



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**CONTORSION  
SPINOZA EN LA FRONTERA  
UNA LECTURA DEL TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO**

**T E S I S**  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**  
P R E S E N T A :  
**MARCELO SCHUSTER**

**TUTOR:  
DRA. SILVANA RABINOVICH**



**2006**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# **CONTORSION**

*Spinoza en la frontera,  
Una lectura del Tratado teológico-político*

**MARCELO SCHUSTER**  
*Tesis de maestría (UNAM)*

# INDICE

## CONTORSION. *Spinoza en la frontera. Una lectura del Tratado teológico-político*

---

A Modo de Prólogo.....	1
La carta séptima de Platón.....	5
I-LA CRIPTA	
<i>Introducción: la destinación de la cripta.....</i>	8
<i>El contrabando en el "Libro".....</i>	22
<i>Entre las líneas de Leo Strauss: dos contrabandos.....</i>	38
II-LA FRONTERA	
<i>Pacto político y concilio teológico: un ajuste de cuentas.....</i>	45
<i>La excepcionalidad de los hebreos: del vestigium a la ruina del Estado.....</i>	54
<i>El reciclaje de la teología: Fe y política.....</i>	64
<i>La anomalía fronteriza de la palabra.....</i>	79
<i>La frontera entre política y filosofía.....</i>	85
CONCLUSIÓN (La contorsión, al fin).....	103
EPILOGO.....	109
BIBLIOGRAFÍA.....	110

---

## A modo de Prólogo,

La presente tesis, *Contorsión. Spinoza en la frontera*, tiene como propósito ensayar susodicho concepto, la *contorsión*. Partimos, entonces, de la simbiosis entre la escritura y la demarcación, entre el destino de la letra y la señal de destinación, constatamos un derecho de paso, el derecho a leer, a allegar, aunque también de *obstrucción*, el deber de callar (a tiempo), o de permanecer sin hablar.

El punto de partida, una escritura que se *pasa como transporte* o un pasaporte que *traspapela su paso, o su aporte*, se inspira en un señalamiento histórico -¿pero no es la historia ya un transportarse al tiempo, en reversa o en retraída, mirar la destinación por la cinta inversa, *desde atrás*, llevándose la escritura al fuero inviolable, inviolablemente atesorado del *arca?*-. La *historia de los cripto-judíos* –marranos indocumentados-, a la vez el porvenir de esa carga, de la cripta.

Nos interesa la historia de los cripto-judíos a la manera de una tentativa *póstuma*, en momentos en que la cripta cayera en desuso: ¿para qué insistir con la seña española o portuguesa, cuando la libertad de culto de los Países Bajos prometía su sofocamiento? (Prometer no parece terminar de adecuarse al culto asfixiado, la libertad prometida se asemeja más al fin de la promesa).

La figura de Spinoza, semi-holandés y especialmente sensible a perder la mitad restante, arrastra la historia cripto-judía a des-configurarse en una cripta: la cripta tiene que ver con el libro bíblico, es decir con la Escritura, pero también con la escritura, un paso clandestino de ésta en aquélla, la posibilidad de trabajar con lo indebido y lo santo, golpear el arca y desperdigar los rollos hasta que se escriban *autografiados*.

[Al mismo tiempo, los libros bíblicos deben ser devueltos a la ocurrencia de su dispersión, a la autografía y al montaje, tarea riesgosa que se le asigna a Spinoza.]

Distinguiremos dos escrituras: la bíblica –o la meta-bíblica como lo serían los decretos de la comunidad religiosa (de Ámsterdam)- y la filosófica, ambas infestando el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza, *libro sobre los libros, libro que pugna con esos otros libros, que se contrabandea en ellos, a la vez que ellos se contrabandean en él; por fin, libro que retuerce su dirección a los libros, libro-idea*.

La cripta nos confronta con el carácter ilícito de la “escritura filosófica”, con la incomodidad de ese lazo intrépido. Pero, sólo por tamaño ilícito, la custodia de la teología se desmorona y desatiende sus marcas de lectura, *por quién, a quién* habrán comenzado a difuminarse. Con la cripta, ya nada será seguro.

El procedimiento críptico será ensayado en dos niveles:

-En la Escritura (bíblica), -veremos- se cuele un elemento clandestino capaz de ponerla en vilo, de expulsarla completamente, se trata de la *mens* (en el ápice de la Palabra divina).

-En el *Tratado teológico-político*, dicha *mens* compondrá (como regla de lectura) susodicho libro, aunque extendiendo la clandestinidad a quienes no puedan –deban- leer.

En ambos casos, la cripta pone en cuestión la destinación de la escritura (filosófica), en favor de la filosofía. En el primero, hace peligrar a los destinatarios, sin más “elegidos”, la escritura sería *para nadie*. En el segundo, en cambio, se destroza la comunicación, pues la “idea” (el libro-idea, el *TTP*) sería *para todos* sin poder unir el tramo, la escritura caería presa de la pérdida de fuselaje y quedaría varada en pleno envío.

Permítanos comenzar la tesis con este momento estacionario, que el *incipit* dependa de la suerte del navío que lleva la carta, la *Carta séptima* de Platón, que exhibe, quizás por vez primera, el fracaso de destinar la filosofía a la letra –a la carta-, cuyo rescate provendría, entonces, de la *salv guarda* de una cripta, de aquella que hace zozobrar.

Esto es sólo el principio. La cripta debe provocar, a la postre, un efecto que la sorprenda, una *contorsión en la letra*, el *Tratado teológico-político*, todavía críptico –es decir, cifrado y descifrador- guarda el *secreto de un libro filosófico futuro*<sup>1</sup>, *falto de cripta*, la *Ética demostrada según el orden geométrico*.

La contorsión, antes que nada, significa contorsionar la letra *según el orden geométrico*. ¿Qué sería, entonces, del destino de la cripta? La cripta ha sabido impedir la superposición de la escritura; la filosofía, aun escrita, contaba, gracias a su asistencia secreta, con un recurso de sobreseimiento: de algún modo, con la cripta (esotérica), la disposición hermenéutica (exotérica) mantenía su vigencia, aspirando a doblar a lo otro, a lo misterioso. De esta manera, la contorsión no buscaría acabar con la cripta, sino que, más bien, tuerce y enrosca la implicación entre cripta y hermenéutica, todavía en un libro, aunque filosóficamente “asido de líneas y puntos”.

Que quede claro: sólo por el lado de la cripta se alcanza el libro en contorsión. Trátese también de una intimidad de Spinoza-escritor, que se apresta a contorsionar “su” judaísmo, entre la herencia oculta y la legibilidad institucionalizada, para ganarle su fuerza insospechada.

---

<sup>1</sup> Oportunamente, compararemos a Spinoza con la propuesta de lectura que de él hace Leo Strauss. Para Strauss, el libro filosófico futuro necesitará divorciar el método de lectura del contrabando continuo para que este primero se empalme, finalmente, con el menester de la filosofía. Esa filosofía venidera no tendría más ningún secreto.

A propósito de la institución (religiosa), la cripta, además, pone en evidencia la doble marca de la Escritura (bíblica): hablamos a la vez de un montaje que deja venir a la Palabra (de Dios) y de una *política de concilio* que la agazapa. Seamos más directos: la teología quiere detentar una política, quiere controlar que nada se infiltre en el “gobierno” de su palabra: si bien la cripta muestra dicha tensión, no podría resolverla, tan sólo atisba a resistirse, naufragando y claudicando a los destinos.

Por esta última traba, necesitamos desarrollar una segunda parte, preguntarnos si no hay una *frontera* (que se pueda pasar como no), convenientemente avistable, un hilo –podría ser- o un rulo –tangencialmente contorsionante-, al menos el guión que divide el título mismo de la obra, (*Tratado*) *teológico-político*.

*Spinoza en la frontera* podría nombrar una frontera teórica, el *spinozismo* tal vez, pensamiento fronterizo (divisorio, entre política y teología) que llamaría desde el título del *TTP*. Pero también la teoría –el corpus del filósofo- queda expuesto a dicha figura, a la proporción de su reparto. La frontera trae un pensamiento de la frontera, *Spinoza* [es pensado] *en la frontera*, a pesar del concepto que la piensa, y a disgusto de la suficiencia del spinozismo.

La teoría de Spinoza brinda un “contenido” (debería decirse una *forma* de contener, una forma de distribuir y colmar, de generar aglomerados) que halla en la frontera su *forma expresiva*: dirimir el *conatus* –la insignia del *borde*, entre el *vestigium* de la Vida y la creación de la segunda naturaleza-, e introducir, a partir de él, una serie de términos fronterizos<sup>2</sup>, propende también una variedad y una variación de maniobras de frontera, desde la antinomia preferido-excluido hasta la sorpresa ulterior de la con-torsión.

La frontera discutirá acerca de quién tiene derecho al *paso* (a presidir la marca del *conatus*), pero el paso también tiene derecho a un asistente, a un previsor ante el tropiezo. [Para presidir la partida, la política excluirá a la religión (supersticiosa, sectaria, servil a la impotencia). Para pasar, en cambio, *guardará* su bendición, su palabra, la fe que enseña “amar al prójimo como a sí mismo”.

Primer toque inesperado: la alianza entre política y paso no quita del medio a la teología, el rescate de la fe se justifica (y justifica) la empresa de la frontera.]

La frontera, en un segundo nivel, acogerá la alteración provocada por una anomalía, algo que pasaría sin la necesidad de un derecho y que expondría sin acordar, lo que otrora se (res)guardaba: hablamos de la *palabra*. No contamos, aquí, con un paso asistido, sino con el retorcimiento que rige la palabra advenida (de la fe) en su vuelco filosófico. [En él, el

---

<sup>2</sup> Se trata de las obras, la obediencia, la imitación y la palabra.

paso (político) se interrumpe para que la palabra, la palabra de *Baruch* consiga darle su acuerdo.

Segundo toque inesperado: la filosofía funda el acuerdo (político, aun desde la fe), aventajándolo en su meta, algo tan posible como raro, casi imposible.]

En última instancia, nos interesa subrayar la contorsión filosófica de la frontera, en el momento en que Spinoza *da su palabra*, cuando el “yo escribo” del *TTP* otorga su acuerdo (al acuerdo político), la palabra que “acuerda” su método (la *mens* que se ordena según el more geométrico), delante de cierta inseguridad (o retracción) del paso. Sólo la filosofía atrae la infinitud (del método óptico) contorsionante, que disipa y desdibuja a la vez que hará reincidir y volver sobre el paso.

Al final, la contorsión ensayará su redoblamiento, *en la línea de la letra y en la línea de la frontera*, doble linealidad que la filosofía, por vez, instigará en el desnivel de una rosca.

