIER, Gilberte, *Vie de Monsieur Pascal*, en Philosophica, (Biblioteca Estatal de Baviera, 1684 - digitalizado como google-book el 13 de julio de 2012) p.9.

II. Época, motivación y contexto filosófico.-

La época moderna se identifica principalmente con la figura de Renato Descartes², cuya idea central -en líneas muy generales- consiste en deshacerse de todas las viejas opiniones y prejuicios, con el propósito de dirigir el espíritu a la búsqueda de un criterio cierto, que permitiera distinguir lo verdadero, de lo falso. Este recorrido planteado es la denominada “duda metódica.” Entonces, por medio de la duda metódica vamos a reprimir nuestra ingenua confianza ante el mundo. Vamos a exagerar, en cambio, la desconfianza al aplicar todos los disolventes de la duda a fin de probar qué resiste a este proceso teórico de disolución. Y si hay algo que resista todas nuestras dudas y objeciones, por más peregrinas que éstas parezcan, éste y no otro será el nuevo fundamento, el nuevo punto de partida de un pensamiento seguro de sí y no embargado por la duda y el error.³ Así las cosas, las matemáticas son las únicas ciencias que aparecen exentas de error, y en efecto, el entendimiento debe aspirar a obtener la verdad solamente en relación a objetos, en virtud de los cuales, puedan desprenderse certezas semejantes a éstas ciencias. Ergo, el filosofar debe iniciarse a partir de evidencias absolutas y sin dar nada por supuesto. La aplicación de tal método rebosa de optimismo en cuanto a la adquisición de conocimiento. En palabras de DESCARTES: “y que con tal no se reciba como verdadero lo que no lo sea y se guarde el orden necesario para las deducciones, no hay cosa tan lejana que a ella no pueda llegarse ni tan oculta que no pueda ser descubierta”.⁴

Con todo, esta época moderna que tiene como referencia de partida a

² “Renato Descartes (1596-1650) es considerado habitualmente como el fundador de la filosofía moderna y, a mi juicio, justamente. Es el primer hombre de alta capacidad filosófica cuyo criterio está influido de modo profundo por la nueva física y astronomía. Si es cierto que conserva mucho del escolasticismo, lo es también que no acepta los cimientos puestos por sus predecesores, sino que intenta construir un edificio filosófico completo de novo. Esto no había ocurrido desde Aristóteles, y es un signo de la nueva confianza en sí mismo que resultó del progreso de la ciencia”. RUSSELL, Bertrand, *Historia de la Filosofía*, (Pérez Galdós, Barcelona, 2005) p.605.

³ GIANNINI, Humberto, *Breve Historia de la Filosofía*, (Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1997), p.175.

⁴ DESCARTES, Renato, *El Discurso del Método*, (Editorial Ercilla, Santiago, Chile, 1988), p.41.

DESCARTES, es una clasificación histórica, y por lo tanto, sólo tiene como función distinguir las ideas predominantes de un espacio temporal. Por lo tanto, la época señalada, coexiste con ideas de variada índole, incluso algunas, opuestas a sus postulados. Este es el caso de las meditaciones filosóficas-religiosas a las cuales se abocó Pascal, cuyo tema era ajeno a objetividades evidentes por sí mismas; la razón es impotente para conocer todos los secretos de la naturaleza, la ciencia no es más que vanidad del hombre en pos de alcanzar ese imposible. Como expresa PASCAL: “Porque, finalmente, ¿Que es el hombre en la naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo. Infinitamente lejano de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio le están invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado.”⁵

Ahora bien, ¿cómo se suscitó este cambio en los intereses del otrora casi exclusivamente “científico” Pascal? Vale hacer notar aquí un matiz importante: no es que Pascal rechace a la razón como medio de alcanzar ciertas verdades, en este sentido sería impropio considerarlo un “anti-racionalista” por decirlo de algún modo. Así, asevera PASCAL que “el último paso de la razón es reconocer que hay una infinidad de cosas que la superan; es flaca si no llega a reconocer esto.”⁶ La crítica entonces, que dirige el filósofo francés, es la impotencia que detenta la razón cartesiana (que denomina “espíritu de geometría”) en cuanto a su ingenua aspiración de alcanzar - excluyentemente como única vía -el conocimiento de todas las verdades, pues la misma desproporción del hombre y su extensión finita, rodeada de una senda naturaleza infinita (tanto en la pequeñez como en la inmensidad del universo), le impide alcanzar tal deseo; caracterizador de la generalidad del pensamiento moderno. “Es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; ardemos en deseos de encontrar una sede firme y una última base constante para edificar sobre ella una torre que se alce hasta el infinito, pero todos nuestros cimientos se quiebran y la tierra se abre hasta los abismos (...) No busquemos, pues punto de seguridad y firmeza. Nuestra razón se ve siempre decepcionada por la inconstancia de las apariencias, nada puede fijar lo finito entre los dos infinitos

⁵ PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, (Editorial Ercilla, Santiago, Chile, 1988), p.18.

⁶ *Ibid*, p.38.

que lo envuelven y le huyen”.⁷ Como consecuencia de lo dicho, asevera que el conocimiento de la verdad no es solamente atribuible a la razón. Es más, muchos de nuestros primeros principios que siente el corazón tienen una firmeza de tal entidad, que ni siquiera el conjunto de todos nuestros razonamientos podría alcanzar. “ Porque el conocimiento de los principios primeros, tales como que hay espacio, movimiento, números, es tan firme o más que el que nos confieren todos nuestros razonamientos. Y es menester que la razón se apoye sobre estos conocimientos del corazón y del instinto, y que fundamente en ellos todo su discurso. (El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio, y que los números son infinitos; y la razón demuestra después que no hay dos números cuadrados tales que, el uno sea el doble del otro. Los principios se sienten, las proposiciones se concluyen, y el todo con certeza, aunque por vías diferentes.)”.⁸ En este punto del análisis surge la interrogante del papel que detenta la intuición como principio autónomo del conocimiento. Nótese que DESCARTES reconoce en su obra *Reglas para la dirección del Espíritu* a la intuición como vía de conocimiento, pero nunca desnuda, sino que siempre con el revestimiento de la razón (Regla III): “vamos a enumerar aquí todos los actos del entendimiento por medio de los cuales podemos llegar al conocimiento de las cosas (...) a saber: la intuición y la deducción. Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos, ni el juicio falaz de una imaginación incoherente, sino una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta, que no quede en absoluta duda alguna respecto de aquellos que entendemos, o, lo que es lo mismo: una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la sola luz de la razón, y que, por ser más simple, es más cierta que la misma deducción (...). Así, cada cual puede intuir con el espíritu, que existe, que piensa, que el triángulo está determinado por tres líneas solamente; la esfera, por una sola superficie, y otras cosas semejantes, que son mucho más numerosas de lo que creen muchos (...).”⁹ En verdad, la discusión acerca de la intuición como vía de conocimiento, y la integración de la “razón” o no a ésta, para considerarse como tal, continuará a lo largo de la historia de la filosofía y no es objeto aquí

⁷ Ibid, p.20.

⁸ Ibid, p.39.

⁹ Citado en DESCARTES, Renato, Op. Cit. (4) p.41, 42. Nota al pie -11-.

adentrarse en ello.¹⁰ No obstante, y a modo ilustrativo, apuntaremos a tres asuntos en que se ha sostenido mayoritariamente la autonomía de la intuición como vía de conocimiento desprovista de razón alguna. A saber: i. El *cogito ergo sum* cartesiano (“Pienso, luego existo”). Indica BERGSON: “Por lo menos existe una realidad que todos nosotros entendemos desde nuestro interior y por intuición, sin necesidad de análisis. Es nuestra propia persona en su evolución a través del tiempo. Es nuestro yo que perdura. No podemos coexperimentar intelectualmente ninguna cosa. Pero es verdad que nos experimentamos a nosotros mismos”¹¹. ii. La existencia del mundo exterior, incluido nuestros semejantes. “Si nuestra convicción de la existencia real del mundo exterior se apoyara en pruebas y deducciones racionales, no tendría la certeza inmediata e invencible que posee efectivamente. Recordemos que Schopenhauer decía en alguna ocasión que rápidamente llevaríamos al manicomio a quien se atreviese a negar la existencia del mundo exterior.”

iii. Ahora bien, ¿cómo percibir a Dios, ente de por sí infinito, considerando nuestra naturaleza y razón indefectiblemente finitas? PASCAL responde que si bien la razón y la costumbre pueden acercarnos a Dios, lo que verdaderamente permite “sentirlo” radica esencialmente en el corazón. A mayor abundamiento, sin los accesorios de la razón y la costumbre, igualmente existe la posibilidad que el hombre se haga sensible a su presencia, pues “Es el corazón quien siente a Dios, y no la razón. Esto es lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón.”¹²

III. Imaginación, divertimento y muerte.-

“¿Quién distribuye la reputación? ¿Quién confiere respeto y veneración a las personas, a las obras, a las leyes, a los grandes, sino esta facultad imaginante ? ¡ Todas las riquezas de la Tierra serían insuficientes sin su consentimiento!”¹³ PASCAL sostiene que existe - ineludiblemente a la condición de hombre- una

¹⁰ Véase por ejemplo HESSEN, Johan, *Teoría del Conocimiento*, (Editorial Centro Gráfico Limitada, Santiago, Chile, 2003), p.88 y ss.

¹¹ *Introducción a la Metafísica*, 1912, p.5 y sigs., Citado por Ibid. p.103.

¹² PASCAL, Blaise, Op. Cit (5) p.39.

¹³ Ibid, p.22.

“maestra del error y la falsedad” que tiene el poder de dominar a la misma razón: *La imaginación*. En las relaciones intersubjetivas en que se ven envueltos los seres humanos, forzosamente confluyen meras apariencias, vanas formas, y hasta emociones - como el amor, o el odio - que modifican la apreciación que tiene un hombre de una situación dada. Ahora bien, todas estas circunstancias que la razón debería excluir de su análisis, son, al contrario, las que en definitiva determinan - “imaginariamente” en términos de PASCAL- la concepción que se tiene de un hombre, algún hecho o ciertos bienes. De este modo, es como el mundo atribuye el respeto, la veneración o el reconocimiento a ciertos hombres o ciertas cosas. Dice PASCAL con sarcasmo: “La imaginación dispone de todo. Fabrica la belleza, la justicia y la felicidad, que es el todo en el mundo. Quisiera sinceramente ver el libro italiano, cuyo título es el único que conozco y que por sí sólo vale muchos libros: “Della opinione regina del mondo”, (N.A: “*De la opinión reina del mundo*”). Lo suscribo sin conocerlo, salvo lo malo, si hubiera.”¹⁴ Es tal la dominación que ejerce la imaginación sobre un hombre -aún sobre uno prudente - que éste puede llegar a aceptar como principios suyos los que en verdad corresponden a principios ajenos, por el mero hecho de que estos últimos tienen su fuente en una opinión general dominante, en otras palabras, en los juicios uniformes que detentan la mayoría de las hombres. “Quien no quisiera seguir más que a la razón sería un loco a juicio del común de los hombres. Hay que juzgar a juicio de la mayoría de la gente. Puesto que así le plugo, hay que trabajar todo el día y cansarse por bienes reconocidamente imaginarios, y cuando el sueño nos ha repuesto de las fatigas de nuestra razón hay que levantarse incontinenti sobresaltado para echar a correr en pos del humo, y enjugar las impresiones de esta señora del mundo (...)”¹⁵ Cabe resaltar el hecho de que la mayoría de los ejemplos que Pascal indica sobre los efectos de la imaginación sobre los hombres, en desmedro de la razón, versan sobre la noción de *Justicia* y su concretización, en tanto asuntos técnicos-jurídicos. *Sobre los abogados y sus alegatos*: “La afección o el odio cambian la faz de la justicia. Y un abogado bien pagado de antemano ¡cuánto más justa encuentra la causa que defiende!, su gesto audaz ¡cuánto mejor la hace ante los jueces, engañados por esta apariencia! ¡Graciosa razón que el viento maneja, y en cualquier sentido! *Sobre los magistrados*: “Nuestros magistrados han conocido bien este misterio. Sus vestiduras rojas, sus

¹⁴ Ibid, p.24.

¹⁵ Ibid, p.22.

armiños, con los que se disfrazan de gatos forrados, los palacios en que juzgan, las flores de lis, todo este aparato augusto era muy necesario (...) Si poseyeran la verdadera justicia (...) no necesitarían fabricar birretes cuadrados, la majestad de sus ciencias sería ya suficientemente venerable por sí misma. Pero al no poseer sino ciencias imaginarias, hace falta que echen mano de estos instrumentos que impresionan a la imaginación para la que están hechos; y con ello, en efecto, se ataren el respeto.” *Sobre los abogados*: “No podemos ni tan siquiera ver un abogado con toga y birrete sin formarnos una opinión favorable de su suficiencia (...)”¹⁶

Nadie está salvo de los artilugios de esta embustera, ni siquiera los hombres más prudentes o cuerdos, y a quienes invade en su ser, les otorga una satisfacción mucho más entera en comparación a aquellos en que reside eminentemente la razón; a los primeros les hace *felices* formar parte de este *sistema imaginante*, sin elucubrar mayores reflexiones, ni críticas a éste. Interesante es constatar la coincidencia - y posible estímulo- de varios pensamientos de PASCAL con ideas centrales del filósofo alemán MARTIN HEIDEGGER, sobre todo expuestas en su famosa obra “Ser y Tiempo”. Sin desear exponer un análisis acabado de esta relación, sino más bien, un alcance, diremos que HEIDEGGER sostiene que el hombre está arrojado hacia el mundo (el “Dasein”), arrojado entonces hacia un sinfín de posibilidades. Sin embargo, caracteriza ineludiblemente a cada una de estas posibilidades, la presencia de una que está presente en todas: la posibilidad de la muerte. La que a su vez, imposibilita a todas las restantes. Así las cosas, la experiencia de la nada, que es la experiencia de la angustia al hecho de la muerte, repercute en el hombre – el único ente que tienen conciencia del hecho inexorable de ésta- de tal forma que trata durante toda su existencia ocultar esa condición que le es propia: la condición de que es un ser que nace para morir.