Al final, la paradoja: mientras que la cripta se trenzará en un libro filosófico sin secreto, la frontera visible se enredará en un *paso hundido*, un límite óptico que destierra el horizonte, la filosofía y el destierro, la marca que perdura, también desde Platón, entre Atenas y Sicilia.



La carta séptima de Platón (alrededor del 353 AC)<sup>1</sup>

Personajes

*Dión: amigo del filósofo, publicista del tirano: promotor del encuentro entre ambos*

*Platón: filósofo ateniense, viajero empedernido (tiene predilección por la tierra de Sicilia): consejero del tirano de Siracusa y portador de la “ley”*

*Dionisio: el tirano de Siracusa, exilia al primero y encomia al segundo*

Cruzar una frontera. Cruzar el mar. Cruzar una filosofía. No cruzar palabra.

¿Cómo convertirse en el heraldo de una filosofía desterrada, llevar a una tierra alejada lo que se niega a zarpar, de buena gana? No cruzar los brazos, tender un remo y otro, no dos, sino tres, un trirreme<sup>2</sup>, batir el agua, aventar el impulso, sucumbir. El tercer remo, acariciando el naufragio, narra la inundación o el hundimiento de la orilla, perdiendo el rumbo y las manos firmes, piloteando sin remos.

Cruzar el remo entre los otros, entrecruzarse, pilotear en la enredadera de los remos.

¿Por qué insistir en naufragar, una, dos, tres veces, tres viajes entre Atenas y Sicilia, tres exhortaciones, tres intentos de consejo, por qué tres veces incurrir en un duelo?

Uno [el tirano], *si no me hace caso*, deja morir a la filosofía. Dos [el amigo, el creyente], *si me hace caso*, se deja morir por la filosofía. Tres [los amigos y familiares del amigo], *ya no me hagan caso*, lean la carta y llévenla al fuego, tomen el remo y detengan el navío, “Hacedme caso, por la gracia de Zeus, tercer salvador”<sup>3</sup>, que la filosofía no se sirva más de mis palabras ni de las vuestras, lean la carta y bótenla.

O no la lean, naufráguela antes de leerla, úsenla para morir o matar a sus brazos comunicantes, como el remo que se interponía en cada viaje y hacía fracasar la encomienda, la tinta se destiñe con el agua, el papel se embolla: no hay regreso, ni patria a la que regresar, hagamos del mar una patria para la filosofía, una carta que rema desteñida y desmembrada entre las aguas, escrita para comunicar la mojadura o (por un quiasmo) para mojarse hasta sacar chispas, cobrar una luz “propia”, en la profundidad indiscernible de la corteza marina.

---

<sup>1</sup> Para la *Carta séptima*, se ha recurrido a la edición española de Alianza editorial, además de consultarse el texto griego en la edición bilingüe (inglés/ griego) Loeb Classical Library.

<sup>2</sup> Platón, *Carta séptima*, p. 282: “...en efecto, Dionisio, en un tercer intento, me envió un trirreme para hacerme fácil la travesía.”

<sup>3</sup> *ibid*, p. 275

Platón escribe la *Carta* (séptima) a los amigos de Dión o a los ciudadanos de Atenas<sup>4</sup> para dejar sentado para qué se escriben las cartas.

La carta nos embarca, nos embosca y al final nos salva: es el juego mismo de la filosofía, embarcarnos en una escritura, provocar luego un borrón, una mojadura o un chispazo –un corto-circuito- e igual valerse de una embajada, “me tuve que ingeniar la siguiente vía de salvación. Envié una carta...”<sup>5</sup>, una carta que, porque naufraga, despide (en el fondo del mar) un filtro (incluso una infiltración), más que tinta, una lumbre, “...al escapársele este detalle [la desmedida e inesperada magnitud del temporal]...resbaló Dión...y dejó a Sicilia cubierta con un duelo inmenso.”<sup>6</sup> O con *una cripta*, la carta no encubre, sino que resbala: la cripta es ese líquido que se escapa al naufragar y sigue sin percibirse entre los restos del navío.

La escritura nos embosca –o se embosca consigo misma-, cuando deja ver de qué se compone. Por su medio, el tirano cree convertirse en filósofo, redactar un tratado, “como si fuera propio y no como fruto de lo que oyó.”<sup>7</sup> Platón debe enfrentar a los frutos de “su filosofía”, a los que les basta llamarse *platónicos* aunque sea de oídas y escribir un “libro” que *fije* sus enseñanzas antes de habérselas [él mismo, en persona] propinado: el *rumor* –lo que se oye y se esparce- sustituye a la voz del filósofo, Platón denuncia la complicidad entre la escritura y el empache<sup>8</sup> de la filosofía (mal entendida o mal digerida), los platónicos (de oídas) autorizando a Platón.

“Al menos una cosa puedo afirmar sobre todos los que han escrito y escribirán, y que dicen saber de lo que yo cultivo, bien porque lo recibieron de mí, bien porque lo descubrieron ellos mismos: según mi parecer, no es posible que ninguno de ellos entienda nada sobre la materia...”<sup>9</sup>

“...sé además que los malos escritos son los que más pesar me causan del todo.”<sup>10</sup> Pero los “buenos escritos” también pesan, pues el *montaje* del libro nunca está a salvo de las garras de los tiranos y de sus aduladores, si el rumor se le anticipa, la escuela –la banda de copistas- lo seguirá en su derrotero. Y así y todo, Platón escribe, compagina diálogos y cartas: ¿cómo podría proteger a la filosofía de las vicisitudes de un texto escrito?

---

<sup>4</sup> La carta está formalmente dirigida a los familiares y amigos de Dión, pero, debido a una serie de marcas, se la considera como una apología personal acerca de su intervención en los asuntos de Sicilia.

<sup>5</sup> *Carta séptima*, p. 297

<sup>6</sup> *ibid*, p. 299-300

<sup>7</sup> *ibid*, p. 285

<sup>8</sup> *ibid*, p. 281: “Por otra parte, había también en Siracusa algunos que habían escuchado algunas enseñanzas de Dión (al que Platón confió su enseñanza), mientras que otros tantos las habían escuchado de aquéllos, y de ahí que estuvieran todos ellos empachados de filosofía mal entendida.” El rumor se convierte, de unos en otros, en una ola infatigable, retro-alimentaria y completamente voraz.

<sup>9</sup> *ibid*, p. 285

<sup>10</sup> *ibidem*

La *carta séptima* filtra una cripta, punto donde encalla y vuelve obsoleto los viajes de ida y de venida, el plan de aconsejar y encomiar lo que “ninguno de ellos entiende sobre la materia”, la tentativa inverosímil del gobierno filosófico: la carta se escribe para cerciorar de “que no hay ni habrá jamás un escrito mío sobre estos temas”<sup>11</sup>, no hay carta que valga, apología que exima (al que firma). “Si hubiese creído que bastaba con escribir o exponer estas cosas al gran público, ¿a qué otra cosa más bella nos habríamos podido dedicar...que a escribir...?”<sup>12</sup>

La carta séptima no es un escrito [platónico] sobre estos temas, es una cripta para los filósofos, para los futuros “gobernantes”, hasta para el gran público. “...me bastaría con convencer a un solo hombre”<sup>13</sup> –asegura la letra-, pero el plan de Platón amenaza con convencer a la especie humana, con tal que *la carta no sea mía, sino apócrifa* y gracias a su destinación adulterada -¿para quién es la correspondencia, para los amigos [extranjeros] o la ciudad natal?-, “repentinamente, como la lumbre que brota de una chispa, surge [sumerge] este saber [de los temas de los que no escribo, pero que pienso] en el alma y se alimenta ya por sí mismo.”<sup>14</sup>

En contra de su “propia” escritura y para beneficio de todos, Platón se amotina en el nautilo de la cripta. Sólo en el naufragio, al perderse el rumbo y hundirse en lo profundo, brota (para quien lo acompañe) la lumbre de su “idea”, el “Bien” que alimenta la vida, de la que mana pura *agua*.

---

<sup>11</sup> *ibidem*

<sup>12</sup> *ibidem*

<sup>13</sup> *ibid*, p. 265-266

<sup>14</sup> *ibid*, p. 285

# I- LA CRIPTA

## INTRODUCCIÓN: *La destinación de la cripta*

Carta XXX *Al nobilísimo y doctísimo señor Enrique Oldenburg*

De B.d.S., respuesta a la precedente, *Voorburg, septiembre u octubre de 1665*

“...Compongo ahora un Tratado sobre mi interpretación de la Escritura. Me mueven a hacer esto: 1° Los prejuicios de los teólogos; pues sé que impiden sobremanera que los hombres puedan dedicar su espíritu a la filosofía; por consiguiente, me ocupo activamente de descubrirlos y de extirparlos de las mentes de los más inteligentes; 2° La opinión de que el vulgo tiene de mí, que no cesa de acusarme de ateísmo: También estoy obligado a rebatirla en todo lo posible. 3° La libertad de filosofar y de decir lo que pensamos, quiero defenderla en toda forma, porque aquí está suprimida de todos los modos por la excesiva autoridad y petulancia de los predicadores.”<sup>1</sup>

*Al ilustrísimo señor B.d.S.*: “Apruebo completamente las causas que usted invoca como incitaciones a la composición del Tratado sobre la Escritura y tengo deseos ardientes de poder ver ya con mis ojos sus comentarios sobre este asunto...”<sup>2</sup>

*Enrique Oldenburg, Londres, 12 de octubre de 1665*

*Al ilustrísimo señor B.d.S.* (10 años más tarde, *22 de julio de 1675*): “...ilustrísimo señor, no quisiera faltar al deber de amigo...le ruego por la sinceridad de afecto hacia mí...(*permítame*) le aconseje que no mezcle en él [*Tratado*] nada que parezca debilitar la práctica de la virtud religiosa...[si] usted tiene la intención de publicar su *Tratado*(*según comprendí*)...no rehusaré recibir algunos ejemplares [*no quisiera faltar al deber de amigo por interrupción de la correspondencia.*] Y no habrá necesidad de decir palabra...que estos libros me fueron transmitidos... Enrique Oldenburg”<sup>3</sup>

Spinoza sólo puede hablar por lo bajo, en voz *baja*, escribiendo desde el anonimato más sonado<sup>4</sup>, dejando que sus *Tratados* hablen “sin necesidad de decir palabra”, (*permítanme*) se trasmitan por

---

<sup>1</sup> *Epistolario*, Carta XXX, p. 108

<sup>2</sup> *ibid.*, Carta XXXI, p. 109

<sup>3</sup> *ibid.*, Carta LXII, p. 181. He extractado y redispuesto la cita de la carta para los fines de la demostración. A continuación, añado la versión completa y ordenada: “Reanudado tan felizmente nuestro comercio epistolar, ilustrísimo señor, no quisiera faltar al deber de amigo por interrupción de la correspondencia. Como por su respuesta del 5 de julio, comprendí que usted tiene la intención de publicar su *Tratado* de cinco partes [*la Ética*], permítame le ruego por la sinceridad de su afecto hacia mí, que le aconseje que no mezcle en él nada que parezca debilitar de algún modo la práctica de la virtud religiosa; sobre todo, porque esta corrompida y desvergonzada época nada busca con más avidez que las doctrinas cuyas conclusiones parecen fomentar los vicios reinantes. Por lo demás, no rehusaré recibir algunos ejemplares de dicho *Tratado*. Solamente quiero rogarle, que, a su debido tiempo, los dirija a cierto comerciante holandés, establecido en Londres, que se ocupará, luego, de entregármelos. Y no habrá necesidad de decir palabra de esto, es decir, que esos libros me fueron transmitidos de ese modo.”