El hombre en un intento de mitigar esa angustia sombría, niega a la muerte, trata de evadir aquella reflexión disolviéndose en el todo, en la *falsedad imaginante* como diría PASCAL, no tomando conciencia de sí, se transforma en un anónimo más del engranaje del mundo, y así soporta aquel peso de su existir a través de una experiencia *inauténtica*. Se entrega al mundo de lo que “Se dice”, se somete al señorío de los otros, repite ideas, acepta otras sin vacilación, sigue todo dictamen del mundo con respecto a qué hacer, que leer y qué decir. Se constituye en un “errante” que se dirige de una novedad en otra, ocultando esa angustia inquietante que consiste en el hecho de que nadie va a morir por él. Es notoria la

¹⁶ Ibid, p.22.

aproximación de esta idea de HEIDEGGER con los pensamientos que analizamos anteriormente de PASCAL acerca de la embustera imaginación impuesta por la mayoría de las gentes, haciéndose mucho más evidente en los siguientes pasajes de *Las Pensées*: “Nada es tan insoportable para el hombre como estar en pleno reposo, sin pasiones, sin quehaceres, sin divertimento, sin aplicación. Siente entonces su nada, su abandono, su insuficiencia, su dependencia, su impotencia, su vacío. Inmediatamente surgirán del fondo de su alma, su vacío. Inmediatamente surgirán del fondo de su alma el aburrimiento, la melancolía, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación.”¹⁷ “(...) Ahora bien, el orden del pensamiento está en comenzar por sí mismo, por su autor y por su fin. Pero ¿en qué piensa el mundo? Jamás piensa en esto, sino en bailar, en tocar el laúd, en cantar, en hacer versos, correr la sortija, etcétera, en luchar, en hacerse rey, sin pensar en qué es ser rey y qué es ser hombre.”¹⁸ “La única cosa que nos consuela de nuestras miserias es el divertimento, y, sin embargo, es la más grande de nuestras miserias. Porque es lo que nos impide principalmente pensar en nosotros, y lo que nos hace perdernos insensiblemente. Sin ello, nos veríamos aburridos, y este aburrimiento nos impulsaría a buscar un medio más sólido de salir de él. Pero el divertimento nos divierte y nos hace insensiblemente llegar a la *muerte*”¹⁹.

En la sociedad neoliberal y de mercado en que somos arrojados al nacer, donde la publicidad, la televisión y los medios de comunicación bombardean nuestro más íntimo rincón de libertad, la imposición agresiva y en masa de ciertos cánones, de ideas antojadizas y repetitivas - cual becerros de oro- es un hecho indubitado. En el actual prototipo de sociedad fundado en una supuesta condición natural del hombre hacia la avidez de consumo desbocada-legitimado en parte por un modo de pensar la ciencia económica que está muy lejos de la exactitud- estos pensamientos de Pascal (a lo menos), invitan a reflexionar y enfrentar por un momento - pero de manera *auténtica*- esa angustia que produce el intentar escapar del engranaje aceitoso de aquella *facultad imaginante*.

¹⁷ Ibid, p.29.

¹⁸ Ibid, p.30.

¹⁹ Ibid, p.31.

IV. Justicia, Derecho y *Iusracionalismo*.-

Partiré este acápite explicando lo que se entiende por “Derecho Natural”, para luego demostrar la crítica de PASCAL en cuanto a la pretensión a la que aspira éste. El devenir histórico del Derecho siempre ha estado determinado por una constante confrontación entre el que se denomina *Positivismo Jurídico* y el *Derecho Natural, en su variante Iusracionalista*. El primero, entiende el Derecho sólo como un conjunto de normas que constituyen un estudio científico aislado, sin ningún análisis de los fenómenos exteriores sociales, o reflexiones sobre su moralidad o amoralidad – una norma es válida simplemente si se elaboró acorde a la sistemática establecida por el Estado -. En términos de HANS KELSEN, máxima figura de esta corriente, en su obra “Teoría Pura del Derecho”: “Se preocupa de saber lo que es y lo que puede ser, y no si es justo o podría serlo (...) Se abstiene de pronunciar juicios de valor sobre el derecho, dado que quiere ser una ciencia y limitarse a comprender la naturaleza del derecho y analizar su estructura.”²⁰ “Cuando en una regla de derecho expresamos que la consecuencia *debe* seguir a la condición, no adjudicamos a la palabra “debe” ninguna significación moral. Que tal conducta sea prescrita por el derecho no significa que lo sea igualmente por la moral. La regla de derecho es un instrumento que sirve para describir el derecho positivo tal como ha sido establecido por las autoridades competentes”.²¹ Por su parte, el *Derecho Natural, en su variante Iusracionalista*, entiende este conjunto de normas, si se quiere, bajo una índole “platónica”; pues su tesis fundante es que da por sentado la existencia de un derecho anterior a todo poder humano y divino, un derecho cuya validez es independiente de aquel, en todo tiempo y en todo lugar, y que sólo a través de la razón es posible alcanzar. “(...) el contenido del concepto del derecho no se funda en la esfera del mero poder y voluntad, sino en la de la pura razón. Ningún procedimiento del poder puede cambiar en nada lo que la razón concibe como “siendo”, lo que no es dado es su pura esencia (...) El concepto perfecto de la ley presupone sin duda un mandamiento dirigido a la voluntad individual. Este mandamiento no crea la idea del derecho y de la justicia, sino que se subordina a

²⁰ KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, (Editorial Universitaria de Buenos Aires, Rivadavia, Argentina, 1968) p.63.

²¹ *Ibid*, p. 55.

ella, la pone en ejecución actual (...).”²² El contexto de la incipiente filosofía de la Ilustración tenía como convicción que a través de la razón era posible alcanzar normas cuya validez fuera universal y cuya vigencia fuera inmutable. Si bien PASCAL reconocía la existencia indubitada de aquellas normas, la razón corrompida y sus deficiencias hacen inviable el poder reconocerlas. La justicia del mundo según la óptica de PASCAL no es una idea universal e uniforme en los pueblos de la tierra, es decir, en ningún caso un principio calificado como “justo”, que se apoya más sobre lo “falso” que lo verdadero, tendrá valor aplicable en todo tiempo y en todo lugar. “(...) nada hay justo e injusto que no cambie de cualidad cambiando de clima. Tres grados de elevación hacia el polo echan por tierra toda la jurisprudencia, un meridiano decide de la verdad, a los pocos años de ser poseídas, las leyes fundamentales cambian, el derecho tiene sus épocas, la entrada de Saturno en Leo nos indica el origen de semejante crimen. ¡Valiente justicia la que está limitada por un río! (...)”²³. Para nuestro filósofo, las leyes no son más que la cristalización de costumbres o usos sociales de una comunidad, y de ninguna forma se basan realmente en principios naturales universales. “Conceden que la justicia no se halla en estas costumbres, sino que reside en las leyes naturales conocidas en todo el país. Seguramente lo sostendrían tercamente, si la temeridad del azar, que ha sembrado las leyes humanas, hubiese encontrado por lo menos una que fuere universal, pero la broma es tal que el capricho de los hombres le ha diversificado tanto que no hay ninguna que lo sea (...) El latrocinio, el incesto, el asesinato de hijos y de padres, todo ha sido reconocido entre las acciones virtuosas. ¿Puede haber nada más gracioso que el que un hombre tenga derecho de matarme porque viva allende el vado y su príncipe está querellado con el mío, aunque yo no lo esté con él (...)

²² CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1950), p.267.

Con respecto a este tema huelga decir que uno de los principales referentes del iusracionalismo fue HUGO GROCIO (1583-1645) quien tuvo que confrontarse con dos imponentes ideas. La omnipotencia de Dios – el derecho es una derivación de la voluntad divina- y la omnipresencia del “Leviatán” Estado – quien detenta el poder estatal no tiene límites ni condiciones en el ejercicio de éste-. En la Edad Media, el cristianismo también reconocía un Derecho Natural, pero a fin de cuentas, siempre subordinado a la “ley divina”. Para un estudio detallado de este tema véase el cap. VI Derecho, Estado y Sociedad, del libro ya singularizado en esta nota al pie.

²³ PASCAL, Blaise, Op. Cit (5) p. 41.

”.²⁴ En conclusión, para PASCAL la fuente material del derecho más importante son las costumbre de una sociedad dada, y que de por sí no detentan ninguna esencia iusracionalista. Una vez expresadas en tanto norma jurídica, sigue una opinión que contemporáneamente denominaríamos “positivista” según la explicación *supra* de este acápite: “Por esto hay que decir al mismo tiempo que hay que obedecerlas porque son leyes, como hay que obedecer a los superiores, no porque son justos, sino porque son superiores. Con ello se previene toda sedición, si puede hacerse entender esto, que es propiamente la definición de la justicia”.²⁵

V. Relación entre Opinión y Fuerza.-

PASCAL sostiene que existe una relación circular indisoluble entre la fuerza y la opinión. Así, la opinión hace uso de la fuerza, pero quien crea a la opinión, es precisamente la fuerza. Todos los hombres sienten el deseo de dominar, pero sólo algunos pueden hacerlo: quienes imponen su fuerza sobre los más débiles. De aquí surge el respeto que sienten unos por otros, que no es más que un requisito de necesidad para la permanencia de dicha relación. “Imaginemos, pues, que los veamos comenzando a formarse. Sin duda hay quienes se batirán hasta que la parte más fuerte oprima a la más débil, y hasta que, finalmente, haya un partido dominante. Pero una vez terminado esto, entonces los maestros, que no quieren que la guerra continúe, ordenan que la fuerza que está entre sus manos se traspase a su gusto; los unos la remiten a elección de los pueblos, los otros a la sucesión de nacimiento, etcétera. Y es aquí donde la imaginación empieza a desempeñar su papel (...) Estas cuerdas que anudan, pues, el respeto a tal o cual en particular, son cuerdas de imaginación”.²⁶ Creemos que estas reflexiones se vinculan tanto con GEORGE HEGEL como con FRIEDRICH NIETZSCHE. En el primero, en cuanto a su tesis de la dialéctica del Amo y el Esclavo, que

²⁴ Ibid, p.41.

NIETZSCHE, quien era un admirador declarado de PASCAL, comparte una idea parecida: Tornad nota de este dato: cada pueblo habla su propio lenguaje del bien y del mal, que el vecino no entiende; se ha inventado su propio lenguaje en las normas y costumbres. NIETZSCHE, Friedrich, *Así Hablaba Zaratustra*, (Ediciones Brontes S.L., Barcelona España, 2012), p.52.

²⁵ PASCAL, Blaise, Op. Cit (5) p. 42.

²⁶ Ibid, p.42.

significa que los hombres tienen un deseo innato proveniente de su naturaleza, esto es, el deseo de que el otro lo reconozca como superior, el deseo de dominarlo. En otras palabras, el deseo del hombre es someter el “deseo del otro” a ser reconocido, en tanto superior de aquel. Este enfrentamiento se resuelve por el angustioso miedo a la muerte de uno de los hombres en conflicto, el cual antepone su miedo a la muerte al deseo del otro, y en consecuencia, acepta el sometimiento de quien ahora será su “amo”. En efecto, la fuerza como señala PASCAL es la que resuelve el conflicto, el miedo a la muerte desencadenado por la fuerza sufrida diría HEGEL. Y por su parte, expresa NIETZSCHE: “Donde quiera que encontrara vida, encontré la voluntad de poder; y aún en la voluntad del servidor encontré la voluntad de ser amo. El débil debe servir al fuerte – así lo persuade al débil su voluntad de ser amo del que es aún más débil que él; tal es la voluptuosidad última a que no está dispuesto a renunciar”²⁷ En relación al punto de la opinión y su imposición en el mundo por medio de la fuerza, finalizo este párrafo señalando que la verdad u *opinión* para PASCAL, es entendida para NIETZSCHE como una conquista de la voluntad de poder impuesta por la aristocracia guerrera. En consecuencia, es *verdadero* lo dictaminado por ese estamento capaz de crear e imponer las verdades, prevaleciendo lo dionisiaco en desmedro de la razón, la cual no tiene mayor injerencia en esta construcción, tal como piensa PASCAL.

VI. Las Esferas de la Justicia. Walzer y Pascal.-

Señala MICHAEL WALZER, filósofo político estadounidense, que gran parte de “Las Esferas de la Justicia”, obra publicada en 1983 - cuyos ejes son los conceptos de “tiranía” e igualdad compleja”- es sencillamente una exposición del siguiente pensamiento de PASCAL:

“(…) Estos razonamientos son falsos y tiránicos: Yo soy hermoso, luego deben temerme; yo soy fuerte, luego deben amarme. Yo soy...La tiranía consiste en querer conseguir por un camino lo que no se puede conseguir sino por el otro. Diferentes deberes corresponden a diferentes méritos; deber de amar al agrado; deber de temer a la fuerza; deber de creer a la ciencia. Sería injusto rehusar estos deberes en los casos en que procedan, pero también sería injusto exigirlos en los

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich, Op. Cit (24) p. 105.

otros. (...) La tiranía consiste en un deseo de dominación universal y fuera de su orden (...).²⁸

En el libro de WALZER, la traducción pertinente de *Les Pensées*, añade un párrafo introductorio al pensamiento recién transcrito²⁹: “La naturaleza de la tiranía es desear poder sobre todo el mundo y fuera de la propia esfera. Hay diversas compañías – los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos-, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan, entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía – torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos-. Unos a otros se tergiversan cometen el error de pretender el dominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios. (...)”³⁰

²⁸ PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, (Ediciones Orbis S.A., Editorial Origen S.A.1982. Barcelona) p.186.

²⁹ WALZER señala que MARX en uno de sus escritos de juventud también esgrimió un pensamiento parecido, “tal vez teniendo ese pensó en mente”: “Supongamos que el hombre sea hombre y que su relación con el mundo sea humana. Entonces, sólo amor podrá darse a cambio de amor, confianza a cambio de confianza, etc. Si alguno desea disfrutar del arte, tendrá que ser una persona artísticamente cultivada, si alguno desea influir sobre otros, tendrá que ser alguien realmente capaz de estimular y animar a otros (...) Si alguien ama sin generar amor para sí mismo, es decir, si no es capaz de ser amado por la sola manifestación de sí mismo como persona amante, entonces este amor es impotencia e infortunio. KARL, Marx, (Economic and Philosophical Manuscripts, T.B. Bottomore, comp., Londres, 1963) p.193-194.

Citado por WALZER, Michael, *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la Igualdad*, (Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001) p.31.

³⁰ PASCAL. Blaise, *Pensées*, (Hardmondsworth, Inglaterra, 1961) p.96. Citado por WALZER. Michael, Op. Cit. (29). p.31.

Un pensamiento similar también aparece según nuestro parecer, en los “Discursos sobre la condición de los Grandes” (1652 o 1653) atribuido a PASCAL, quien aspiraba a convertirse en un educador de un príncipe – no considerado por WALZER, al menos de manera expresa en su libro- y que señala lo que sigue (Fragmento del Segundo discurso): “(...) No es necesario, porque vos sois duque, que yo os tenga en estima; pero es necesario que os salude. Si sois duque y, a la vez, hombre honrado, daré lo que debo a estas cualidades. Ni os rehusaré las ceremonias que merece vuestra calidad de duque, ni la estimación que merece la de hombre honrado. Pero si fuereis duque sin ser a la vez

Este proceso de justicia distributiva, en donde existen diversos bienes sociales correspondientes a diferentes “esferas” como dice PASCAL, requiere de la elaboración de una “teoría de los bienes”. Esquemáticamente, WALZER propone la que sigue:

1. Los bienes que la justicia distributiva debe tomar en cuenta sólo son los bienes que detentan una estimación social y no los bienes estimados en consideración a razones individuales de personas determinadas. Dice WALZER: “Un solitario podría apenas comprender la significación de los bienes o imaginar las razones para considerarlos agradables o desagradables”.³¹ Como los bienes y su significación son un proceso social, no detentan un significado universal abstracto, sino que por el contrario; los bienes sociales y su estimación dependen del significado compartido de una sociedad dada y, por ende, de su particularismo histórico y cultural.

2. Los individuos al participar de la distribución asumen identidades en la manera en como conciben, crean, poseen y emplean los bienes sociales. Las personas tienen una historia de transacciones de bienes y, por lo demás, un contexto material y moral previo que les permite tener una noción del significado social de un bien dado.

3. No existe un conjunto de bienes primarios partícipes de todos los mundos materiales y morales posibles. La única manera de hacerlo factible, sería concebirlos abstractamente; pero sería inútil, debido a las diversas maneras de distribución concreta de los bienes que pueden existir dependiendo de la

hombre honrado, os haría aún justicia no dejando por la ceremonia exterior, a que no faltaría, de guardar por vos en mi fuero interno el menosprecio que merecería la bajeza de vuestro espíritu. He aquí en qué consiste la justicia de estos deberes. Y la injusticia consiste en otorgar respetos naturales a las grandezas de establecimientos o en exigir respetos de establecimientos por las grandezas naturales. El señor N. es más grande geómetra que yo, y por esta cualidad quiere que yo le ceda el paso; yo le diré que no entiendo una palabra. La geometría es una grandeza natural, exige una preferencia de estima, pero los hombres no han ligado a ella ninguna preferencia exterior. Yo pasaré, pues, antes que él, aunque yo, como geómetra que es, le estime más que a mí mismo (...)” PASCAL, Blaise, Op. Cit. (28) p.302.

³¹ WALZER, Michael, Ob. Cit. (29) p. 21.

sociedad específica que se atiende. Los bienes primarios no plantean problemas de justicia social; los plantean los bienes específicos que tienen significados sociales específicos, generalmente diferentes en sociedades específicas.³² WALZER expresa en este punto el ejemplo de la comida y, particularmente, del pan: “Si el empleo religioso del pan entrara en conflicto con su uso nutricional – si lo dioses exigiesen que el pan fuera preparado y quemado pero no comido ya no resulta claro qué empleo sería el primario-. ¿Cómo entonces se ha de incluir el pan en la lista universal? La pregunta es todavía más difícil de responder, las respuestas convencionales menos razonables, conforme pasamos de las necesidades a las oportunidades, a las capacidades, la reputación, y así sucesivamente.”³³

4. El significado social que se le otorga a los bienes es lo que determina su movimiento en la distribución social. No existe una distribución que se considere justa o injusta per se, de manera abstracta, sino que una distribución se considera “justa” o “injusta” de conformidad al significado social que detente el bien correspondiente.

5. El significado social y distribución de los bienes, no son inmutables ni universales, sino que tienen carácter histórico, cambian a través del tiempo y dependen del espacio social en que se desenvuelven.

6. Cuando los significados son distintos, la distribución de cada bien social debe ser autónoma. Como expresa WALZER: “Todo bien social o conjunto de bienes sociales, constituye, por así decirlo, una esfera distributiva dentro de la cual sólo ciertos criterios y distribuciones son apropiados. El dinero es inapropiado en la esfera de las investiduras eclesiásticas, es la intrusión de una esfera en otra. Y la piedad no debería constituir ventaja alguna en el mercado, tal como éste ha sido comúnmente entendido. (...) Lo que ocurre en una esfera distributiva afecta lo que ocurre en otras; a lo sumo podremos buscar una autonomía relativa. Pero como la significación social, la autonomía relativa es un principio crítico”.³⁴

³² MULHALL, Sthepen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad : El debate entre liberales y comunitaristas*, (Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996) p. 185.

³³ WALZER, Michael, Op.Cit. (29) p.22.

³⁴ Ibid. p. 23.

Entrando ahora derechamente al análisis de la relación entre PASCAL y WALZER, es evidente, en atención a lo dicho, que ambos autores rechazan un criterio único de distribución de bienes, aplicable a todo tiempo y lugar, es decir, de validez universal. Si bien PASCAL reconocía la existencia indubitada de aquellas normas, la razón corrompida y sus deficiencias hacen inviable el poder reconocerlas. La justicia del mundo según la óptica de PASCAL como ya vimos no es una idea universal e uniforme en los pueblos de la tierra, es decir, en ningún caso un principio calificado como “justo” - que se apoya más sobre lo *falso* que lo verdadero - tendrá valor aplicable en todo tiempo y en todo lugar. No obstante, llegado a este punto surge una diferencia en cuanto a lo que reflejan las leyes de un pueblo. Para PASCAL las leyes no son más que la cristalización de costumbres o usos sociales de una comunidad, y las opiniones en principio impuestas por la fuerza. En cambio, la noción de WALZER al respecto, nos parece más rica y acabada: los significados sociales que detentan los bienes sociales son expresión de un particularismo histórico cultural determinado, los que a la larga se plasman en leyes. Sin duda que las costumbres de una comunidad son un factor de tal particularismo, pero en ningún caso constituyen uno que sea excluyente de otros; revoluciones, guerras, ideas filosóficas, crisis económicas, intensidad del espacio deliberativo democrático y un largo etcétera, evidentemente que también intervienen en la configuración de los significados sociales de una comunidad dada.

Apegándonos ahora al pensamiento que dio comienzo a este acápite, reconocido expresamente por WALZER, es preciso indicar cómo lo desarrolla éste. El autor afirma que la mayoría de las sociedades se organizan en torno a un conjunto de bienes sociales “dominantes”, los cuales tienen injerencia en la determinación de valor de todas las esferas de distribución. WALZER conceptualiza a los denominados “bienes sociales dominantes” como aquellos bienes que si los individuos poseen, por el mero hecho de poseerlos, les permiten disponer de otra amplia gama de bienes distintos, como en “cadena”, produciéndose una especie de “alquimia social”. Ejemplificando: “La fuerza física, la reputación familiar, el cargo político o religioso, la riqueza heredada, el capital, el conocimiento técnico: cada uno de ellos en períodos históricos distintos, ha sido dominante; y cada uno ha sido monopolizado por algún grupo de hombres y

mujeres. Y entonces todo lo bueno les llega a aquellos que poseen el bien supremo. Poséase éste y los demás se poseerán como en cadena (...).³⁵

Concretizando esta idea, WALZER defiende la idea de una igualdad, a la que denomina “compleja”, opuesta a la “tiranía”, que se traduce en el proceso de conversión ocasionado por la posesión monopólica de bienes predominantes, que indicamos en el párrafo precedente. Sintetiza esta “igualdad compleja” como sigue: Ningún bien social X ha de ser distribuido entre hombres y mujeres que posean algún otro bien Y simplemente porque poseen Y sin tomar en cuenta el significado de X.³⁶ De lo contrario, estaríamos en presencia de una “tiranía”. Parafraseando un ejemplo de WALZER: el ciudadano *Fulano* puede ser escogido por encima del ciudadano *Mengano*, para un cargo político, ergo: los dos serán desiguales en la *esfera política*, pero no deben serlo de un modo general en relación a otras esferas aplicadas a otros bienes sociales, pues en relación con éstas, mantienen una relación de igualdad. Es decir, una desigualdad legítima con respecto a una esfera no debe otorgar ventaja alguna en relación a otras, como por ejemplo, que los hijos de *Fulano* reciban una mejor educación, por el mero hecho de que este, detenta un cargo político. La igualdad se determina en función de una diversidad de criterios distributivos según el bien social dado. Es decir, los bienes sociales tienen sus propias esferas, las cuales deben operar bajo cualidades personales correspondientes. Si pretendo detentar una mayor proporción de beneficios en relación a un bien social dado, sólo es posible si detento las cualidades personales que requiere la adquisición de tal bien social. Por lo tanto, PASCAL se basa en dos supuestos, los cuales WALZER plantea como sigue:

1. Las cualidades personales y los bienes sociales tienen sus propias esferas de actuación, ergo, los efectos correspondientes de tales operativas internas de la esfera son, por cierto, legítimos. En otras palabras, cada esfera distributiva de un bien social tiene principios propios, si nos atenemos a dichos principios, las consecuencias pertinentes son legítimas. Asimilable entonces, al concepto de *igualdad compleja*.
2. A contrario sensu, la no aplicación del principio anterior, da como resultado lo

³⁵ Ibid. p. 24. Si bien no de manera explícita, la obra denomina como “conversión” a este proceso.

³⁶ Ibid. p. 33.

que WALZER llama *tiranía*.

En definitiva, intentando exponer el alcance del pensamiento de PASCAL ya comentado, WALZER estudia en su obra el significado de los diversos bienes sociales - tales como el dinero, la reputación, el trabajo duro, la educación, la gracia divina, el parentesco, el poder político, entre otros- y se aboca al examen minucioso “*desde dentro*” de estas diversas esferas distributivas.

Bibliografía

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1950)

DESCARTES, Renato, *El Discurso del Método*, (Editorial Ercilla, Santiago, Chile, 1988)

GIANNINI, Humberto, *Breve Historia de la Filosofía*, (Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1997)

HESSEN, Johan. *Teoría del Conocimiento*, (Editorial Centro Gráfico Limitada, Santiago, Chile, 2003)

KELSEN, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, (Editorial Universitaria de Buenos Aires, Rivadavia, Argentina, 1968)

MULHALL, Sthepen y SWIFT, Adam, *El individuo frente a la comunidad : El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid : Ediciones Temas de Hoy, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich, *Así Hablaba Zaratustra*, (Ediciones Brontes S.L., Barcelona España, 2012)

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, (Traducción de Eugenio D'Ors Blaise Pascal Ediciones Orbis S.A. Editorial Origen S.A. Barcelona España 1982)

PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, (Editorial Ercilla, Santiago, Chile, 1988)

PERIER, Gilberte, *Vie de Monsieur Pascal*, en *Philosophica*, (Biblioteca Estatal de Baviera, 1684 - digitalizado como google-book el 13 de julio de 2012)

ROMERO, Francisco, *Historia de la Filosofía Moderna* (Fondo de de Cultura Económica, Santiago, Chile, 1994).

RUSSELL, Bertrand, *Historia de la Filosofía*, (Pérez Galdós, Barcelona, 2005).

WALZER, Michael, *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y la Igualdad*, (Fondo de Cultura Económica, México DF, 2001)

Génesis y crítica de las relaciones de dominación en Spinoza:
un análisis desde los afectos.

Daniela Cápona González

Lic. en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

El *conatus* como agente político no es sino la esencia del hombre en busca de autonomía, es ese deseo (*cupiditas*) consciente el que permite la elaboración de estrategias de resistencia activa ante el mundo exterior el que potencia la construcción de lo político, sea en base a un conocimiento inadecuado y por lo mismo manipulado hacia políticas represivas y tiránicas que operan y se justifican a partir de una lógica de sacrificio/castigo, o bien, en base a un conocimiento adecuado, permitiendo la potenciación y la razón en la construcción de lo político como camino hacia la libertad. Es el primer camino trazado, el cual se analizará desde el punto de vista de una genealogía afectiva de la dominación; lo que sigue será una aproximación práctica de la crítica spinozista de la dominación a partir de la lectura de la teocracia hebrea expuesta en el *Tratado-Teológico Político*, siendo así espectadores del doble carácter de la dominación: la teórico-afectiva y la práctica-política.