<sup>4</sup> Spinoza publica, en 1670, el *Tratado teológico-político* anónimamente para resguardarse de posibles represalias políticas y religiosas. La *Ética*, en cambio, se publica póstumamente. En el momento en que

una correspondencia afectuosa, que aconseja “no mezclarse” con esta época desvergonzada y solicita no interrumpirse, sino protegerse por medio de una dirección diferida. “Solamente quiero rogarle –replica Oldenburg- que, a su debido tiempo, los dirija a cierto comerciante holandés [...] que se ocupará, luego, de entregármelo.”<sup>5</sup>

He ahí una entrega o un comercio intertextual: Spinoza “publica” sus libros en el ir y venir de la correspondencia, para no faltar al deber de un amigo epistolar, quien recibe la palabra –el ejemplar-, prometiendo no revelar la fuente, ni fomentar, respecto de ella, la avidez de los “vicios reinantes”.

La carta, incipientemente, atestigua una *cripta* –siendo sus señas la no-mezcla, la no-linealidad-, el conducto sub-laminal por el cual el libro es destinado sigilosamente, sin oportunidad de apresar ni arraigar la palabra, para convertirla fácilmente en sospecha, insulto, insidia; sin *decir palabra*, o bien hablando “sin debilitar la práctica [discursiva] de la virtud religiosa”, gracias a la protección del anonimato o al drenaje textual de las malas lenguas.

Desde el principio, Spinoza desconfió de las palabras estruendosas, impecablemente notorias - edictos, reglamentos, libros celebérrimos. Por lo que prefirió trenzar sus códices –los libros en las cartas- en palabras de tonos graves, tan graves que parecían cavar una fosa, más bien un túnel, por lo bajo. ¿Era Spinoza un “buen judío”, al predicar, paralelamente a las cláusulas comunitarias de la “sociedad judeo-holandesa” incipiente, el susurro o la disfonía?

“Artículo veinte: En la asamblea de fieles [judíos], está prohibido de decir lo que sea en *voz alta*. En caso de duda, hay que dirigirse a un *parnas*. [administrador y responsable de la comunidad]”<sup>6</sup>

En la voz alta del reglamento, la comunidad judía de Amsterdam prohibía dar una voz equivalente, *alzar la voz*, no fuera que el edicto pudiera contestarse por quien no contara con ese consentimiento. En caso que hubiera alguna duda, la figura del *parnas* bastaba para amenguar la voz, ofreciendo, a cambio, su locución privilegiada.

¿Por qué la asamblea de fieles estaba obligada a cubrir sus sonidos?, ¿qué sonidos cubrirían, en vez, el recinto?<sup>7</sup>

La comunidad amstelodiana, los administradores y gestores de dicho trasplante<sup>8</sup> –los *parnasim*-, querían evitar la resonancia de la voz exiliada, *cripto-judía* alguna vez; voz en la que se confundían

---

Spinoza se disponía a publicarla -dice en la Carta LXVIII, p. 197-, “decidí diferir la edición” para resguardar y proteger a su “autor” de los rumores que sobre él ya se habían filtrado.

<sup>5</sup> *Epistolario*, Carta LXII, p. 181

<sup>6</sup> Ver Henry Méchoulan, “Les difficultés d’une cohésion communautaire et doctrinale”, en *Etre juif a Amsterdam au temps de Spinoza*, p. 52 (traducción: M.S. el subrayado es mío): “Dans l’assemblée des fideles, il est interdit de dire quoi que ce soit a haute voix. En cas de doute, il faut s’adresser a un *parnas*.”

<sup>7</sup> El tema de la cobertura (o abertura) del sonido está en consonancia con las posibilidades de lectura del texto bíblico, o con las posibilidades de la lengua hebrea, cuya ausencia de vocales invita a la polisemia y cuya “estandarización” de las mismas confisca la interpretación. Véase *el Compendio de Gramática hebrea en latín*.

los judíos con una nación histórica que algún día también decretaría su expulsión, sin antes legarles el regalo de su lengua. *Nacam portuguesa* será el escondite de una herida profunda, irreparable, apenas murmurada, en las filas de fraternidad de la nueva institución holando-judía. La lengua portuguesa seguirá marcando el compás de esa ruptura, hasta tanto el hebreo –y el holandés- se pongan por delante y *cubran*, como puedan, el pasado de exilio.

El caso resulta controversial, desde que la herida cripto-judía es llamada oficialmente a encubrirse, a perderse en la indiferencia oscura: el propósito de la institución está claro, presagiar el fin o la anulación de la cripta.

Los *parnasim* imponen la voz baja como un resto innecesario, un derecho mínimo a la minucia: por lo demás, el reglamento copa sus oídos. Mientras tanto, Spinoza, en los tonos graves de la fosa, *expone* la voz baja: no hay otra cosa más que intensidades disfónicas, disfuncionales, la herencia críptica conmociona lo alto y lo bajo, las alzas y las menguas.

Para nuestro filósofo, la cripta se remonta a un antecedente histórico *imborrable*, una experiencia demasiado cercana y dolorosa, la conversión errática de sus abuelos ibéricos. En este sentido, la voz baja podría tornarse en un homenaje a ellos: la cripta constituye su memoria.

*Cripto-judío (de un nieto a un abuelo)<sup>9</sup>: dícese de la potencialidad de oír “lo inaudible”, de una escucha afinada detrás de muros o paredes, un soprido sordo que se impregna a las astillas y se conduce por sus orificios invisibles, de casa en casa, de habitación en habitación, de padre a hijo.*

La comunidad holando-judía pensaba el sonido jerárquicamente, a partir de la asimilación autorizada de la voz alta y la descalificación del murmullo. De ahí que la “soberanía” de la voz baja –un recuerdo institucionalmente inasimilable, profundamente agresivo- mereciera un artículo de excepción; cual centinela en cada pared, el *parnas* ya no prohibiría nada, sino que cortaría de raíz, a la voz y a su emisario. Había que olvidar, por decreto o a la fuerza, con el *herem*<sup>10</sup> a la mano, aun en portugués, exhibiendo la herida recibida:

“Os SSres. do Mahamad fazem saber a V[ossas] M[erces] [...] que ditto Espinoza seja enhermado e apartado da nacao de Israel, como actualmente o poin em herem...”<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Hablamos de un *transplante*, tomando en cuenta la expulsión de los judíos de la península ibérica a fines del siglo XVI y su radicación posterior en los Países Bajos. En Ámsterdam, los judíos exiliados pudieron restablecer una comunidad, debido a la libertad de culto que allí se profesaba.

<sup>9</sup> Con esta definición del cripto-judío, inauguramos una serie de tres conceptos-ficción: cripto-judío, Cristo y cripto-cristiano.

<sup>10</sup> Definamos el *herem*: es la orden de separación –de excomunió- de un miembro que viola la reglamentación interna de la comunidad, los *ascamot*. A las tres sanciones de separación, el sujeto en cuestión es separado definitivamente, cosa que ocurrió en el caso de Spinoza.

<sup>11</sup> “Herem de Spinoza” (1656), en *Livro dos Acordos da Nacam*, p. 408

El *herem* induce a una economía fónica radicalizada, no más entre fieles, sino entre la “nación” y el ser apartado: en su sentencia terminante, el silencio parece doblegar al murmullo, o a la voz baja.

Otra vez el portugués enrarece la maldición:

“*Advirtindo que ning[u]em lhe pode falar [a Baruch de Espinoza] bocalm[en]te nem por escrito nem dar-lhe nenhum favor, nem debaixo de tecto estar com ele, nem junto de quatro covados, nem leer papel algum feito ou escrito p[or] ele.*”<sup>12</sup>

La grandilocuencia de la palabra domina el viejo folio de 1656, el estruendo del *herem* aquí contrasta con las bocas cerradas de la “nación portuguesa”, como si bajo tal mutismo encubrieran – creyeran encubrir- a Spinoza. *Encubrir*, la institución le provee dos sentidos técnicos, indiferenciar como perder(se) la memoria; cerrar la boca como licuar el habla.

A encubrir, Spinoza ofrece una cripta. Aun arrancado de la comuna, arrancado del judaísmo, el filósofo conserva su oferta. ¿Para qué mantener el cripto-judaísmo cuando se ha preferido –u obligado a- vivir por fuera del judaísmo instituido?

Si el *herem* confía en que, separando al “memorioso”, acabará con la herencia portuguesa, el separado desafía al decreto –y lo inutiliza, lo vulgariza- al obrar una *trasmutación* de la cripta. Pese al corte, la expresión críptica –no el contenido- se conserva y sigue afectando, o vinculado. A Spinoza –vemos- no le interesa el “paquete” entero de la herencia ancestral: solamente aboga por la cripta, por un modo –cauteloso- de conducirse o de comportarse.

Siguiendo los cálculos spinozianos, la excomunión de 1656, además de no sustraer la cripta –sólo le sustrae su contenido institucional-, precipita, sin quererlo, la preeminencia –la preferencia- de su enlace introvertido: desde el momento en que el decreto obliga a suspender la relación institucional entre el extraviado y la “nación portuguesa”,

“*Advirtindo que ning[u]em lhe pode falar..., nem dar-lhe..., nem estar..., nem leer...*”,

surge, por dicha suspensión, una relación *subrepticia*, no prevista por la sanción comunitaria.

En principio, se trata de una prohibición (como en cualquier otro artículo), aunque no muy cómoda, puesto que el separado, increíblemente, continúa viviendo entre los suyos.

La “nación portuguesa” debe perder ante él el habla, claudicar a sus ojos, a sus oídos, al puño de su pluma, ante la visita accidental de aquél que nunca se aleja y retorna, maldecido, una y otra vez. El decreto de excomunión advierte sobre esta convivencia que reprime a la “nación” de recordar o leer el nombre del caído, caduco.