Palabras clave: afectos- *conatus* / *cupiditas*- dominación - "otro"

Abstract:

The *conatus* as political agent is the essence of man in search of autonomy, is this conscious desire (*cupiditas*) the one that allows the elaboration of active resistance strategies faced to the exterior world the one that strength the construction of the political sphere, being in base on a inappropriate knowledge and by the same reason, manipulated toward oppressive and tyrannical politics that work and legitimize itself in a logic of sacrifice/ punishment, or, basing itself in an appropriate knowledge, allowing the strength and reason in that construction towards liberty. Is the first way the one that is going to be analysed from a point of view of an affective genealogy of domination. The rest is a practical aproximation to the spinozist critique of domination from the lecture of jewish theocracy exposed in the *Theological-political Treatise*, showing in this form, the doble character of domination: the affective-theoretical and the political-practical.

Keywords: affections - *conatus* / *cupiditas*- domination - "the other"

La gran crítica que subyace a la obra de Spinoza es contra la dominación como creación de ideología, como sujeción y domesticación de los hombres a partir de un imaginario contingente. Tanto la teología como la teocracia y la monarquía, obtienen su poder a partir de la superstición, sin embargo instituyen y domestican la imaginación de los hombres precisamente con un juego afectivo-temporal a partir de la esperanza y el miedo: la contingencia. Así como la política se constituye como la metafísica de la imaginación, la teología lo hace como teoría imaginaria de la contingencia, de esta forma se hace patente el rol de la imaginación en su doble aspecto, construyendo proyectos políticos totalmente diferentes según cuál sea el motor que fundamente su movimiento. Si el deseo de autonomía es lo que funda la sociedad política, tal deseo puede ser realizado a partir de estrategias epistémico-afectivas plenamente afirmativas en cuanto siguen el orden de la naturaleza, o bien, a partir de la manipulación de tal deseo en virtud de ciertas ilusiones básicas institucionalizadas ya en el hombre, como lo es la teología. En el primer caso, el cuerpo colectivo del cual todas las potencias singulares son partícipes y actúan según un consenso que no aliena su derecho natural, es constructivo y constituyente ya que erige su legitimidad en y para sí mismo permitiendo de esta forma constituir una forma política que atenta contra la dominación ejercida por la idea de un poder trascendente –sea divino o no- y una política contra natura –esto es, que no posibilite la realización de las potencias de los ciudadanos. Este proyecto positivo de construcción, es la propuesta spinozista ante los sistemas constitucionales de su época, en los cuales no sólo estaba patente una relación jerarquizante que escindía a los hombres de sus potencias, sino que además, se afirmaban en base a una obediencia *ad auctoritatem* en nombre de un Dios trascendente y antropomórfico, que valida el (auto)castigo y un estatismo existencial a partir de una lógica del sacrificio. De esta forma es que, a partir de las resistencias activas del *conatus* y sus estrategias en pos de conformar la *civitas* –teniendo las condiciones necesarias en cuanto positivas-, encontramos la producción de una esfera estético-existencial en la cual los modos finitos se expresan en un plano inmanente antidisciplinario, siendo esto precisamente una vía de fuga a la concepción de poder como *Potestas* y el engranaje teológico-político que reproduce ideologías de sujeción. Sin embargo, en cuanto opera la lógica negativa, discurre entre los planos existenciales una lógica de dominación que en cuanto humana, tiene su origen en los afectos, esos que no sólo no permiten un conocimiento adecuado, sino que además relegan la

concepción de un "otro" para validar el poder de modo centralizado en un "yo" soberano. Es precisamente esta lógica la que se analizará en el presente estudio.

1. Genealogía afectiva de la dominación y su institucionalización.

El tercer libro de la *Ética -De Origine et Natura Affectuum-* es el que permite el desentrañamiento de la dominación en cuanto afecto derivado de la tristeza; las tres definiciones enmarcan el cuadro de comprensión de las pasiones-ideas inadecuadas y por tanto, producción de conocimiento mutilado, pues el hombre no es causa del afecto propiamente tal, y de las acciones-ideas adecuadas, que permiten la potenciación y, en tanto que se llega a ser causa de los afectos, la razón; es precisamente esto lo que permite notar la ausencia de distancia entre los afectos y el intelecto o razón¹, ya que ambos están simultáneamente intrincados en la potenciación o despotenciación, ya sea de las ideas, ya sea del cuerpo. Este es el marco operativo que rige la lógica de producción de afectos a partir de los tres primigenios: el deseo (*Cupiditas*), la alegría (*Laetitia*) y la tristeza (*Tristitia*). El orden de los afectos efectivamente está relacionado directamente con la imaginación en cuanto que son imágenes de las afecciones de nuestro cuerpo y de los cuerpos exteriores, sin embargo, cabe hacer nota, que los afectos siguen siendo parte intrínseca al hombre en su paso a la razón mediante la construcción de las nociones comunes, de allí la necesidad de deshilar la política de las pasiones para así poder elaborar la política de las afecciones. Sin embargo, es menester tener en cuenta que, a pesar de que los afectos permitan un mayor alcance de conciencia al hombre -a partir de la *idea ideae* y la capacidad reflexiva de los afectos- también mantienen un grado de alienación en tanto que sumido a la heteronomía de lo exterior, y por lo tanto, a la singularidad. De este modo es que es posible afirmar dos grados de alienación:

"El progreso de la conciencia, que nos ha conducido del deseo al amor, nos ha, pues, trabado al mismo tiempo, en una doble alienación. Una alienación mundana, por una parte, que

¹ LEÓN Florido, Fco. "La sabiduría del cuerpo: potentia naturae y metafísica de las pasiones". FERNÁNDEZ, E. y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007) p.169. "Spinoza cree necesario dotar a las ideas de actividad física en su calidad de imágenes, haciendo así desaparecer el abismo ontológico entre los objetos de la imaginación y del entendimiento, dado que la diferencia entre ellas es sólo de grado, porque la naturaleza es un continuo gradual en una gama de cantidades de potencia".

podemos llamar económica, a condición de dar a esa palabra un sentido amplio: aquel por el cual, somos ligados incondicionalmente a los objetos particulares que nos rodean, sacralizándolos positiva o negativamente, los consideramos como los <<bienes>> (los <<bienes del mundo>>) o como los <<males>>, a la persecución o a la huida de los cuales vamos a dedicar en lo sucesivo toda nuestra existencia. Una alienación ideológica, por otra parte, a la vez efecto y causa de la primera; aquella por la cual, transponiendo ontológicamente, y así creyendo explicar a nosotros mismos nuestras preocupaciones pasionales, elaboramos una visión inversa del mundo; visión donde se resaltan ya las grandes líneas del cosmos tradicional: finalidad universal, jerarquía de los seres según el Bien, lugar privilegiado concedido al hombre, y, la llave de la bóveda del sistema, una divinidad en los contornos aún imprecisos. Esta es una doble alienación que va a dirigir todo el desarrollo de nuestra vida pasional."²

La tristeza es "una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección",³ que en cuanto se refiere al alma y al cuerpo causa dolor y melancolía. Esta *transitio* a una menor perfección tiene que ver con el hecho de que el hombre padece los afectos que le infligen los cuerpos exteriores -esto es, no es causa adecuada de ellos-, y que, en tanto que tal estado de imperfección aumenta y está "acompañado de la idea de una causa exterior",⁴ se transforma en odio. Por el contrario, el amor es precisamente la alegría acompañada de la idea de una causa exterior, y en tanto que tal, permite una transición a un estado de mayor perfección. Esta lógica binaria de los afectos es la que permite la construcción de la dominación a partir de, en primer término, la imitación de los afectos (*affectuum imitatio*) pues es ésta en cuanto estructura dinámica, la que permite tanto la formación de humanidad (*Humanitas*) -a partir de la emulación

² MATHERON, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988) p.112 Traducción propia.

³ SPINOZA, B. *Ética*. (Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2009) III. prop. XI. p.207.

⁴ E, III. prop.XIII. esc. p.210. En adelante se hará referencia sólo mediante la vocal inicial de la obra, libro y proposición, escolio o demostración, con la paginación correspondiente.

(*AEmulatio*)⁵ ya que ésta es "el deseo de alguna cosa, engendrado en nosotros en virtud del hecho de imaginar que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo"⁶- y de la conmisericordia (*Commiseratio*). Esta primera estructura denota el primer criterio de formación de lo político tanto en su nivel positivo como negativo, siendo este último el que vamos a analizar. La formación de la humanidad a partir de la emulación, es el afecto que permite imaginar entre semejantes un deseo común en tanto hay un deseo de "agradar" al otro potenciándolo, sin embargo el carácter de tal afecto es en cierto sentido neutro en cuanto que, dirigido hacia la alegría como afecto positivo, permite la creación de la humanidad como cuerpo político cuya estrategia del *conatus* será siempre afirmativa y productiva; pero en el caso contrario, puede relacionarse con la envidia y la ambición en tanto que tal deseo común sea impuesto por el de uno solo, pues, tal como afirma Spinoza: "cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia"⁷. En esta medida la envidia y la ambición -como deseo de complacer a los hombres, "sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno"⁸- en cuanto afecto de alegría frente al mal de un otro odiado, y de tristeza ante el bien del mismo, operan como causa eficiente de la dominación en cuanto afecto referido a la idea de una causa exterior y de una causa interior respectivamente.

Ahora bien, el filósofo hace una distinción respecto de la naturaleza de los afectos en cuanto a su punto de origen, ya que hay unos cuyas causas vienen acompañados de la idea de una cosa exterior -sea por sí o por accidente- y otros cuya causa viene acompañada por la causa de una cosa interior. Para ser precisos en cuanto a los afectos que estamos analizando, el contento de sí mismo, la soberbia, la gloria, la emulación, la humanidad y la ambición corresponden a la idea de una causa interior; por contra, la alegría, tristeza, deseo, envidia, conmisericordia, indignación, miedo y esperanza son afectos cuya causa viene acompañada de la idea de una cosa exterior. ¿Cuál es la implicancia, a nivel

⁵ Laurent Bove precisa que la definición de la emulación es la verdadera definición genética de la imitación de afectos. Cfr. BOVE, Laurent. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. (Traducción de Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009).

⁶ E, III. prop.XXVII esc. p.223. Ver también: Cfr. E, III. Def. de los afectos, XXXIII. p.274.

⁷ E, III. prop. XXXI. cor. p.228

⁸ E, III. prop. XXIX. esc. p.226.

político, de la naturaleza del origen que acompaña a la causa? La respuesta es simple, la dominación surge necesariamente a partir de una causa interna ya que se desarrolla a partir de la consciencia del deseo -el afecto responde a éste, asumiendo dos caminos: hacia el "yo" o bien, hacia el "otro"-, mientras que los otros surgen como respuestas, es decir son afectos reactivos a cuerpos exteriores, este es el ámbito de la fenomenología física de los afectos.

En la medida en que revisamos la definición de humanidad como afecto que, a partir de la imitación de afectos y la emulación, permite la construcción de una *cupiditas* común, vemos su interacción posterior con la ambición, pues en la proposición 29, cuando introduce el nuevo criterio para la formación de lo político -la mirada del otro- afirma: "Nos esforzaremos también por hacer todo aquello que imaginamos que los hombres miran con alegría, y, al contrario, detestaremos hacer aquello que imaginamos que los hombres aborrecen"⁹. Esta proposición es crucial para comprender el orden ético-práctico de lo político a nivel convencionado, es este el primer punto que fundamenta la creación de la moral. Aquí no se trata de un consenso, sino de una disposición del hombre a "ser parte de", esto es, una disposición identitaria a partir de un otro que al ser semejante, se asume como parte del sujeto en cuestión, de allí su cercanía a la ambición y a la humanidad o modestia. Así pues, Spinoza explica en el escolio que,

"Este esfuerzo por hacer algo (y también por omitirlo) a causa solamente de complacer a los hombres (*ut hominibus placeamus*), se llama ambición (*Ambitio*), sobre todo cuando nos esforzamos por agradar al vulgo (*praesertim quando adeo impense vulgo placere conamur*) con tal celo que hacemos u omitimos ciertas cosas en daño nuestro o ajeno; de otro modo, suele llamarse humanidad (*Humanitas*)"¹⁰.

La humanidad como afecto contrario a la ambición permite la construcción de un deseo común que es esencialmente político, sin embargo al finalizar el tercer libro, al momento de establecer la definición de los afectos, cuando se refiere a ésta dice: "La humanidad o modestia es el deseo de hacer lo que agrada a los

⁹ E, III. prop. XXIX. p.225.

¹⁰ E, III. prop. XXIX. esc. p.226.

hombres, y de omitir lo que les desagrada",¹¹ (*Humanitas seu Modestia est Cupiditas ea faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent*) mientras que la ambición es definida como "un deseo inmoderado de gloria" (*Ambitio est immodica gloriae Cupiditas*)¹², estando ambas en orden consecutivo respectivamente. Romper la humanidad, es alterar este criterio de la mirada del "otro", pues independiente su relación con la ambición como deseo de colmar la *cupiditas* del otro, este movimiento establece la mirada del <<yo>> -aquel surgido de la ilusión teleológica a partir del libre albedrío, es decir, del aspecto negativo de la imaginación-, el germen de la dominación, pues, afirmando con Macherey "lo propio de la imaginación es remitir todo al <<yo>>"¹³. De esta manera podemos triangular los criterios afectivos para la construcción del estado civil: la imitación de los afectos, la mirada del otro, y el *conatus/cupiditas* en su indeterminabilidad afectiva en cuanto sujeto a un estado de heteronomía externa aún no organizada. Esta humanidad como germen de la sociedad política nace en virtud del deseo común, pues "la organización política del cuerpo social es el Deseo del cuerpo social mismo que ha alcanzado cierto grado de complejidad (una mayor aptitud para ser afectado) que le hace en el presente capaz de plantear colectivamente el problema de su supervivencia".¹⁴ De esta manera el estado como organismo político es Estado-Deseo, Institución-Deseo que, para su productividad, debe devenir Deseo-Razón. En este sentido, podemos afirmar que la filosofía del holandés no es sino una filosofía activa del Deseo, es él quien articula los movimientos óntico-ontológicos y cumple el rol de ser agente político, pues su única determinabilidad es la gradualidad del deseo en cuanto *potentia*. Marilena Chaui al respecto afirma, según opinamos, de modo correcto -y citamos extensamente- que:

"la razón necesita ser deseo para penetrar en la vida afectiva -
pues sólo un afecto más fuerte y contrario puede destruir otro

¹¹ E, III. Def. de los afectos, XLIII. p.276.

¹² E, III. Def. de los afectos, XLIV. p.276.

¹³ MACHEREY, P. *Hegel o Spinoza*, (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006) p.95. La explicación de esta sentencia sigue de este modo: "En el caso de la imaginación el conocimiento está sometido al punto de vista de un sujeto "libre", que se sitúa en el centro del sistema de sus representaciones y que constituye ese sistema como si fuera autónomo, como un imperio en un imperio; entonces, en ese universo humano aparentemente libre, el sol figura como un voluminoso mueble que ornamenta la decoración de la vida y encuentra con respecto a ella su lugar y su uso".

¹⁴ BOVE, Laurent. Op.cit (5). p.102.

afecto y el mero conocimiento de lo bueno y de lo malo en cuanto verdadero no tiene la menor fuerza sobre la pasión su él mismo no fuese un afecto- y el deseo necesita ser razón para convertirse en virtud de la mente, igualando la potencia afectiva y la potencia intelectual, de suerte que la esencia del hombre pueda ser definida como idéntica a su potencia".¹⁵

La humanidad resulta como consecuencia del rol organizativo que cumplen la imitación de afectos y la mirada del otro, este rol es tal pues permite la creación de un orden común -independiente ahora si es que tal es adecuado o inadecuado. En este sentido, al hablar de humanidad en su sentido positivo, vemos su potenciación a partir de un *conatus* y *cupiditas* activo lleva en primer término a la razón, en cuanto permite la concordancia entre los hombres, y a partir de las nociones comunes, la delimitación práctica de la *utilitas* a partir de conceptos generales, para el posterior surgimiento de la moralidad como afección positiva¹⁶, pues es el "deseo de hacer bien que nace de la vida según la guía de la razón (*Cupiditatem autem bene faciendi, quae ex eo ingeneratur, quod ex Rationis ductu vivimus, Pietatem voco*)"¹⁷. Es por ello que este camino lleva a la conformación de un sujeto político, ya que en él hay un deseo *hacia* el otro y no *hacia* sí mismo, tomando este sí mismo como la noción de un <<yo >> narcisista regido por una destructiva lógica del placer. Este segundo camino es el que se realiza al crear humanidad en relación a la ambición, pues no hay que olvidar que "la modestia es una especie de ambición"¹⁸, en el sentido que tienen en común el hecho de querer hacer lo que agrada a los otros, ya sea en vistas a sí mismo como causa de tal afección -produciendo de esta forma la cadena afectiva entre el contento de sí mismo (*Acquiescentia in se ipso*), la ambición (*Ambitio*), la gloria (*Gloria*) y la soberbia (*Superbia*) que un su paradójal movimiento entre el querer colmar el deseo del otro y al mismo tiempo someter al otro a su propio deseo, conducen a

¹⁵ CHAUI, Marilena. *¿Imperium o moderatio?*, en op.cit (1) Eugenio Fernández y María Luisa de la Cámara (eds). p.49.

¹⁶ Es necesario hacer notar que, filológicamente la palabra traducida como "Moralidad" es *Pietatem*, de *Pietas -atús*, no el término latino propio de la etimología de nuestra palabra moral, es decir: *mores -um*. Por lo cual queremos patentizar la diferencia al referirnos a moralidad en el sentido explicitado por Spinoza, y moral, que responde a la distinción hecha por Gilles Deleuze respecto al concepto de ética mencionado anteriormente.

¹⁷ E, IV. prop.XXXVII. esc.1. p.326.

¹⁸ E, III. def. de los afectos., XLVIII. expl. p.277.

la dominación-, o bien en vistas al otro -llegando a la razón y moralidad; sin embargo es siempre un caos material el que conduce a la verdadera organización política, es necesario un primer fracaso en orden a materializar el orden natural instaurado por la lógica de la *cupiditas* activa y productiva.

1.1 Cadena afectiva de la dominación: Contenido de sí mismo, gloria, ambición y soberbia.

El germen de la dominación está precisamente en la consideración de un sí mismo, el cual -cabe hacer el hincapié- no es necesariamente negativo sino sólo en cuanto está ligado a un conocimiento mutilado de las causas de los cuerpos exteriores; por ello Spinoza afirma: "el contenido de sí mismo puede nacer de la razón, y naciendo de ella, es el mayor contenido que puede darse"¹⁹. El filósofo justifica esta sentencia aludiendo a que el hombre en cuanto se considera a sí mismo, no percibe adecuadamente sino aquello que se deriva de su propia potencia de obrar y entender, de modo que, sólo a partir de la razón es capaz de percibirse adecuadamente²⁰. Aquí también podemos ver la implicancia positiva de la gloria, pues ella propiamente tal "es una alegría acompañada por la idea de una acción nuestra que imaginamos alabada por los demás"²¹, de este modo, si este afecto es dirigido por la razón, permite al contenido de sí mismo llevar una vida plena, pues "el contenido de sí mismo es, en realidad, lo más alto que podemos esperar" y además porque es "la gloria, entonces, la que nos guía sobre todo, y somos prácticamente incapaces de sobrellevar una vida de oprobio"²². Esto nos permite aseverar el carácter neutro de los afectos, en cuanto que propiamente tal no son negativos en cuanto disminuyan necesariamente la potencia de obrar, sino sólo en cuanto están dirigidos por un entendimiento que no es sino la imaginación entendida en su aspecto negativo. De esta forma es que, si un afecto es guiado por la razón es que podrá tornarse en una afección, permitiendo paulatinamente el paso de la razón a la ciencia intuitiva en virtud de

¹⁹ E, IV. prop. LII, p.343.

²⁰Una lectura sobre suficiente y que permite el conocimiento del término *Acquiescentia*, se encuentra presente en TATIÁN, Diego, *El don de la filosofía*. (Buenos Aires: Colihue, 2012) p.89-99.

²¹ E, III. def. de los afectos, XXX. p.273.

²² E, IV. prop. LII, esc. p.344.

que hay ya una posesión formal de la potencia de obrar, lo cual no ocurre si los afectos están bajo la consideración de un conocimiento mutilado.

Ahora bien, retornando a la consideración de la genealogía afectiva de la dominación, es necesario concebir la lógica "negativa" que opera para su surgimiento a partir del movimiento paradójal que comienza con el contento de sí mismo. Este afecto comparece por primera vez en la *Ética* en la proposición XXX del tercer libro, siendo definido como "la alegría acompañada de la idea de una causa interior"²³, esto es, la consideración de sí mismo como causa de alegría de otro que permite que se considere a sí mismo y su potencia de obrar con alegría. De esta manera este afecto surge de la consideración de la propia potencia de obrar como beneficiosa para un otro, lo cual colma de alegría la consideración propia. Sin embargo, este sí mismo está doblegado hacia la gloria, ambición y soberbia, ya que es la sobreestimación la que pone en juego los engranajes de modo tal que haya un exceso en la estimación de sí. Así Spinoza afirma que como esta

"alegría se renueva cuantas veces el hombre considera sus virtudes, o sea, su potencia de obrar, de ello resulta que cada cual se apresura a narrar sus gestas, y a hacer ostentación de las fuerzas de su cuerpo y de su ánimo, y por esta causa los hombres son sumamente enfadosos"²⁴.

De allí su vinculación con la envidia²⁵, pues se trata de una alegría que busca la distinción entre los otros, es decir, se alegra con la debilidad de los demás y se entristece con su virtud, y esta alegría sólo puede mantenerse en la medida en que niega algo a los demás, de allí también la competencia por la singularidad del objeto amado, pues, "si imaginamos que alguien goza de alguna cosa que sólo uno puede poseer, nos esforzaremos por conseguir que no posea esa cosa"²⁶. En esta medida, lo que potencia negativamente al contento de sí mismo es el deseo de singularidad no sólo en comparación con la potencia de los demás, sino

²³ E, III. prop.XXX. esc. p.227. También, E,III. prop.LI. esc. p.248. y E, III. def. afectos, XXV. p.270.

²⁴ E, III. prop.LV, esc. p.252-253.

²⁵ Cfr. E, III. prop. XXIV. esc. p.220.

²⁶ E, III. prop.XXXII. p.229.

también respecto a sus bienes, este primer conflicto en su generalización es lo que hace que en el estado natural la potencia sea sólo meramente virtual en cuanto que, en este estado de todos contra todos, la potencia sólo significa meramente supervivencia. Sin embargo, allí ya está netamente lo político, pues, afirmando con Matheron:

"Esta es una sociedad infra-política, que, sin tener una existencia separada, no constituye menos la materia primera de la sociedad política que es su continuación directa. Esta es pues, una abstracción a la vez adelantada y conservada en la realidad concreta [...] El individuo humano, por lo esencial, es pasivo. Su servidumbre a las causas exteriores, por una parte, lo aliena, y, por otra, lo compromete con otros individuos en una comunidad conflictual".²⁷

El conflicto viene efectivamente, de dos factores que faltan aún aquí: la ambición y la soberbia. La ambición trueca un poco esta lógica, en la medida en que surge de un deseo de colmar el deseo de un otro (vulgo) sin importar las consecuencias de las acciones que esto implica, no obstante, este afecto choca con el anterior pues se trata de un deseo de distinguirse de los demás. La naturaleza conflictiva de la ambición hace que esta tenga un devenir contradictorio, pues se trata de un "esfuerzo por conseguir que todos aprueben lo que uno ama u odia es, en realidad ambición (...) así vemos que cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí"²⁸. Ahora bien, cabe también hacer mención la relación con la soberbia, la cual consiste en "estimarse a uno mismo, por amor propio, en más de lo justo (...) el cual puede definirse, por ello, a su vez, como el amor de sí mismo, o el contento de sí mismo, en cuanto afecta al hombre de tal modo que se estima a sí mismo en más de lo justo" ²⁹. El amor de sí mismo se torna un deseo narciso que opera bajo una lógica autoritaria en la medida en que se suprime el criterio de los "otros" como agentes vitales para la autoconstitución; el "otro" efectivamente es útil al narciso, pero sólo servilmente,

²⁷ MATHERON, A. op.cit(2) p.81 Traducción propia.

²⁸ E, III. prop.XXXI. esc. p.229.

²⁹ E, III. def. afectos. XXVIII. p.271.

no activamente como parte constituyente de una *multitudo* que opera como sujeto político.³⁰ Desde esta perspectiva hay sólo un sujeto político singular, ese sí mismo que logra ganar la batalla por la distinción, es decir, la instauración de la tiranía.

En esta medida es posible ya, vislumbrar el prisma cuadrangular que opera como productor de la dominación, pues los cuatro se relacionan entre sí y son codependientes, pues "de la misma propiedad de la naturaleza humana de la que se sigue que los hombres sean misericordes, se sigue también que sean envidiosos y ambiciosos"³¹. Sin embargo, esta lógica que sustenta el absolutismo y centralización del poder es sólo imaginaria y prácticamente inasible en la medida en que no hay un sustento epistemológico que valide al tirano a gobernar del modo que lo hace. En tanto que soberbio, el hombre es ignorante de sí mismo e impotente de ánimo³², su potencia por lo tanto está cada vez más reducida en la medida en que tiene un conocimiento mutilado, sin la guía de la razón. Y al mismo tiempo, "tanto la avaricia y la ambición como la libidine son clases de delirio, aunque no se las cuente en el número de las enfermedades".³³ De este modo, la dominación no sólo tiene una genealogía afectiva e imaginaria, sino también patológica: el delirio que produce la ambición de dominación - porque efectivamente ésta es una especie o producto de ambición- responde efectivamente a aquello que Spinoza había criticado ya en el Apéndice del libro primero de la *Ética*, a saber la creencia en la voluntad como libre albedrío y a la consideración teleológica de la existencia, pues a partir de este prisma afectivo lo que se busca es siempre el mismo fin: el Poder. Además, si "la soberbia es la estructura natural del amor propio"³⁴, se produce una situación primigenia de caos generalizado, y en la medida en que ocurre esto es imposible la construcción de lo político; sólo a partir del fracaso de la estrategia negativa de la dominación es que los hombres podrán efectivamente construir la sociedad civil en su afirmación, pues sólo a partir del caos material afectivo es posible generar el

³⁰ Aquí se puede notar una semejanza con aquello a lo que Nietzsche llamó y criticó como políticas del resentimiento.

³¹ E, III. prop.XXXII. esc. p.230.

³² E, IV. prop.LV, LVI, LVIII. p.346-349.

³³ E, IV. prop XLIV.esc. p.336.