Pero, a la vez que prohíbe, el *herem* ordena a la “nación portuguesa” conservar el vínculo con quien fuera cortado de raíz, vínculo entre quienes ni se hablan, ni se escuchan,

---

<sup>12</sup> *ibidem*

vínculo *sordo*; impulsa a mantener un intercambio sin libro. Un pacto de silencio –o de silenciamiento.

De esta forma insólita, el decreto persevera en un pacto *subterráneo*, privado de rostro y de lengua. ¿Acaso nadie habla?, ¿o quien habla lo haría de otro modo que el del decreto? “De ahí que, si Moisés hablaba con Dios cara a cara, como un hombre con su compañero (es decir, mediante dos cuerpos), Cristo se comunicó más bien de alma a alma.”<sup>13</sup>

O por el absurdo, el *herem* comunica el mismo argumento: “*ning[u]jem lhe pode falar, nem leer...*”

La excomunión prohíbe el momento mosaico, el momento del libro, pero al mantener la vigencia del contacto insólito entre “nadie” y “él”, invita a una relación sin habla, ni lectura. ¿Una conexión de alma a alma – de *mens a mens*-, un territorio poblado de *idea*?

El residuo comunitario entre Spinoza y “la nación portuguesa” perfilaría, bajo la orden del decreto, esa experiencia inédita aunque subterránea, que tiene como ejemplar no a Moisés, sino a Cristo, a *Jesús*.

Así, el hecho del *herem* invertiría la cuesta histórica del “marrano”, puesto que la tilde de marrano desbocaría, por fin, lo que ocultaba el apodo: más que un cripto-judío, un *cripto-cristiano*, la prepotencia del judío de expeler –y separar- a viva voz a Cristo, cuando le rendiría, en secreto, la mayor de las reverencias. “...digo que para la salvación, no es absolutamente necesario conocer a Cristo según la carne, pero debemos opinar de modo muy distinto de ese eterno Hijo de Dios, esto es, de la eterna sabiduría de Dios, que se ha manifestado en todas las cosas, especialmente en el alma humana y en el más alto grado en Jesucristo.”<sup>14</sup>

*Cristo (de un marrano a un inquisidor de nombres): asígnase a un judío con nombre de griego, a un ungido que prescinde de cuerpo, a otro (¿judío?) “del que debemos opinar de modo muy distinto”, a un “Espinoza” sin e, iniciado, bautizado en el rito de la s, de la sapientia.*

Spinoza se refería antes a la manifestación de Cristo, a su profesión epistolar: “Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en esas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones

---

<sup>13</sup> *TTP*, Libro I, p. 85. Nótese que en latín, Spinoza utiliza, respecto de la una comunicación entre Dios y Cristo, el término *mens*, con una importante carga intelectual. Este Dios que no habla ni escribe, es el Dios de la *Ética*, que, en todo caso, “obra tal como entiende”. Ver *E*, II, Proposición VII, Corolario, p. 55: “...la potencia de pensar de Dios es igual a su potencia actual de obrar.”

<sup>14</sup> *Epistolario*, Carta LXXIII, p. 204



de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las *nociones comunes y verdaderas*.”<sup>15</sup>

Nótese que el holandés ya no retiene el contacto privilegiado, de *mens a mens*, entre Dios y Cristo, sino sus efectos comunicantes, las “nociones comunes”. Precisamente, el *herem* se interna en esta tónica, al comunicar y priorizar tales efectos, es decir, al adaptar la conexión única (de Dios a Cristo) a la relación entre los hombres en comunidad, a una ley “común” para todos. El vínculo insólito al que el decreto invita, desposeído de habla y lectura, se debe, entonces, a dicha juntura, a una *mens común*. La universalidad –de la *mens*- quizás constituya el momento aparentemente irreversible de una religión de libro. Hasta acá, nos hemos servido, mayoritariamente, del equívoco del *herem*, del contrasentido de la *mens* común. Pero, ¿cómo podría deslizarse del artículo de excomunión tamaño contrasentido si no fuera porque el texto de Spinoza vuelve sobre la destinación prohibitiva?

“*Nem [pode] leer papel algum feito ou escrito p[or] ele*”

“Y en cuanto a los demás

(los no-

filósofos), no tengo interés en encomendarles mi tratado..”

*Tratado teológico-político*, Prefacio, p. 72

Spinoza escribe el *Tratado teológico-político* para ratificar, repetir, volver a anunciar el *herem*, o bien para destinar su escritura –su *Tratado*- al umbral del descarrío, a la voz baja y al silenciamiento. Sólo por medio de la repetición spinoziana, el *herem* se adentra en el orden de lo críptico y se enreda en el tumulto del devenir filosófico. Digámoslo más sueltos: el decreto cobra, sin esperarlo, el valor de una *pieza de filosofía*.

“...no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones [*advirtiendo que ning[u]em lhe pode leer*]; preferiría que olvidaran totalmente [*nem debaixo de tecto, nem junto de quatro covados*] este libro...”<sup>16</sup>

Spinoza así despliega las dos tendencias del decreto, separación y vinculación subrepticia. Con el mismo ímpetu, el *TTP* expulsa a alguien, esta vez al vulgo, y hasta incita a que olvide su libro. Pero el olvido de la letra –la indisposición de leer- abre a otro encuentro, al fulgor privilegiado de la(s) mente(s).

En resumen, la escritura –del *herem*, de la destinación del *TTP* en el prólogo- entra en conflicto con sus propios medios, al punto de tener que negociar una *segregación*. La escritura se segrega, se recluye, pues su intención exotérica reside en “no encomendar

---

<sup>15</sup> *TTP*, Libro IV, p. 146 [el subrayado es mío]

<sup>16</sup> *TTP*, Prefacio, p. 72-73

[mi] tratado a las demás, *papel algum feito ou escritto p[or] ele*". Nunca el tipo de discriminación es simétrico: en el caso del *herem*, la "nación portuguesa" separa al filósofo, en el del *TTP*, el filósofo separa al vulgo, a la "nación de no-filósofos".

Pero la segregación sólo puede producirse al momento de la circulación, a la par que Spinoza lee o escucha públicamente que nadie más lo lea ni escuche, o cuando escribe para el público que lo lee –que lo está leyendo- que desista y ya no siga. De este modo, la escritura se segrega comunicando su secreto, comunicándole al otro su actitud expulsiva, comunicándole a los "suyos" una orden conminada al olvido, una letra que debe olvidarse, "preferiría que olvidaran totalmente este libro..."

Su secreto es que ya no *secreta* (letra), puesto que se ha segregado –expulsado, olvidado-. Aquí yace una diferencia con el cripto-judaísmo: ya no hay un "libro-secreto-segregado", sino más bien un "libro-segregado-sin más secreto, o secreción". Otra clase, una muda de la cripta.

A su vez, el par segregar/ secretar ampara su recurso críptico en una maniobra por *contrabando*, nada más que ahora el cripto-judío, al tener que olvidar su libro, es llevado y obligado a descontar a la letra misma, o peor, a que la letra haga tal sacrificio por él. Antes, el cripto-judío filtraba por medio del olvido –aparente- su marca judía, el "objeto" de su distinción absoluta. ¿Cómo continuar haciéndolo cuando lo que no se deja percibir ni siquiera resguarda su tinta?

Entonces, la escritura –"no invito a leer *nem ning[u]jem pode leer*"- deja al cripto-judaísmo sin coartada –sin su libro, ni su escondite seguro-, pero vuelve aun sobre el olvido, esta vez sobre la borradura que la letra emprende consigo, y orillada al borde desencarnado, hace pasar, sin permiso, el secreto sin líquido, o la fluidez que no secreta, la *mens*.

El contrabando de la *mens* invoca, en el *herem*, en el *TTP* –ambos de herencia judía-, al "cripto-cristiano", o sea, al mensaje de Cristo tamizado por la cripta.

Habría que establecer una diferencia: de un lado, contamos con la explicitación de su mensaje: "...a él [a Cristo] le fueron revelados los designios de Dios [...] sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo."<sup>17</sup>

Pero, de otro, notamos su encriptamiento: "Pero usted dirá que todos los Apóstoles han creído absolutamente que Cristo resucitó de la muerte y que subió, en efecto, al cielo. No

---

<sup>17</sup> *TTP*, Libro I, p. 84

lo niego [pero] concluyo [...] que la resurrección de Cristo entre los muertos fue en realidad una resurrección espiritual...”<sup>18</sup>

Spinoza no está, “en realidad”, tan interesado en el mensaje de Cristo como en sus recursos crípticos. Pues, ¿qué se ha de filtrar en esa misma *mens* adaptada a los Apóstoles?

*Cripto-cristiano (del género humano a los judíos, o de un judío al género humano): dicese de un cristiano que no tiene altura para adorar a Cristo, o de un judío que no tiene fondo para distribuir su donación.*

En el spinozismo, judíos y cristianos parecen medirse por la cripta (síntoma de la voz baja, del silencio): hay tan sólo cripto-judíos y cripto-cristianos, apartados unos de otros por un hombre controversial, quizás por dos, por una repetición *filosófica*, Cristo y *Baruch*. Y aun el desencadenante de la polémica, en un caso y en otro, siempre es el mismo, la expulsión o el *herem*, en español o en hebreo, por orden de un rey o de unos rabinos.

“Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen y fueron considerados dignos de todos los honores, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto, ni recuerdo.”<sup>19</sup>

El cripto-judaísmo se explica por una revulsión a la adicción de Cristo que, si bien concede privilegios y honores a los abortados de “origen”, les impide guardar un secreto, guardarse *ellos* como secreto, “poco después no quedaba de ellos -¿y qué quedaba sin *ellos*? - ni resto ni recuerdo”. Como si la conversión de Cristo hubiera aniquilado y terminado con su judaísmo, por considerarlo falaz, y detentar un “origen” que, en verdad, proviene de otra parte, de otro Dios.

En realidad, la conversión forzada, en judíos españoles o portugueses, evidencia la fragilidad de la conversión ejemplar en Cristo, la imposibilidad de dispensar *su* secreto. Para Spinoza, Cristo es todavía un judío, un judío a quien nadie reconoce como tal, ni siquiera –y menos que menos- entre judíos crípticos.

“...Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso, la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. [...] No obstante, es necesario advertir aquí

---

<sup>18</sup> *Epistolario*, Carta LXXV, p. 208

<sup>19</sup> *TTP*, Libro III, p. 133-134

que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo.”<sup>20</sup>

En la figura de Cristo, confluyen, entonces, el temor de los cripto-judíos al saqueo de su recuerdo conjuntamente con la conversión fallida, sumida en un secreto judío, aun secreto para los judíos. Se trata de las dos puntas de una misma soga: de un lado, los cripto-judíos, aferrándose ocultamente al Libro; de otro, Cristo, ocultando la voz aérea, que otrora escuchara Moisés, en su *mens*. Digamos que Cristo entreabre la cripta (judía) a su *mente*, oculta –desconocida, desheredada, hasta imperceptible- no sólo para el (cripto)judío, de espíritu reservado, sino también para ciertas Iglesias, que, contrariamente, abogan por la exposición absoluta –o encarnación- de Cristo.

Para que la voz aérea (de Dios, de Cristo) suene, casi sorda, intimista, en la *mens*, algo del orden del Libro, de su lectura oficial debe haberse opacado: la Ley mosaica, ciertamente. Deberíamos, más bien, decir que algo se habría delatado en la historia de Israel, un “algo” político que hacía disputar la Ley, o que evidenciaba su lado fútil, perecedero.

De allí que el derrotero temporal de los israelitas –la destrucción del Estado, los cautiverios y los exilios- dejara pronunciar, en boca de algunos profetas y salmistas, la elocuencia de una parábola cuasi-*crisiana*,<sup>21</sup> como si Cristo estuviera inscrito desde antes –desde siempre- en la emergencia del pacto mosaico. La parábola anunciaba una invocación encubierta, una Ley sin discriminación de pueblos, sin *elegidos*, común o universal. “La enseñanza más clara de Isaías es sin duda que la ley divina, sin restricción, significa aquella ley universal que consiste en la forma recta de vida y no en las ceremonias. Y así, llama al profeta (*Isaías*, 1, 10) a su pueblo a que escuche de sus labios la ley divina, de la que excluye, de entrada, todo género de sacrificios y todas las fiestas, para terminar enseñando la ley como tal (vv. 16-17), que él reduce a estas pocas cosas: a la purificación del alma y a la práctica o hábito de la virtud o buenas acciones, y finalmente a la obligación de ayudar al necesitado.”<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> *TTP*, Libro I, p. 84-85

<sup>21</sup> Alexandre Matheron lo define en estos términos en *Le Christ et la salut des ignorants chez Spinoza*, p. 46: “*Les prophètes, si l’on veut, étaient exotériquement juifs et esotériquement quasi-chrétiens*”. Habría quizás que corregir esta fórmula y decir que algunos profetas, en virtud de su cripto-cristianismo, seguían obedeciendo intrínsecamente a un requerimiento contemplado por el pacto mosaico. La distinción exotérico-esotérico y su correspondencia judío/ cuasi-cristiano provoca una dicotomía que Spinoza se esforzará en evitar.

<sup>22</sup> *TTP*, Libro V, p. 153. Ver también *TTP*, XII, p. 289: “Pero, posteriormente, Moisés (*Deuteronomio*, 30, 6) y Jeremías, 31, 33 les anuncian [a los judíos] un tiempo futuro, en el que Dios escribirá su ley en sus corazones.”

Tenemos, para sintetizar, dos direcciones de la cripta: una primera que necesita de un signo (un libro, una ceremonia, un milagro) que dé forma a la cripta; una segunda que, en cambio, no aduce indicador alguno, puesto que la voz –una de las marcas predilectas- se ha ido indiferenciando y de hecho, ha indiferenciado a los emisores, “la voz de Cristo, *que escucha el pueblo de los labios del profeta –Isaías o Jesús-* puede llamarse [igualmente] la voz de Dios.”

En tal circunstancia profética, (la voz aérea) anuncia a Cristo antes de tiempo, a la vez que denuncia el favoritismo de su nombre propio, la “elección arbitraria”: ¿por qué Jesús y no Isaías?

La voz restituye en “Cristo”, no sólo su nombre de pila conocido, comunicado, además lo (re)inserta en la línea, menos perceptible, de los profetas crípticos.

*Cristo sólo puede ser un cripto-cristiano, antes de “Cristo”, con Spinoza.*

Al momento que sea alzado arbitrariamente un nombre (de los tantos de la urna) y se lo tiña de excepción, la ley común hará del cristianismo un signo verificable, una institución – una Iglesia- y un litigio de lealtades –“admitir la religión o irse al exilio”-. Desde muy temprano, el Apostolado ya inicia una traición a Cristo, al adaptar “cuanto pudieron [la novedad de su doctrina] al ingenio de los hombres de su tiempo (ver *1 Corintios*, 9, 19-20, etc.) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados.”<sup>23</sup>

Pero esos fundamentos “mejor conocidos y aceptados” discrepaban unos de otros, en cuanto dependían de la *personalidad* del apóstol, del residuo del tener que probar la lealtad (mayor). De todos modos, el problema no se debía solamente a fundamentos diferentes –como nos dirá Spinoza-, sino al consentimiento tamizado por un signo, llámese la resurrección o la cruz.

Hay, entonces, un abismo entre “los poquísimos y sencillísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos”<sup>24</sup> y la adaptación apostólica de dichos dogmas al ingenio de los hombres de su tiempo, “para que [...] no hiriera demasiado sus oídos.”<sup>25</sup> La pérdida de sencillez y de brevedad –la ornamentación para almas incultas<sup>26</sup>- produjo, a la vez, la adaptación imaginaria del dogma y su adaptación subjetiva, de modo que una llevaba a la otra, la verificación de Cristo –su referencia unívoca- a la prestancia asistida de sus testigos. Sobre esa diferencia ulterior de ojos privilegiados y de criterios doctoriles, “se

---

<sup>23</sup> *TTP*, Libro XI, p. 287

<sup>24</sup> *ibidem*, p. 286

<sup>25</sup> *ibidem*

<sup>26</sup> *ibidem*: “...sucedió a los apóstoles, en su ejercicio de docencia, lo mismo que sucede a los demás doctores: que tienen un método personal de enseñar, por lo que siempre prefieren enseñar a los totalmente incultos...”

sigue, finalmente, que han surgido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles...”<sup>27</sup>

Spinoza insiste tanto en las discusiones y cismas (de la Iglesia), que parece descontar el tema de fondo, la relación incontestable entre adaptación y escritura, o bien entre adaptación y herencia mosaica.

“...la ley de Moisés, aunque no era universal, sino que estaba principalmente adaptada a la idiosincrasia y a la conservación de un pueblo concreto, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, puesto que creemos que fue sancionada por la luz profética.”<sup>28</sup>

Frase clave del *TTP*, corre por dos afluentes del río argumentativo.

Primer afluente, la posición adversativa (*aunque no universal*), la superficialidad profética, la restricción adaptativa (mosaica) de la Ley (divina). En esta perspectiva, la ley de Moisés inscribe la Ley divina por una *limitación* que (le) brinda el profeta, por su adaptación demasiado humana. El límite, el borde consiste en la “escritura”.

Segundo afluente, el remolque de la adaptación (profética) en cauce de la Ley divina, de “la enseñanza sin restricción de la Ley universal” en labios de *Isaías*, de *Pablo*. Ahora, la imposibilidad de desapegar la ley mosaica de la Ley divina no se deberá a una limitación, sino a la potencialidad de utilizar y conmocionar los límites.

Por esta razón, el cripto-cristianismo profético nunca se desabriga de la palabra –llámese límite, adaptación, o letra-, está plantado en medio de ella, en la herencia de una escritura<sup>29</sup>, de un enclave inédito entre ley y escritura, sellado por el pacto mosaico.

¿Cómo, entonces, separar la palabra de su matriz (mosaica) que siempre la reclama, cómo rehuirle al molde *singular* que la Ley ampara? *La ley de Moisés puede ser llamada la ley de Dios...*

Dicho de otra manera: ¿cómo escribir en la borradura de esta Ley, escribiendo una ley – tal es la fatalidad mosaica- que le provea otra marcha, otra destinación?

Desde el *herem*, desde el *TTP*, se está anunciando un tercer libro, “la ley de Moisés” que pone en vilo su destinación singular (ineludible) y cuestiona la así *llamada ley de Dios*,

“Dios le dijo a Moisés: “He observado a este pueblo, y mira que es un pueblo testarudo. Y ahora déjame. Deja que Mi enojo arda contra ellos y los destruya y de ti haré una gran nación.” Moisés comenzó a suplicarle a Dios [...] ¡Reprime Tu enojo y

---

<sup>27</sup> *ibidem*

<sup>28</sup> *TTP*, Libro IV, p. 141

<sup>29</sup> Alexandre Matheron lo plantea en los siguientes términos, cfr. p. 157: “Après tout, nul ne naît philosophe: pour s’élever jusque-là, il faut d’abord avoir vécu sur le mode de l’hétéronomie et de la contrainte.”

reconsidera la idea de hacer el mal contra Tu pueblo![...] Dios reconsideró la idea del daño que declaró le haría a Su pueblo.”<sup>30</sup>

*Dios re-consideró, re-considerar*, llámese (por Moisés) trazar la deuda con lo singular, con su judío, comparecer a la (testarudez de la) ley mosaica.

*Dios observó* la testarudez. La ley mosaica se escribe también sobre su *retras(z)o, déjame deja que mi enojo los destruya*, momento de inflexión de la Ley, dejar de escribir ó dejarme escribir (a otro pueblo menos ingrato). Con todo, no se puede dejar de pedir permiso a la trascripción autorizada de la palabra, sea para darla o para quitarla.

El *retras(z)o*, habría que precisar su ambivalencia.

Por una parte, revela el momento en que la Ley retrae –deja destruir- su concesión, el momento del hiato, la no-elección, la indiferencia frente al judío, obrada por la misma ley.

Pero, al retroceder la elección, vuelve sobre la potencialidad de dar la Ley, ley mosaica que re-considera a los hebreos –antes que al plan iracundo de hacerles el mal-, *déjame, Moisés, que deje de regir(los) electivamente*.

O, de labios de Isaías o de Pablo, una Ley que se emancipa de la revelación singular, únicamente cuando le revela al profeta acerca de su retiro y su silencio postrero. “*Advirtiendo que ning[u]em lhe pode falar bocalm[en]te nem por escrito*, preferiría que olvidaran totalmente este libro.” Como tres danzantes en una caja de resonancias, el *herem* y el *TTP* amplifican el silencio del “libro de Moisés”, ni siquiera escrito por él, sino conjeturalmente por Esdras.<sup>31</sup>

Internémonos en el mecanismo retrógrado del sonido. El *retras(z)o* permite que, en su tardanza, algo se cuele y tire hacia atrás –echándose atrás, *arrepintiéndose*- la Ley que (Dios) habrá de dar, las tablas que habrá de conceder al pueblo elegido. Eso que tira retraídamente, por una ley que se traza hacia atrás, convéngase que es una cripta; a simple vista, la ley universal que profetiza Jesús o Isaías, “en realidad” una *mens*.