³⁴ BOVE, Laurent. op.cit (5). p.87.

orden racional-afectivo propio del estado político activo. Por ello se puede afirmar junto a Laurent Bove que:

"El esfuerzo que cada ser hace por perseverar en su ser, bajo las determinaciones necesarias del principio de placer y de la dinámica de la imitación de los afectos del vulgo, conduce, por la "inversión" del amor propio y de la vanagloria que implica y desea, a una guerra de todos contra todos, exacerbada por la dinámica propia de la envidia".³⁵

En este sentido, lo que se propone aquí es la lógica de la dominación a partir de la *Acquiescentia in se ipso*,³⁶ en tanto que afecto cuya causa es interna, y en tanto que degenera imaginativamente a un deseo narciso de reconocimiento, de allí el criterio de la mirada de los otros, que no es sino la consumación de un delirio retorcido del amor en tanto que realiza la paradoja de la ambición entre el <<yo>> y el <<otro>> bajo una lógica de espejo -ve en los demás, sino a sí mismo-, pues: "Ella se sitúa en este lado de la alternativa, en un lugar original donde egoísmo y <<altruismo>> coinciden: me alegro sin segunda intención utilitaria, de la alegría que yo doy a mis semejantes, esto es lo mismo que amarme a mí mismo a través del amor que ellos me manifiestan"³⁷. De allí, la lógica de la dominación política tiene un fundamento narciso y absolutista, y por lo tanto encarna también la forma de dominación directa entre el Señor y el esclavo en la medida que permite el reconocimiento del primero por el segundo, que no es sino el reflejo del primero en tanto que sometido ideológicamente.

³⁵ BOVE, Laurent. op.cit(5). p.109.

³⁶ Matheron en *Individu et Communauté chez Spinoza*, op.cit(2) propone el fundamento de lo político en la ambición ("La ambición es pues, el cimiento de la comunidad política. Su rol a este respecto, no es solamente regulador, sino constitutivo", traducción propia. p.165.), sin embargo lo que opera como elemento regulador previa la ambición, es la piedad. De aquí, construye un ciclo que parte con la piedad, sigue con la ambición, la gloria y la dominación: "La ambición, desde entonces, deviene apetito de poder; de la ambición de gloria, pasamos a la ambición de dominación, y, en el estado civil, de dominación política. Cada yo quiere ser el tirano de los otros, aunque esto sea por razones muy diferentes de las de Pascal. Y cada uno, oponiéndose así a los otros, se hace odioso. Es entonces, y sólo entonces, que aparecen las situaciones amo-esclavo" (p.168-169). Viendo finalmente, la reivindicación de lo político a partir de la Indignación.

³⁷ MATHERON, A. op.cit (2) p.164 Traducción propia.

"La exigencia del reconocimiento, según Hobbes, no puede desembocar más que en la instauración de una relación amo-esclavo, indirecta y transpuesta en el bien común de la institución, pero de manera insuperable. Hegel, él también, considera la fase amo-esclavo como necesario, pero la dialectiza: agudizando sus contradicciones, la induce a transformarse en otra cosa. Spinoza, él, no la considera como necesaria, menos aún cuando la naturaleza humana es considerada aisladamente: el remonta a una situación más primitiva donde no está aún desplegada; la relación amo-esclavo, piensa él, no es más que una de las posibilidades inscritas en la ambición: posibilidad que no sea realiza si ciertas causas exteriores no entran en juego, por supuesto, se produce siempre en hecho, pero solamente en hecho"³⁸.

La posibilidad que Matheron ve para la realización de la relación Amo-esclavo, es precisamente la dominación política como actitud generalizada, es decir, cuando todos creen ser el dueño de los demás. Sin embargo, esta relación encarna la misma que la del Rey y su pueblo, la de Dios y su rebaño, etc., todas aquellas que establecen la centralidad del poder en una figura sea divina o política; Spinoza entonces, al criticar la soberanía -pues tanto Dios como el monarca absoluto, poseen tal- critica la dominación como una relación amo-esclavo, en la cual existe un revés, o alternativa; no se trata de mera crítica, sino al mismo tiempo de alternativa: la indignación.³⁹

Por fines explicativos y expositivos, se presenta el siguiente mapa conceptual que permite la triangulación de la genealogía afectiva de la dominación a partir de los tres criterios fundamentales para dar origen a la sociedad: 1. Imitación de afectos, 2. La mirada de los otros y 3. *Conatus/Cupiditas*. Además, esto nos permite vislumbrar las estrategias activas en el plano práctico

³⁸ MATHERON, A. op.cit(2) p.164-165 Traducción propia.

³⁹ Chantal Jaquet en "El deseo (*desiderium*) de venganza como fundamento del cuerpo político" pone como hipótesis la fundación de lo político no en la venganza (*Vindictia*) como realizada, sino como deseo de (*desiderium*, que tampoco es *cupiditas*), viendo cómo lo político puede emerger en base a una lógica de alianza en pos de atentar contra algo que ha hecho daño al cuerpo político. Artículo publicado en: TATIÁN, Diego. (comp), *Spinoza: VII Coloquio*. (Córdoba : Brujas, 2011)

de la dominación: la instauración de la superstición como ideología, y en tanto que tal, la adquisición de un rasgo cultural para estabilizar tal sistema. De este modo también, damos paso al análisis práctico, cuya aplicación es explicitada por Spinoza en el *Tratado Teológico-Político* en cuanto a la producción de superstición e ideología.

2. La crítica spinozista a la dominación en el *TTP*: la teología como política de la contingencia e ideología.

Uno de los objetivos de Spinoza en el *TTP*, es precisamente la separación entre teología y filosofía, cuyos fines difieren en tanto que en el primer caso, se trata de la obediencia, y en el segundo, de la verdad⁴⁰, pues "la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia"⁴¹; de este modo sólo la filosofía puede constituirse como ciencia en tanto que su sustento está en la razón, y en tanto que tal, está al alcance del hombre, así es que es posible aseverar y agregar que "la filosofía es saber. La teología, no-saber, una práctica de origen religiosa destinada a crear y conservar autoridades por el incentivo al deseo de obediencia"⁴². A lo largo de la obra, el filósofo extiende su crítica a la teología,

en la cual está ínsita la dominación en tanto que opera bajo una estrategia afectiva-temporal, enlazada también a la noción de Deseo (*Cupiditas*)⁴³, pues, "un

⁴⁰ *Tratado Teológico-Político*. (Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2008) cap.XIV. p. 318. En adelante se referirá esta obra mediante la sigla TTP, capítulo y numeración correspondiente. "En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad."

⁴¹ TTP. cap.XIV. p.314.

⁴² CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: Gorla, 2012) p.122.

⁴³ En este punto es preciso connotar el hecho que, la tradición desde Aristóteles a Descartes, bajo una antropología dualista en la cual el rol agente del alma sobre el cuerpo permitía considerar la dominación desde esta perspectiva. En palabras de Balibar: "Había una tradición extendida desde Aristóteles a Descartes -y ésta estaba lejos de estar agotada-, según la cual la relación de obediencia que hace a ciertos hombres sujetos a otros (el esclavo a su maestro, la esposa a su marido, los hijos su padre, los sujetos a su príncipe) tenía que ser entendida bajo la luz de la obediencia del cuerpo al alma, que existe, a la luz del 'voluntario' poder del alma (mente) sobre el cuerpo. Mandar es primero que todo, tener la voluntad, y 'subyugar' cuerpos a una sola voluntad. La obediencia es mover los cuerpos acorde a la idea que el alma ha formado en reconocimiento de la voluntad del otro, y la cual ha hecho propia, sea voluntariamente o bajo coacción". (Traducción propia). BALIBAR, E. *Spinoza and Politics* (Ney York- London: Verso, 2008).p.89

afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido"⁴⁴. Balibar, por tanto, patenta esto diciendo que: "A través de la obra de Spinoza, sea en el TTP, en el TP o en la *Ética*, la relación social fundamental es siempre la producción de obediencia, y la historia de los Estados es la historia del destino de esta relación"⁴⁵. Esta crítica está expresada a lo largo del texto numerosas veces, sin embargo cabe destacar del prefacio la cita siguiente:

"Ahora bien, el secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchan por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre."⁴⁶

Lo importante de esta cita es la relación efectiva entre teología, religión y monarquía; esta triple vinculación que opera como estructura es la que ha degenerado la religión natural -la que Spinoza pretende dar a conocer principalmente en la *Ética*- en un artificio político en pos de la dominación, término que el filósofo sutilmente llama como obediencia (*Obedientia*); sin embargo existe una doble distinción del término, la primera hace alusión a la esclavitud en cuanto dominación, la segunda demarca al obediente como el súbdito, esto es, como el ciudadano. No obstante, hay un primer criterio de obediencia, y se relaciona con la aptitud afectivo-imaginativa del hombre, pues: "quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil (*qui a sua voluptate ita trahitur, et nihil quod sibi utile est, videre neque agere potest*), es esclavo al máximo (*maxime servus est*); y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la guía de la razón (*et solus ille liber, qui integro animo ex solo ductu Rationis vivit*)."⁴⁷ El horizonte de la dominación, es precisamente la imaginación entendida como reemplazo del entendimiento, es decir, la comprensión imaginativa exotérica cuyas aristas se rigen bajo la ilusión de la libertad y libre arbitrio; este

⁴⁴ E, IV. prop. VII. p.295.

⁴⁵ BALIBAR, E. Op.cit (43) p.88 Traducción propia.

⁴⁶ TTP. Prefacio. p.64.

⁴⁷ TTP. Cap. XVI. p.342

horizonte particular y primigenio -en tanto que es el primero posible dadas las condiciones perceptivas-cognoscitivas del hombre en primer término- articula las existencias a determinados modos de vida, es decir, hay un status común en este primer estadio de vida que hace a los hombres propensos a la dominación, pues no hay certeza ni verdadero derecho natural efectivo, todo es aún virtualidad. Es esta aptitud originaria la que, en la medida en que vaya surgiendo la sociedad y por lo mismo, vaya generándose un desarrollo epistémico en los hombres, que se va a tornar una herramienta de control. De allí que la teología sea netamente política, pues surge no sólo a partir de la ambición -tal como la monarquía- en tanto que manipula la debilidad de los hombres a su deseo -es decir, institucionalizando la ilusión de la finalidad de la vida⁴⁸, la libertad y el libre arbitrio, imponiendo además, una metafísica jerarquizante y trascendentalista en cuya cúspide hay un Dios castigador, voluntarioso y antropomórfico-, sino además porque busca detentar el poder de manera centralizada, monárquica, soberana y absolutista, pues: "tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción"⁴⁹; sin embargo tal lógica siempre es negativa, y por tanto, inestable, de allí que ha de malear y estabilizar la superstición que utiliza para controlar, acorde a los diversos contextos que incidan en la vida humana⁵⁰. Existe por lo tanto un elemento regulador de la superstición, que se basa no sólo en el acontecer histórico-político, sino además, en aquello que Spinoza denominó *ingenium*, es decir, una cierta condición identitaria construida a partir de la experiencia y la memoria de una nación, en el caso de los hebreos, el ser el pueblo escogido.

La obediencia en su acepción negativa entonces, es la que analizaremos aquí, definiendo en primer término su origen pasional tanto en el agente como en el paciente de esta operación: el vulgo en cuanto inestable sea a partir de la *fluctuatio*

⁴⁸ "El prejuicio de la finalidad se transforma a través del culto en superstición. Ésta es para Spinoza la forma fundamental bajo la cual el *conatus* queda capturado por la relación de sumisión". CASANOVA, Carlos. "Spinoza: Imaginación y poder" en VV.AA, *Historia, violencia e imagen*. Santiago: Universidad de Chile, 2007. p.184.

⁴⁹ TTP. cap.XVI. p.340.

⁵⁰ TTP. Prefacio: "De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo lo satisface lo que es nuevo y nunca lo ha engañado." pp.63-64.

animi, sea a partir de la superstición, está predispuesto a ser "gobernado", o mejor dicho, engañado y manipulado: controlado; por el otro lado, el dominador o el tirano, origina su ambición a partir de la lógica elaborada en el subcapítulo anterior a partir del contenido de sí mismo (*Acquiescentia in se ipso*). Ahora bien, para delimitar los campos de acción de las acepciones del término obediencia, es necesario citar extensamente a Spinoza mismo, en cuanto que es él quien explícitamente connota los matices del término:

"La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad (*libertatem quidem aliquo modo tollit*); pero no es la obediencia, sino el fin de la acción lo que hace a uno esclavo (*at non illico illico servum facit, sed actionis ratio*). Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente (*non est ipsius agentis*), sino del que manda (*sed imperantis utilitas*), entonces el agente es esclavo e inútil para sí (*tum agens servus est, et sibi inutilis*). Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo (*salus totius populi*) y no del que manda (*non imperantis*), quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito (*non sibi inutilis servus, sed subditus dicendus*). De ahí que el Estado más libre sería aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón (*cujus leges sana Ratione fundatae sunt*), ya que en él todo el mundo puede ser libre (*liber esse potest*), es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón (*integro animo ex ductu Rationis vivere*), donde quiera"⁵¹.

Esta distinción acorde al fin de la acción nos permiten delimitar las acepciones: quien obedece el deseo de un otro es esclavo, por tanto dominado; quien obedece el poder del Estado es súbdito, y por lo tanto su obediencia se justifica como racional en la medida en que él es parte de la sociedad civil que, al erigirse, lo ha hecho en virtud de un pacto a partir del cual la potencia de cada individuo ha sido reunida para formar el cuerpo compuesto de la *civitas*, de la cual el hombre es parte integral -es un grado de potencia constituyente de tal-; en esa medida, el hombre al obedecer al Estado, se obedece -en la medida en que tratamos con un Estado racional- a sí mismo.

⁵¹ TTP. cap.XVI. p.342-343.

Esta distinción marca la piedra de toque a partir de la cual la teología se afirma efectivamente como ideología y dominación, pues la esclavitud es el sometimiento a un otro que para sí es sólo un <<yo>> -los teólogos constituyen su ideología a partir de una lógica narcisista en la cual sólo existe el <<yo>> que constituye su clero. De este modo, la teología como estructura alberga en sí misma un narcisismo que, a partir de la lógica afectiva de la dominación, logra manipular los afectos de los hombres bajo la superstición, y ésta, lo que busca doblegar no es sólo al hombre en su aspecto corpóreo, sino su esencia: es decir, su Deseo⁵². La teología se afirma a sí misma a partir de la instauración no sólo de la superstición como mecanismo de control de los hombres, sino también a partir de un deseo de obediencia colectivo; este deseo *anti natura* es lo que hace de los hombres aquello contrario a lo que en principio había motivado la fundación de lo político -es decir, el deseo de ser *sui juris*-, tornándolos mediatamente en *alterius juris*. Esta constricción del deseo opera bajo una retórica "educativa" *ad captum vulgi* en tanto que opera en vistas al Estado como poder político, la única enseñanza que profieren los profetas es moral en vistas al poder político, no se trata de una revelación de Dios, sino sólo de parábolas en mor de obtener obediencia civil⁵³, lo cual se constata cuando Spinoza afirma que:

"La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia (*ut homines nihil ex proprio decreto*), sino todo por mandato ajeno (*sed omnia ex mandato alterius agerent*) y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos (*se nihil prorsus sui*), sino totalmente dependientes de otro (*sed omnino alterius juris esse*)"⁵⁴.

⁵² TTP, cap.III. p.120. "Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano".

⁵³ El conocimiento de los profetas era meramente imaginativo, y respondía a esa lógica exotérica y por lo tanto negativa de ésta, no es en vano que Spinoza afirme que: "podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias". TTP. cap. I. p.94. "Los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa". TTP. cap. II. p.96.

⁵⁴ TTP. cap.V. p.162.

La instauración de las ceremonias y la creencia en milagros es la herramienta mediante la cual no sólo buscaban darle una génesis a su ideología, sino además era la forma en la cual propiciaban un estatismo intelectual útil para llevar a cabo su proyecto de dominación, pues mediante tales propiciaban una disciplina corporal y mental en pos de institucionalizar la obediencia como modo de existencia, es decir, institucionalizarla como normalidad en el plano psico-físico de la acción humana⁵⁵. Al instaurar todos estos métodos de coerción, se revoca el deseo del hombre de ser *sui juris* para ser *alterius juris*, esta trastocación del deseo es por tanto, el agente principal de la instauración de la dominación, pues no hay ya conciencia de sí -en tanto conciencia de la propia potencia-, en el sentido afirmativo y positivo del término. A este respecto, Balibar expresa adecuadamente lo siguiente:

"Primero, los movimientos del cuerpo son ordenados acorde a rituales fijos, una disciplina colectiva que periódicamente lleva al cuerpo de nuevo a las mismas posturas básicas, reforzando los hábitos a través de la sensación presente. Paralelamente, dentro del alma, secuencias de ideas son ordenadas acorde a los modelos de acción y pensamiento que son provistos por narraciones históricas y morales, que son consideradas como verdades reveladas. Disciplina y memoria, o repetición e imaginación temporal, de este modo se constituyen los dos aspectos opuestos de un mismo escenario." ⁵⁶

Ante esto es necesario añadir el hecho que la teología utiliza los milagros como forma de connotar su poderío y por lo tanto, para controlar, sin embargo, afectivamente, la lógica que opera tras ello no es sino la del Asombro, la cual es definida en primer término como una: "afección del alma, o sea, esta imaginación de una cosa singular, en cuanto se encuentra sola en el alma, se llama asombro" ⁵⁷

⁵⁵ MATHERON, A. "La creencia en una revelación particular, sistema de conductas destinados a poner los rectores al servicio de nuestro cegado deseo y de nuestra insaciable avaricia: tales son los dos componentes, teórico y práctico, de la superstición" (Traducción propia). op.cit(2) p.139.

⁵⁶ BALIBAR, E. Op.cit(43) p.90 Traducción propia.

⁵⁷ E, III, prop. LII, esc. p.249. A esta definición prosigue lo siguiente: "y si es provocado por un objeto que tememos, se llama consternación, pues el asombro ante un mal tiene al hombre suspenso de tal manera en su sola contemplación, que no es capaz de pensar en otras cosas con las

, y posteriormente solidificará tal definición diciendo que: "El asombro consiste en la imaginación del alguna cosa, en la que el alma queda absorta porque esa imaginación singular no tiene conexión con alguna de las demás"⁵⁸. De este modo, el asombro en cuanto que, en primer término, no es definido como un afecto sino como una distracción, tiene una predisposición neutra⁵⁹, y en tanto que tal constituye un "impasse" de la memoria en cuanto que el hecho no es ligado a otras representaciones asociadas. A partir de esto, y previo a su consideración como herramienta alienante por parte de la teología, es necesario precisar que afectivamente, tal distracción del alma tiene mayor potencia que aquel que relacionamos directamente con otras representaciones, y esto porque origina un lapsus que permite apreciar al objeto primigeniamente, ajeno a toda asociación, de este modo, se puede afirmar junto a Macherey que:

"Un objeto que consideramos aisladamente, desligado de todo contexto, golpea más nuestra imaginación que un objeto que asociamos a otros o que reemplazamos en lugar de un conjunto más grande, donde su singularidad tiende a difuminarse. La fuerza hipnótica de ese último tipo de afecto, y el efecto de entusiasmo [o aceleración] que resulta de esto, son pues a interpretar -como condujeron allí ya las proposiciones 48 y 49- en el sentido de una acción que el alma sufre pasivamente, como si el afecto en cuestión ejerciera sobre ella una presión exterior, que marca una tendencia que la priva de su propia potencia".⁶⁰

que podría evitar ese mal. Si lo que nos asombra es la prudencia de un hombre, su industria o algo de este género, el asombro se llama entonces veneración, pues pensamos que, en virtud de eso que admiramos, ese hombre nos supera en mucho; por el contrario, se llama horror, si nos asombramos de la ira, la envidia, etc., de un hombre. Además, si admiramos la prudencia, industria, etc., de un hombre a quien amamos, por ello mismo nuestro amor será mayor (por la Proposición 12 de esta Parte), y a este amor, unido al asombro o a la veneración, lo llamamos devoción." p.249-250.

⁵⁸ E, III, Def. de los afectos, IV. p.264.

⁵⁹ Ante esto, es necesario rescatar el hecho que Spinoza no sitúa al asombro como afecto, tal como sí lo hizo Descartes, quien por lo demás, lo situó como un afecto primario al mismo nivel que el deseo, la alegría y la tristeza.

⁶⁰ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective.* (Paris: PUF, 1995). p-321-322 Traducción propia.

De este modo, y seguimos afirmando con Macherey, es que este tipo de afectos tiene un carácter hipnótico momentáneo, que no implica un cese de la actividad del pensamiento, pero sí momentáneamente lo obnubila⁶¹; de esta forma es que los milagros como sucesos aislados en cuanto que no tienen ninguna conexión ni causal ni asociativa con ninguna otra representación, operan bajo la lógica de la admiración, suscitando esta hipnosis de modo colectivo pero que, dada la inestabilidad de la admiración como distracción, la teología busca mantenerla en el tiempo como consigna de su poder, elaborando en ellos una simbología y sacralización que opera históricamente como parábolas que sustentan el poder divino y su interacción directa en el mundo -opera como suceso mediador entre el hombre y Dios-, el milagro reafirma entonces, el carácter político de la teología en cuanto que su objetivo no es sino mantener a los hombres no sólo bajo obediencia civil, sino también en un estado intelectual nulo, y ejercitado por dogmas de fe. Desde este punto, otras características que la teología utiliza en pos de la dominación mediante la creencia en milagros son:

"Los procesos de absolutización del objeto (fetichismo) que se manifiestan en el celo religioso y en la adoración que se rinde a los reyes, así como la absolutización del propio punto de vista que tiene lugar en la obstinación (narcicismo), el convencimiento de ser alguien elegido y la tendencia a hacer pasar por palabra de Dios las ficciones (ITP 7, § 1; SO 3,97 y pref. § 10 y 14, 1)"⁶².

De este modo, la utilización del milagro como método para generar admiración opera como herramienta ideológica y de control sobre los individuos, mostrando nuevamente el carácter de dominación que la teología inflige sobre los hombres. Así pues, " la manipulación del asombro -natural en cada uno de los individuos- y su transformación hacen de este elemento natural una técnica capaz de despertar la fascinación del vulgo"⁶³, que, luego de naturalizada en el

⁶¹ MACHEREY: "La sorpresa, cuyas manifestaciones se emparentan a los efectos de una suerte de hipnosis, no es un afecto, pues no consta de ninguna inversión energética que resulta de la potencia de pensar del alma. " op.cit(60) p.330 Traducción propia.

⁶² LAGRÉE, Jacqueline, "Los afectos religiosos y el amor a la verdad" en Op.cit(1) FERNÁNDEZ, E y DE LA CÁMARA, M. L (eds). p.301.

⁶³ DE LA CÁMARA, María. "La admiración, una <<distracción>> de la mente", Ibid. p.231

entendimiento colectivo de la comunidad, pasa a ser considerada como una verdad natural en el sistema de creencias adoptados por los hombres. El carácter cultural, por tanto, que adquiere la teología, es lo que permite la estabilización de la superstición como ideología.

La estrategia negativa propiciada por una concepción mutilada y narcisista del *conatus*, permite a los teólogos articular una lógica invisible en nombre de Dios, usurpando a la religión su personaje principal, en pos de amplificar su campo de acción: las codificaciones que rigen el plano a partir del control generado por la torsión de los afectos y el deseo, generaliza los flujos de su poder, alcanzando por tanto, una acción total en la totalidad del plano. Esta disciplina inserta también una lógica jurídica del castigo, pues en tanto que se afirma la ilusión de libertad y libre arbitrio del hombre -haciendo la escisión entre voluntad y entendimiento-, se hace al hombre responsable de su actuar acorde a las leyes instauradas socialmente; al romper la obediencia como práctica civil, el hombre se hace responsable en virtud de su voluntad libre, de romper las condiciones cívicas que le han sido impuestas, independiente éstas sean o no razonables. Esta lógica punitiva se instaura en la sociedad política, a partir de la noción de pecado, imponiendo con esto también el factor de la culpabilidad en el marco de la sumisión del hombre a las normas establecidas⁶⁴, por ello Spinoza afirma que:

"Por tanto, en el estado natural no puede concebirse el delito (*adeo in statu naturali peccatum concipi nequit*). Pero sí, ciertamente, en el estado civil, en el que el bien y el mal son decretados por común consenso (*ut ubi communi consensu decernitur*), y donde cada

⁶⁴ Warren Montag a este respecto, ve en Spinoza un precedente de Nietzsche, aduciendo además, en la teología una "metafísica del verdugo". "Anticipándose a Nietzsche, Spinoza argumenta que se nos declara libres y responsables de nuestros actos con el fin, precisamente, de poder ser condenados por no hacer lo que deberíamos haber hecho y por no sentir y pensar de un modo distinto al que realmente sentimos y pensamos. Somos, entonces, declarados la causa única de nuestras acciones que no pueden tener otro origen que nuestra irreductible voluntad libre, y, consecuentemente, somos imputados responsables por ellas, esto es, declarados culpables de manera inevitable y, por tanto, merecedores del castigo que, con toda seguridad, les seguirá: toda una tradición que incluye tanto la doctrina del pecado original como los principios utilitaristas de incentivos y disuasión, se convierte en no otra cosa que una "metafísica del verdugo". MONTAG, W. *Cuerpos, masas, poder: Spinoza y sus contemporáneos* (Madrid: Tierradenadie ediciones, 2005). p.60-61

cual está obligado a obedecer al Estado (*et unusquisque Civitati obtemperare tenetur*). El delito (*peccatum*) no es; pues, otra cosa que una desobediencia (*inobedientia*) castigada en virtud del solo derecho del Estado (*quae propterea solo Civitatis jure ponitur*), y, por el contrario, la obediencia es considerada como un mérito del ciudadano (*et contra obedientia Civi meritum ducitur*), pues en virtud de ella se la juzga digno de gozar de las ventajas del Estado (*quia eo ipso dignus judicatur, qui Civitatis commodis gaudeat*)"⁶⁵

En este punto cabe recalcar la lógica conductista que rige la ciudad en el orden jurídico de la obediencia, el castigo y el mérito, además de connotar el hecho que, el término latino que corresponde a la traducción de "delito" no es sino la palabra "pecado", a partir de lo cual ocurre un enroque que permite la conjunción del ámbito jurídico legal -la obediencia- con el moral -el pecado-, cuya correspondencia patentiza el enroque teológico-político.

Por lo demás, el concepto de ley en general "significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada"⁶⁶; sin embargo, tiene una doble acepción que distingue entre ley natural y ley divina⁶⁷, siendo la primera la que rige el acontecer propiamente humano en la conformación de lo político, es por ello que el filósofo acota su definición de ley afirmando que "la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin".⁶⁸ Por lo tanto, el concepto de ley institucionaliza la obediencia como cierto modo de existencia que el hombre se instaura a sí mismo, a partir del trueque del deseo -de ser *sui juris* por el de ser *alterius juris*- por parte de una estrategia negativa del *conatus* por parte de los teólogos, con lo cual hacen de la imaginación exotérica el horizonte existencial del hombre a partir del cual no puede haber sino una inercia intelectual que avala

⁶⁵ E, IV. prop. XXXVII. esc. II. p.330

⁶⁶ TTP. cap.IV. p.136.

⁶⁷ Ibidem. "Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad o comodidad o por otras razones".