Siempre le toca a alguien hablar a contra-corriente: en la Biblia, a Dios –o a algún profeta arrepentido- escribiendo contra la ley mosaica; en el *TTP*, a los filósofos leyendo el *Tratado* en favor de “que el vulgo lo olvide o siquiera lo lea”.

Filósofos/ vulgo: Desde el comienzo, el *TTP* impone una división en el auditorio. “He ahí, filósofo lector, los temas [del libro] que someto a tu examen. [...] Y sé que la constancia

---

<sup>30</sup> Éxodo, 32, vers. 9-15

<sup>31</sup> *TTP*, Libro VIII, p. 236: “Ahora bien, la Escritura no acredita de nadie que estuviera entonces en su madurez, sino tan sólo de Esdras (ver *Esdras*, 7, 10), que, se hubiera dedicado con esmero a investigar y a embellecer la ley de Dios y que fuera escritor (*Ib.*, 6) versado en la ley de Moisés. De ahí que no puedo sospechar que nadie, fuera de Esdras, haya sido el que escribió esos libros.”

del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón. [...] Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones.”<sup>32</sup>

Con la partición del auditorio, Spinoza ensaya un dar y quitar la palabra. Así y todo, retirar la palabra (al vulgo) sólo puede hacerse mediante un retras(z)o “he ahí los temas que someto a tu examen” que vuelve a darla (a los filósofos).

Del mismo modo, Dios, al re-considerar la petición de Moisés, *re-destinaba* la ley (mosaica) sólo a algunos judíos, primordialmente a quienes habían de inducir al examen (de esa ley), a la línea de los profetas crípticos. En ambos casos, la palabra es vuelta a dar en su momento “crítico”, cuando la adaptación, sea respecto del vulgo o de un pueblo consentido, cae presa de una prueba mordaz, un profeta *trase*ro (Isaías o Jesús), o un filósofo-lector.

De esta manera, el libro de *Baruch* no puede más que reincidir en la oscilación de la ley mosaica, en un arrepentirse que re-considera la destinación, en el examen que lleva “hacia atrás”, esta vez por una voz filosófica.

Es decir, los filósofos-lectores examinan lo que el vulgo sólo atisba a “imaginar”, víctima de la pasión y arrastrándose por los impulsos. “Mira que es un pueblo testarudo”, se lamenta Dios. Retras(z)ándose, los filósofos-lectores ruegan por un examen que suspenda la elección y las particiones excluyentes, aun a cabo de la escritura singular de *Baruch*; un acordar con la razón (natural) para que provea, al menos, lo común -las “naciones comunes”-.

A pesar de la contigüidad del mecanismo, la diferencia (de criptas) entre la Biblia y el *TTP* salta a la vista. En el primero, texto teológico, el retras(z)o entromete como cripta, en la ley universal del profeta, una *mens* (común).

Quizás los *Proverbios de Salomón* constituyan un punto álgido, la intercalación en la Escritura de un “libro” *literalmente* filosófico o cuasi-filosófico: “...*porque* [según éstos] *Dios da la sabiduría y de su boca* (mana) *la ciencia y la prudencia*.”<sup>33</sup> Pese a todo, parece más un medio camino literario, todavía una boca –una Palabra, una Ley revelada- que transita hacia la ciencia “sin órgano”; ya *de su boca*, de su Palabra, investida enteramente en el maná de la sabiduría.

---

<sup>32</sup> *TTP*, Prefacio, p. 72-73

<sup>33</sup> *TTP*, Libro IV, p. 150: “Con estas palabras, Salomón [...] Enseña, además, que la sabiduría y la ciencia fluyen de la boca de Dios y que es Dios quien las da; y eso mismo lo hemos explicado nosotros antes, al decir que nuestro entendimiento y nuestra ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección.”



O bien, un tránsito y una investidura *en la boca*, en la entrada a la cripta que quisiera clausurarse (gastarse toda) y aun sigue emanando, boquiabierta.

Salomón, el sabio, no es *Baruch*. En la Biblia, falta un epistolario –un comercio intelectual- entre filósofos, Salomón *no tiene quien le escriba*, apenas puede murmurar sus memorias. En contraste, el *TTP* de Spinoza *explicita* la *mens* en la exclusividad de la correspondencia filosófica, de *Baruch* a sus lectores dilectos.

Y no obstante –aquí viene la diferencia con la Biblia-, tira “hacia atrás” una cripta, colándose entre lo común, una invitación subterránea al vulgo, o a la “nación portuguesa” a leer el *Tratado*.

Si la asociación de filósofos expulsa al vulgo para poder concentrarse en la *mens*, ésta, por su parte, se caracteriza por comunicarse y hacer participar a todos, sólo que por lo bajo. La filosofía no podría desmarcarse de su momento universal, de ahí que el vulgo, la “nación” o el judío testarudo vuelvan, *olvidados*, sobre su tenencia.

Dar y quitar la palabra parece entroncar la “razón” de escribir, la razón de destinar el libro, gracias a la cadena contigua que se descubre entre una orden de excomunión –un *herem*- con aires de politiquería, una obra filosófica acerca de las Escrituras y la ley de Moisés, revelada al judío y re-considerada por –y para- el cripto-cristiano.

*Dar y quitar*, quizás se trate de un envío doble de acérrima cautela, hablar o escribir bajo, anónimo, heterónimo, y callar o contener la palabra, hasta la mueca.

En un primer envío, Spinoza denuesta la palabra, a pedido del *herem*, “preferiría que olvidaran totalmente este [mi] libro”. La escritura se expulsa a sí misma, o descubre, en su torsión, una cripta sin tinta, una *mens*. Hasta aquí, el *TTP* se anuncia a la medida de un *herem*.

En un segundo envío, Spinoza entrega la palabra a un corresponsal –carta a un amigo-, el filósofo (*Baruch*) invita a leer a los filósofos su libro, como el profeta trasnochado rogaba a Dios re-considerar la Ley, *y de ti haré una gran nación*, un nacimiento, en una boca que mana y se vuelve a filtrar, casi la ciencia, la que el filósofo deja fluir, “hacia atrás”, como un tesoro en pocas manos.

“y de ti haré una gran nación”, una gran cripta –piensa la *mens* del filósofo, ramificándose en toda mente-, entrometida en el libro, ofrecerá una razón para los que, de verdad, sean “grandes” (o adultos).

Los dos envíos llevan y traen, una transacción entre segregar y secretar.

Por una parte, la escritura se segrega, se excomulga hasta el límite de secreción, ante la inminencia (críptica) de la *mens*.

Por otra, la escritura, al destinarse (al filósofo), vuelve a secretar –a escribir- lo que no (se) segrega -una *mens*-, si bien transida todavía y ahogada en la plataforma críptica, en una cita que congrega sin preferencias, también a los excluidos (por Spinoza) por la debilidad de raciocinio.

Insistamos en esto: la cripta-cristiana no filtraría otra cosa que la *mens*. En las Escrituras, protestaría indiscerniblemente viable, en el corazón de la Palabra revelada; en cambio, en una obra de filosofía (estoy pensando en el *TTP*), admitiría discernirse *parcialmente* por esa interacción intelectual entre filósofos, que, no obstante ellos, remiten esa *mens* “a la banca”, a implosionar en todos los que ya no participan del juego de recibir y responder y que bien deberían hacerlo: tal es la proeza expansiva de “lo común”.

Nos resta aun un interrogante: ¿por qué la cripta suele interponerse en el trueque de la palabra?

La cripta se hace cargo de la falla, de la grieta que azota al texto, al momento de destinarse.

La grieta trae algo desde lo bajo, como si sus dos laderas salientes, habiendo intentado plegarse, al final quedarán *entreabiertas*, en el hoyo.

Al primer vistazo, la destinación parece bipolar, de los rabinos a la “nación portuguesa”, de Spinoza a los filósofos-lectores, de Moisés (o de la ley mosaica) a Dios, de *Baruch* a un amigo.

La cripta advierte sobre dicha *distorsión*, pues, en el texto, la frontera –salir y llegar, remitir y contestar- se pierde en la hondura. Hay un judío excomulgado, un vulgo des-invitado, unos hebreos testarudos, un libro que sale de la imprenta sin firma, o bien –y este es nuestro próximo punto- un Libro con demasiadas firmas que –pareciera- nunca visitó la imprenta.

“...me temo que emprenda esta tarea demasiado tarde; las cosas, en efecto, ya casi han llegado al punto de que los hombres no toleran ser corregidos en esta materia [de fallos de la Escritura], sino que defienden con pertinacia lo que han abrazado so capa de religión [...]; Tanto espacio han llegado a ocupar estos prejuicios en la mente del hombre!”<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> *TTP*, Libro VIII, p. 222-223

### El Contrabando en el Libro

La frontera (1), (L)libro y (P)palabra,

“Tu libro es un regalo del cielo, pero más me endulzan tus palabras. Parecen bordadas de oro, talladas en la tierra fecunda que guarda bien de su zurcido y nada más exhibe hojas, *tus* hojas que habré de leer y escribir, juntas, alguna vez.” (Anónimo)

“En la fecha en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Ámsterdam con la intención de mandar imprimir el libro acerca del cual le había escrito. Mientras estaba ocupado en esto, se esparcía por todas partes el rumor de que estaba en prensa cierto libro mío sobre Dios y que intento demostrar en él que no hay ningún Dios; rumor, que, en verdad, fue admitido por muchos. Por lo cual, algunos teólogos (autores, quizás, de este rumor) aprovecharon la ocasión para quejarse de mí ante el Príncipe y los magistrados. Además, algunos cartesianos necios, a quienes se los creía partidarios míos, para alejar de sí esta sospecha, en todas partes, no cesaban, ni cesan aun ahora de despreciar mis opiniones y escritos.”<sup>1</sup>

El libro de Baruch Spinoza –el *Tratado teológico-político*- devino presa de un rumor acuciante, de habladurías contagiosas, aun antes de salir a la luz pública. El libro ya se esparcía en boca de todos, teólogos, magistrados, partidarios del cartesianismo, apresurando las respuestas más descabelladas, lloviéndole toda clase de réplicas y objeciones, a veces desde el pupitre o la sala de audiencias, otras mediante la pluma más ponzoñosa. Habíase llegado al colmo de redactar libros y tratados acerca del libro en cuestión, todavía no impreso, y es más, hasta habían conseguido prohibirlo, antes de que nadie jamás lo hubiera leído, ni tomado entre sus manos.

¿Acaso la Escritura –me refiero a la Sagrada Escritura- no padeció un esparcimiento o una dispersión semejante?, ¿no hubo un momento –una fecha- en que el rumor se instituyera religiosamente?

Antes del Libro, ya hablaban y pululaban las opiniones doctas que habrían de construir un “libro propio”, aprovechando y meciéndose en la ola expansiva del rumor. De él –de su popularidad-, surgía, entonces, el único código posible, publicable, impresionable; una disipación de la Palabra provocada por contagio de habladurías, como si ellas solas bastaran para reflejar, gracias a una fuerza alocutoria incontestable o a una ola imbatible, la voz verdadera de (su) Dios.

Ya Spinoza anuncia, en su *TTP*, el rumor del que fuera víctima, en el *artificio* que mancilla el silencio de las Escrituras. Pequeño trueque, el filósofo exhibe el rumor bíblico por el silencio de la obra que aun no se imprime y que nadie ha leído.

---

<sup>1</sup> *Epistolario*, Carta LXVIII, p. 197

Para emprender esta tarea, el holandés no parte de la sustitución ilegítima del libro, ni lleva a cabo su genealogía, más bien concentra su interés en el objeto del que dispone, en el libro, concretamente y a partir de él, denuncia sus dobleces, sus maquinaciones externas.

De todas ellas, la que denuesta la mayor artificiosidad resulta de una urdidura incómoda entre letra y palabra –de Dios-, el acto inexplicable por el cual la palabra hubo de corporizarse en letra, en tinta y en papel. Es más, hasta habría un *monopolio* incuestionable en dicha empresa, que habría obligado a la palabra divina a derramarse entera en ese solo libro. ¿Acaso la incomodidad recíproca entre los términos no delata la visita, el oportunismo de un transeúnte necio?

“Algunos teólogos aprovecharon la ocasión” para monopolizar –o confiscar- la palabra de *Baruch*, “como me enterara de esto [...] decidí diferir la edición...”<sup>2</sup>, deshabitar el libro, *des-corporizar* la (E)escritura.

Dicho de otra manera, si la palabra de Dios “habita” un libro, o lo que es lo mismo, un *cuerpo*, tamaña (E)escritura incita a una ocasión para la usurpación, para el rumor aplastante, la lucubración tácita, “vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios...”<sup>3</sup>

¿Acaso hay Escrituras sin usurpadores? “Pues deseo aclarar este *Tratado* con algunas notas y, si es posible, destruir los prejuicios concebidos contra él”<sup>4</sup>, diferir los rumores falsos, “sus” invenciones, tomadas por “mis” palabras, “sus” inventos, pasados por “Su” palabra, “demostrar en él que no hay ningún Dios.” ¿Cuál sería el Dios de algunos teólogos, que [como continúa la cita 34] “no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos [al punto de tener que *adorarlos, de puño y letra?*]”<sup>5</sup>

Ahora bien, aun soportando la usurpación y los prejuicios (contra él), Spinoza reconoce un hecho insoslayable, un canal inevitable, un tubo de oxígeno para la palabra: pues, ¿cómo comunicar –o conocer- la palabra de Dios sin las Escrituras?,

¿cómo escapar a las afecciones del cuerpo (es decir, del libro) que bien podrían (mal)anticiparse en ausencia de la cosa, es decir, antes de imprimirse el *TTP* o la *Ética*, después de divulgar cierto Evangelio?

En el libro, la palabra (de Dios) es susceptible de un cuestionamiento por parte de la letra: ésta podría quedar reprimida por la tinta, bien por sus erratas, o por las manos que trastocan el sentido al dejar prevalecer las opiniones interesadas, al “aprovechar la

---

<sup>2</sup> *ibidem*

<sup>3</sup> *TTP*, Libro VI, p. 193

<sup>4</sup> *Epistolario*, Carta LXVIII, p. 197

<sup>5</sup> *TTP*, Libro VI, p. 193

ocasión de expandir una sospecha”. Manos enrevesadas de teología, pero también manos endebles, despistadas, humildemente temblorosas, manos de *copistas*.

De esta manera, la palabra de Dios está asaltada, no sólo por la imaginación de sus transcritores, sino por la sujeción a una transcripción declaradamente adulterada. “Concede, pues, sin reserva alguna que estos libros [del Antiguo Testamento] fueron copiados de originales que ni eran bastante correctos ni seguros. Aun más, cuando los comentaristas intentan conciliar pasajes, no hacen, las más de las veces, más que señalar las causas de los errores.”<sup>6</sup>

Por su condición corpóreo-afectiva, la letra no puede más que cobijar el error, al medirse siempre con causas externas que la afectan. Más que medirse, al *sometérsele* a su imponente impávida, al dejarse corromper por ésta aun estando ausente, “fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa.”<sup>7</sup>

La letra nos coloca en una posición de indefensión, confrontándonos con el delirio de vivirnos seres corruptos, corruptibles, en una duración que se corta al instante, delirio de servir a un Dios que nos hizo al modo de la errata, escribiéndonos *prescindibles*, adornando lo que podría quitarse, cuando viste demasiado. “De lo que acabamos de decir [...], se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella [a la superstición]”<sup>8</sup>

De todos modos, el error puede remediarse, gracias a la distancia que, respecto de él, genera la palabra, por una vía incorrupta y desarraigada que, igualmente, se desenvuelve en la letra, en la Escritura.

Es más, la letra misma ofrece a la palabra la ocasión de su distanciamiento, al dejarle transmitir una *enseñanza*.<sup>9</sup> Habría que distinguir dos acciones que juegan en paralelo: la disociación entre palabra y letra, el discernimiento, por una parte; la adaptación a la letra, por la otra. Dado lo segundo, ¿no se transformaría dicha enseñanza en un acomodamiento a la capacidad del vulgo, vertida en historias imaginarias –Spinoza habla aquí de *experiencia*- e imprimiendo obediencia o constricción a su ánimo?<sup>10</sup> Pues, “hemos

---

<sup>6</sup> *TTP*, Libro X, p. 274

<sup>7</sup> *TTP*, Prefacio, p. 63

<sup>8</sup> *ibidem*

<sup>9</sup> En hebreo, *Torah* quiere decir enseñanza. Su raíz es la misma de maestro (*moreh*).

<sup>10</sup> *TTP*, Libro V, p. 164: ““Dado, pues, que toda la Escritura fue revelada para utilidad de toda la nación, primero, y de todo el género humano, finalmente, fue necesario que las cosas en ella contenidas estuvieran muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo y que se confirmaran por la simple experiencia [es decir, por las historias que cuenta]”

dicho que el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. Esto nadie lo puede discutir.”<sup>11</sup>

Si la enseñanza puede recuperar una palabra no corrompida por la letra –o bien una letra, lista en doblegar el error, para promover la “claridad” del mensaje-, no por ello logra remontar la palabra por encima del fuero constrictivo de la obediencia. Inmersos en el libro, la palabra, declarándose inconfundible, cobra un carácter *revelado*.

Pero, ¿cómo se fundamenta el interés de Spinoza por la palabra revelada, en cuanto el término revelado nada nos enseña acerca de Dios, y la palabra, en su función teórica, todavía es causante de muchos errores? El *Tratado de la reforma del entendimiento* no se abstiene de matizar su repulsión a la misma, su actitud despreciativa simula volverse definitiva: “...no se debe dudar de que las palabras, al igual que la imaginación, pueden ser causa de muchos errores, si no nos precavemos en gran manera de ellas. Añádase que están formadas arbitrariamente y según la capacidad de la gente común, hasta el punto que no son sino signos de las cosas, según se dan en la imaginación, pero no cómo se dan en el entendimiento...”<sup>12</sup>

Hay que precaverse de las palabras arbitrarias, de su adaptación a las capacidades vulgares u ordinarias: en fin, precaverse del signo, *yo diría del libro, de la letra*. Las palabras (en plural) se aproximan más al plano de la letra.

En contraste, el *TTP* no debe dudar de que la palabra de Dios (en singular) no es asimilable, ni es un añadido a la Escritura, aunque ahí bien se produzca un ensimismamiento, pues, ¿dónde comenzaría la palabra, dónde la letra?, ¿qué sería revelado, qué interpuesto, qué inventado?

La respuesta de Spinoza se carga de sugerencias: Las Escrituras –se refiere estrictamente a la obra de teología- consisten en hilvanar y a la vez diseccionar esta confusión, este ensimismamiento: entre la palabra y la letra, entre la revelación y la corrupción, entre los autógrafos, los escribas y el filtro de un concilio. Son el lugar de la usura, de los testaferreros, de préstamos varios que hipotecan y ensordinan las lecturas y a los lectores desatentos. “¿qué calificativo habré de darles a ellos mismos [a los comentaristas], que imputan a las Escrituras cuanto les place, que prostituyen de tal forma

---

<sup>11</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310

<sup>12</sup> *TRE*, 88-89, p. 44, ver también *E*, II, P XLIX, Es.: “Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, los cuales no implican de ninguna manera el concepto de entendimiento.”

a los historiadores sagrados, que parecen balbucir y confundirlo todo; y que niegan, en fin, los sentidos que están más claros y evidentes en la Escritura?”<sup>13</sup>

Dar a Dios una palabra –misión oficial del *TTP*- indica *negociar* con la usurpación textual, internarse en el error juntos, detectar la confusión o el exabrupto y diseccionarlos ahí mismo, en el *hilo*.

Dar a Dios un *calificativo*, de “historia sagrada”, de “sentidos claros y evidentes”, impide imputarle erratas a su palabra, *balbucir* y *confundirlo todo*.

Paradójicamente, quienes balbucean y confunden –intérpretes, comentaristas-, “no admiten siquiera que se haya filtrado algún defecto...”<sup>14</sup> Pongamos atención, no tanto al defecto –al error- negado, como a la exención de filtro. Para los teólogos, no habría filtración en las Escrituras, es decir, no habría intervención quirúrgica: el Libro respondería al quehacer de un objeto-milagro, capaz de atravesar la Creación por fuera del cauce de la naturaleza y de los cuerpos físicos.

O, alternativamente apelan directamente al *misterio*. “En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de profundísimos misterios...”<sup>15</sup>, léase el signo de una letra que exonera su torpeza, o de una palabra (de Dios) que se aprovecha de ella, para no dar ninguna explicación.

La exacerbación en las Escrituras de la falta de defectos y filtros, o del exceso de misterios, podría ocultar una *falla* insoportable, se complacería en exhibir una voz tan contundente, que retumbaría en los oídos toda junta, sin discernimiento. Tal efecto o impresión en los sentidos –se descubriría- no proviene tanto de una interpretación a posteriori, como de una impresión exterior, más potente y determinante, la impresión editorial (fingida), que fija de antemano el espacio de lo legible.