⁶⁸ TTP. cap. IV. p.138.

la afirmación spinozista de que los hombres luchan por su esclavitud, como si se tratase de su salvación⁶⁹, siendo afirmada sobre la base de que el hombre, "a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor".⁷⁰

Ahora bien, la obediencia, en principio, se instaure como condición del pacto de la fundación de lo político, lo cual si se interpreta del modo positivo en cuanto a una obediencia meramente a principios para concebir la convivencia, no tendría nada de negativo, sin embargo, en la medida en que "a los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo (*quod vulgus maxime amat*), mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme (*quod maxime timet*); es decir, que han procurado sujetar (*cohibere*), en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno (*tanquam equum fraeno*)"⁷¹, se instaure una lógica de mérito/castigo que responde a la construcción de un discurso o retórica del miedo. El miedo⁷² es por tanto, el método mediante el cual ejercitan al vulgo a cumplir las leyes de modo tal, que la esclavitud no sea sólo impuesta en tanto que dirigida, sino también voluntaria, en cuanto que la norma se normaliza como "natural"⁷³. En este punto, el conductismo afectivo mediante la producción de superstición-ideología hace que el vulgo no sólo sea incapaz de ejercer libremente su pensamiento y acción, sino que además, mediante el estatismo intelectual, sea inoperante políticamente en cuanto que su potencia es perdida en la fundación del pacto. A este motivo, es imprescindible

⁶⁹ Cfr. TTP. Prefacio, p.64.

⁷⁰ E, IV. prefacio. p. 283.

⁷¹ TTP. cap. IV. p.138. Lo que sigue a la cita es: "De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo con razón".

⁷² Cfr. TTP. cap.V. p.159. "En la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de la muerte o de ser castigados".

⁷³ En este punto se puede ver la influencia del texto *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, cuya fecha aún no está determinada claramente pues el texto fue editado en diversas ocasiones, y fue de la mano de Montaigne que tomó un rol preponderante en filosofía.

el análisis que Antonio Negri⁷⁴ hace de la distinción entre los términos <<pacto>> o <<contrato>> y <<consenso>> que es precisamente el paso que Spinoza hace entre la *Ética* y el *Tratado Teológico-Político*, al *Tratado Político*. Ante esto, el filósofo italiano efectúa una correspondencia entre la teoría del contrato social -de la cual forman parte también Hobbes, Rousseau, Locke, entre otros- y el absolutismo político, pues en tal, existe efectivamente una alienación del derecho natural que desprovee a los hombres de su poder individual para operar políticamente. Por ello, Negri afirma que:

"la teoría del contrato social es, en términos generales, una teoría del Estado absolutista, mientras que el rechazo de la teoría, o su uso en términos que excluyen la idea del traspaso del poder, representa tradiciones republicanas, polémicas respecto a toda ideología representativa y a toda práctica de alienación estatal".⁷⁵

Spinoza en la *Ética* declara necesaria para la construcción de la sociedad civil, la alienación del derecho natural, lo cual lo expresa patentemente al afirmar que, "para que los hombres puedan vivir concordemente y prestarse ayuda, es necesario que renuncien a su derecho natural y se presten recíprocas garantías de que no harán nada que pueda dar lugar a un daño ajeno"⁷⁶; sin embargo, en el TTP⁷⁷ a pesar de utilizar el término "pacto"⁷⁸ hace un hincapié fundamental para comprender el modo en que concibe a aquél, pues afirma tajantemente que: "Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad

⁷⁴ Cfr. NEGRI, A: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993). *Spinoza Subversivo* (Trad. Raúl Sánchez Cedillo, Ediciones Akal, Madrid, 2011), *Spinoza y nosotros* (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2011)

⁷⁵ NEGRI, A. *Spinoza Subversivo* (Trad. Raúl Sánchez Cedillo, Madrid: Ed. Akal, 2011) p.62.

⁷⁶ E, IV. prop. XXXVII, esc.II. p.328.

⁷⁷ Cfr. TTP. cap.XVI. p.189-190.

⁷⁸ El pacto tiene también una función estabilizadora en la sociedad, en la medida en que puede ser utilizada a modo de amenaza. "En la misma ley, no se promete a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades". TTP. cap. III. p.122-123

suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera"⁷⁹. De este modo, no hay en Spinoza propiamente tal, la proposición de una teoría absolutista, sino sólo un acercamiento nominal, cosa que cambia profundamente en el TP⁸⁰ -cabe aquí hacer mención, que hay que distinguir la crítica de la teocracia hebrea de la postura del filósofo, pues es en la primera en la que efectivamente se puede ver un cierto absolutismo, más, de ninguna manera en el segundo. El *Tratado Político* de 1677 no es sólo el texto maduro de Spinoza, sino además, un texto interrumpido por su muerte; aquí no sólo se afirma que el derecho natural sigue y se potencia en el estado político, sino que además, utiliza el término "consenso", connotando de este modo, "una concepción que propone lo social como absoluto".⁸¹ Es la *multitudo* del TP, la que tiene propiamente tal el poder constituyente y que por lo tanto, tiene ínsita en sí misma, el germen de la liberación.

La institucionalización de la obediencia mediante la ley, responde a una dominación psicofísica, de este modo, se constituye de manera más violenta⁸², pues su poder de afección influye incluso al nivel del pensamiento, pues les instituye normas para pensar enmarcadas bajo un discurso ideológico, pues "la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna"⁸³. Este aspecto de coacción interna a los hombres, es el que hace que la obediencia responda a un término performativo, pues su realidad práctica se realiza indefectiblemente en su pronunciación, de allí la construcción y repetición de discursos normativos -tales como los de los profetas- e ideológicos. También porque "si la Escritura fuera incapaz de afectar a cuerpos y acciones, dejaría por completo de tener sentido; de hecho, de acuerdo con el

⁷⁹ TTP. cap.XVII, p.353.

⁸⁰ Cfr. TP, cap. II y III. p.89-119.

⁸¹ NEGRI, A. Op.cit (75) p.62.

⁸² "De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar". TTP. cap. XX..p.412

⁸³ TTP. cap. XVII. p.355

principio de que toda causa debe tener un efecto, la Escritura dejaría de existir como algo más que hojas de papel"⁸⁴. Con esto, Spinoza puede afirmar que

"De ahí que quien está más sometido a otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos. [...] Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee."⁸⁵

De este modo se constituye la lógica operativa de la dominación, utilizando la superstición como construcción de ideología, en tanto que enmarca bajo un discurso la obediencia a la ley; de este modo, la teología y el poder político pronuncian su conjunción en buscas de detentar el poder centralizadamente y de modo absolutista. Esta lógica por lo demás, tiene su origen afectivo en el agente de la dominación y además, su estrategia también es afectiva en cuanto inflige al vulgo a determinado modo de existencia exotérico y sumiso; el poder alienado del vulgo, es por tanto, la fundamentación de su alcance político. Sin embargo, tal y como lo hemos mencionado, hay dos factores que llevan a la emancipación de tal dominación: el primero es el hecho de que tal, se instituye por un lado de modo voluntario, y en tanto que tal, puede encontrar la salida de la dominación mediante el conocimiento, y el segundo, es el hecho que, los afectos más fuertes suprimen a los más débiles, siendo de este modo posible la reivindicación por parte del vulgo de su potencia -en la medida en que la superstición y la genealogía afectiva de la dominación es inestable y negativa- a través de la posesión formal de su potencia de obrar mediante la alegría.

⁸⁴ MONTAG, W. Op.cit (64) p.45. El análisis de Montag remonta al carácter corporal de la escritura basado en la tradición estoica, de este modo afirma genéricamente que: "Así, la escritura, sagrada o no, es fundamentalmente corporal, no sólo en su ser sino en sus efectos: la escritura puede afectar a los cuerpos, "moverlos" sin haber afectado la mente, pero no puede afectar a la mente sin afectar al cuerpo". p.44

⁸⁵ TTP. cap. XVII. p.355

La alternativa a esta lógica interna de la dominación, responde a una estrategia afectiva del *conatus* a partir de la indignación, el cual es "el odio hacia alguien que ha hecho mal a otro"⁸⁶; sumando a esto la posesión formal de la potencia y por ende, alcanzada la razón, es posible romper el pacto en virtud del exceso del monarca o tirano, sobreyendo de este modo su poder soberano pues existe la conciencia de que el poder efectivamente reside constituyentemente en la *multitudo*, pues, si "quienes administran el estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente",⁸⁷ existe entonces un exceso en la ejecución de su poder. Esta alternativa por lo demás, implica constituirse como modo de resistencia activa al poder, operando reactivamente al actuar del gobernante, pero que sin embargo es al mismo tiempo, una virtud. Pues en la destrucción del agente del mal del otro, hay un apetito de hacer el bien, y por tanto una voluntad de reconstruir la vida, pues ese

"esfuerzo, toma también parte, como medio de lucha, la memoria de "todo aquello que pueda privarle de su existencia" (E, III.dem), es decir, desde un punto de vista político, la memoria de la libertad, de la paz y de la seguridad, ideas todas ellas (y/o afectos) incompatibles con la existencia del tirano, a lo que estamos asistiendo en la indignación colectiva es al ejercicio de la virtud".⁸⁸

De este modo, la sociedad civil valida su potencia como cuerpo colectivo mediante una estrategia afirmativa contra aquel que obre en contra del vulgo, de este modo confluye una socialización que permite la efectiva realización política de la *multitudo* contra el agente de la dominación y la verdadera realización de la sociedad mediante la razón y la amistad, pues hay un deseo común contra la figura de dominación; estamos pues, ante una política de la resistencia, pues Spinoza no busca eliminar el conflicto dentro de la sociedad civil, sino que lo considera un elemento constitutivo de la misma, en cuanto permite su desarrollo a lo largo del tiempo, en este punto, podemos aseverar con del Lucchese que:

⁸⁶ E, III. def. de los afectos, XX. p.268.

⁸⁷ TIP. cap. XVII, p.370.

⁸⁸ BOVE, Laurent. op.cit (5) p.304.

"Conflicto y resistencia no son solo modos de ser, ellos son su propia esencia, puesto que cada modo se presenta a sí mismo sólo en relación con otros modos, y dentro de este espacio relacional y concretamente conflictual: el efectivo "poder con el que nosotros nos esforzamos por perseverar en la existencia" no es nunca aislado, siempre se transforma para ser "por el poder de las causas exteriores comparado con nuestro propio poder" (E, IV, prop. V)"⁸⁹.

Esta política de la resistencia tiene su foco en el *conatus* y *cupiditas* como fuerzas activas que se oponen a las fuerzas exteriores, a partir del deseo común que combate la heteronomía, se constituye un cuerpo complejo que busca ser *sui juris*, pero que en su propia constitución mantiene el conflicto en pos de dinamizar la relación política. Spinoza lo que busca no es la estabilidad del Estado, pues ésta sería su ruina, sino su movimiento que, acorde al devenir histórico, varía según las necesidades de la sociedad. El estatismo del estado es precisamente lo que permite el alzamiento de un poder soberano, sea en la forma que adquiera. De este modo, la sociedad que, oprimida bajo la dominación de una figura de poder, tiene una alternativa de liberación: "como reconstitución del tejido social en y por la solidaridad que desarrolla y por la dinámica liberadora que suscita, la indignación es pues un remedio que el cuerpo colectivo produce y se aplica a sí mismo.[...]En la resistencia a la dominación se elabora así la dinámica de la subjetividad colectiva (política) como proceso".⁹⁰ Esta estrategia afirmativa por lo tanto, devuelve la potencia a la *multitudo*, y le permite por consecuencia, alcanzar el proyecto de emancipación y liberación que Spinoza había propuesto contra los delirios patológicos que en el hombre habían llevado a la institución de la servidumbre voluntaria. Pues, tal como Spinoza afirma, "el verdadero fin del estado es, pues, la libertad".⁹¹

⁸⁹ LUCCHESSE, F. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*, Ney York: Continuum International Publishing Group, 2009. p.52 Traducción propia.

⁹⁰ BOVE, Laurent, op.cit (5) p.305

⁹¹ TTP.cap. XX. p.415. A estas cita precede lo siguiente: "su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno."

Bibliografía

Primaria:

SPINOZA, B. *Ética*. (Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 2009)

SPINOZA, B. *Tratado Teológico-Político*. (Trad. de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 2008)

Secundaria:

BALIBAR, Étienne. *Spinoza and Politics* (Ney York- London: Verso, 2008)

BOVE, Laurent. *La estrategia del conatus: Afirmación y resistencia en Spinoza*. (Trad. de Gemma Sanz Espinar, Madrid: Tierradenadie Editores, 2009)

CASANOVA, Carlos. "Spinoza: Imaginación y poder" en VV.AA, *Historia, violencia e imagen*. (Santiago: Universidad de Chile, 2007)

CHAUI, Marilena. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: Gorla, 2012)

FERNÁNDEZ, E. y DE LA CÁMARA, María Luisa (Eds.), *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. (Madrid: Editorial Trotta, 2007)

LUCHESE, Filippo del, *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza. Tumult and Indignation*. (Ney York: Continuum International Publishing Group, 2009)

MACHEREY, Pierre. *Hegel o Spinoza*. (Buenos Aires: Tinta Limón, 2006)

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, La vie affective*. (Paris: PUF, 1995)

MATHERON, Alexandre.: *Individu et communauté chez Spinoza*. (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988)

MONTAG, Warren. *Cuerpos, Masas, Poder: Spinoza y sus contemporáneos*. (Madrid: Tierradenadie ediciones, 2005)

NEGRI, Antonio. *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. (Barcelona: Editorial Anthropos, 1993)

NEGRI, A. *Spinoza Subversivo*. (Trad. Raúl Sánchez C., Madrid: Ediciones Akal, 2011)

NEGRI, A. *Spinoza y nosotros*. (Buenos Aires: Ediciones nueva visión, 2011)

TATIÁN, Diego. *Spinoza, el don de la filosofía*. (Buenos Aires: Colihue, 2012)

TATIÁN, Diego (comp), *Spinoza : VII Coloquio*. (Córdoba : Brujas, 2011)