La impresión editorial también se habrá de fijar a un espacio y a un tiempo, y a un tipo de institución histórica: Spinoza no dejará de recordárnoslo, cada vez que sea preciso –*fijemos el dato*-, se trata, en el Estado de los hebreos, del Concilio fariseo del siglo II DC: “los libros que hoy poseemos, los escogieron de entre otros muchos los fariseos del segundo Templo, quienes establecieron las fórmulas de las plegarias, y por su sola decisión han sido aceptados.”<sup>16</sup>

Pero, “...quien pretende estar seguro de la autoridad de todos ellos [de todos los Libros], que comience de nuevo la asamblea y exija una explicación de cada libro.”<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> *TTP*, Libro X, p. 272

<sup>14</sup> *TTP*, Libro IX, p. 251

<sup>15</sup> *ibidem*

<sup>16</sup> *TTP*, Libro X, p. 274-275

<sup>17</sup> *ibid*, p. 276

Esta nueva asamblea –nuevo concilio- no editaría ningún Libro, exigiría, en cambio, que se le explique *cómo éste salió de imprenta*, quiénes maniobraron su máquina. Que comience de nuevo la asamblea, los filósofos-lectores se reunirán ante la explicación de cada libro *en mi libro*, a la zaga de su interlocución revoltosa, y de [mi] añadidura inagotable, “deseo aclarar este *Tratado* con algunas notas...”

*Que comience de nuevo la asamblea*, la maniobra del editor que la Escritura, según muchos, habrá de remitir al misterio o a un escondite, ve desplazarse sobre la superficie rugosa del folio, irrigándola de una cierta tintura (descorrida). Se vería, así, el libro en retrospectiva, no sólo al momento del cocido de sus partes, sino del cocido de sus letras. [Máquina de montar una máquina de escribir]

Repito, se observaría lo legible como una obra de imprenta. O un arte mecánica.

“...así también, cuando [los hombres ignorantes] ven la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y porque ignoran las causas de tanto arte, concluyen que aquella fábrica es obra no de arte mecánica, sino divina o sobrenatural...”<sup>18</sup>, de un milagro. La ignorancia es el *arte* de los teólogos, estupefactos con la fábrica (humana), excusan sus manos (su cuerpo, su sexo) del pecado de borrar a Dios y escribir (o gobernar) en su falta.

Desde que el libro da testimonio de su fraternidad mecánica con el cuerpo humano, y la fábrica se extiende por doquier como principio de la naturaleza, el mecanismo editorial –la anatomía del libro- se expone, indefectiblemente, al ensamblaje de la letra. Se nota un cambio de perspectiva: antes de hincarse a la venida aséptica de la Palabra, la letra, maniobrada en la edición, subraya un enraizamiento *profano*, mal que le pese a los detractores que *me acusan de ateísmo*.

¿Acaso tal raíz no hubo de ocultarse en la historia –y la herencia- de los cripto-judíos (a la deriva), en una genealogía sin origen, un montaje forzado?

El montaje se adivina por un mecanismo de confabulación entre lo que se oculta y lo que se finge. Pero lo que parece propio del destino de los “nuevos conversos”, desdoblamiento forzoso entre dos abismos insolubles –entre dos letras, dos registros, dos medios en conflicto-, se descubre ulteriormente como el propósito *institucional* de toda religión. Hay una complicidad oculto/ fingido en la autorización profesa del culto religioso: la Escritura debe fingir –sin defecto, con misterio- encarnar la palabra de Dios al modo de un objeto sobrenatural, siempre que oculte la connivencia con la saga –con el concilio, el peritaje- de la impresión del libro.

---

<sup>18</sup> E, I, Apéndice, p. 47



En los cripto-judíos, la cuestión todavía es más delicada, pues se halla al borde del estallido (de la connivencia), en el vértice de su desolación: de un lado, está la propensión a la pérdida, al olvido de lo que se oculta; de otro, el riesgo de la identificación casi automática, *sin resto ni recuerdo*, al esmerarse en hacer “buena letra” con lo fingido.

¿Cómo impacta dicho mecanismo amenazante en un (nieto) *cripto-cristiano*, en aquel que se propone presidir una asamblea nueva?

Absuelto de los bordes riesgosos, Spinoza no temerá perder la palabra (de Dios), si la identificación con la Escritura se muestra inasible. Si se ventilan los flecos de las letras, se cierran y se vuelven a abrir en lo súbito de la ráfaga: la palabra divina se des(a)pega y se torna volátil, descubre nuevas –o viejas- fosas que le sirven de escape o de frescura, aunque pueda bien volver a pasar, sin fijarse, por la viscosidad del montaje acostumbrado.

En definitiva, la palabra divina desacraliza el Libro, al poblarlo de agujeros insondeables, conductos invisibles que sumergen el texto en tintas incoloras. No se trata sólo de desmontar –des-colorear- la edición (única, del concilio fariseo), sino también de re-convocar los retazos desechados y olvidados por ella (opacidad propiamente cripto-judía, críptica).

Seamos justos: sin la asamblea de rabinos –sin el concilio fariseo-, no habría Escritura(s). Pero, desde que el mecanismo oculto-fingido es ahorcado al límite, el Libro clama por una asamblea nueva, capaz de emancipar a la Palabra del valor de una reliquia –muerta- por la cantidad inusitada de libros que, por su causa, habrían de *sobrevivirla*. “el vulgo...más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad) adora los libros de la Escritura más bien que la propia palabra de Dios... [yo] muestro cómo la palabra de Dios no consiste en un número de libros...”<sup>19</sup>

El primer concilio –el encuentro fariseo- enarbolaba un posicionamiento arbitrario: “los peritos en la ley se reunieron en asamblea para decidir qué libros había que recibir como sagrados y cuáles había que desechar...”<sup>20</sup>

El segundo concilio –la asamblea nueva-, en cambio, ya no decidirá sobre la sacralidad del texto, sino sobre su desacralización: en lugar del “Libro”, *cualquier* libro, el montaje de un libro-objeto; en lugar de “un número de libros”, una cantidad *indefinida*, libros y más libros, excediéndose en número.

De un lado, lo *otro* del “Libro”, lo inequívoco –lo llano- del montaje; de otro, los *otros* libros “a un número (determinado) de libros”, los libros olvidados y desechados de la reunión farisea: en suma, la expropiación de la letra del concilio –o del concilio de la letra, aquí su sinónimo-, o por la reversa, la puesta en sonido de lo que silencia el mecanismo, así nomás por la sinceridad del decir de

---

<sup>19</sup> *TTP*, Prefacio, p. 70

<sup>20</sup> *TTP*, Libro X, p. 276

*Baruch*: “...yo no puedo silenciar aquí la audacia de los rabinos, que querían excluir del canon de Libros Sagrados este libro [los *Proverbios*, de Salomón], junto con el *Eclesiastés*, y guardarlo junto a los demás que echamos de menos.”<sup>21</sup>

Escuchemos esas voces “que echamos de menos”, voces guardadas que todavía algo guardan, al volver junto a nosotros: guardias de la comunidad (por-venir, ya-venida) que se anticipa en su letra desclasada, no ya de tinta y papel, sino tan *común de una palabra incorrupta*.

Los libros que perdimos ya no añoran la reconciliación, más bien, dejan refluir la Palabra (entonces diseca) en el punto de abertura al desecho, allí donde la vieja asamblea (y la repetición del *herem*) ve –y donde *todos* pueden ver- desbaratar sus decisiones.

Pero no son sólo los retazos del olvido, también los alambres de lo que queda (de lo que se autoriza como sagrado) necesitan estirarse y hacer sobresaltar las larvas adheridas al gancho: habría un orden maldito de la letra –una parasitación- que la Palabra alcanza a denunciar en el cuerpo liso, en la planicie de la claridad imperante. Es un caso minimalista: *reescribe* el Libro, en la atadura de sus cabos claros e incorruptos, nudillo por nudillo. [Mientras que el caso del destierro de los textos es típicamente maximalista, pues reescribe el Libro de todos los libros por-venir]

Un tapiz que se (re)hila desde abajo, sobrio en sus punzamientos. “Quizá alguien diga que, de este modo, trastoca totalmente la Escritura...Por el contrario, yo he probado que de esta forma velo por la Escritura, procurando que sus pasajes claros e incorruptos no se corrompan por adaptarlos a los erróneos.”<sup>22</sup> El minimalismo quita la errata, punto por punto, (re)hilvanándola en el *velo* de una Palabra incorrupta –velo que le procura a Spinoza la prueba de que nada se trastoca-, y aun vela por que la letra (re)oville a sus pasajeros (erróneos), llevándoles un porte de claridad.

Sea desde el error intrínseco al Libro o desde el desecho de otros libros, el propósito de la nueva asamblea coincide con el rescate de una Palabra común, que depende de la *potencia* de obrar de la letra –potencia de obrar de los cuerpos, más exactamente-, en un caso, potencia de clarificar, en otro, potencia de integrar. Ambos frentes dejan al concilio sin tregua, por readaptar los pasajes erróneos del único Libro en oferta, o por rebasar sin decisión el “número [permitido] de libros”.

Ahora, sin la precipitación (histórica) de los cripto-judíos, que habían de poner en fricción la amalgama entre expulsión y montaje, los dos frentes jamás se hubieran alistado simultáneamente. Pues, el cripto-judío, profesando la Biblia cristiana, había frenado el destierro, desterrando, en su lugar, a su libro, o admitiendo otro libro por *convención*, o más grave aun, por conveniencia. En consecuencia, el olvido del libro propio lo llevaba, por la fuerza, a vivir de la pura impostura –de la “decisión segregativa”-.

---

<sup>21</sup> *ibid*, p. 262 [el subrayado es mío]

<sup>22</sup> *ibid*, p. 274

Es tiempo de repasar el recorrido. El Libro único, inequívoco, *no-infiltrable* (sobrenatural), sufría – como vimos- una conturbación a partir del montaje, poniendo a disposición (del intérprete, del filósofo) un mecanismo doble, oculto/ fingido, radicalizado por el avatar cripto-judío.

Resolver el enigma del mecanismo, dado el territorio críptico donde se produce, no incita únicamente a doblar el error en la Escritura, sino a *retractarse* de las expulsiones y de los olvidos, a fin de que la Palabra pueda circular sin libro –sin canon-, al tiempo de heredar más de un “Libro”. “...nos es fácil colegir que antes de la época de los macabeos no existió ningún canon de los libros sagrados.”<sup>23</sup>

Si los libros desechados y olvidados por el canon vuelven sin permiso, “nos es fácil colegir” que desechan el permiso del canon, antes de que existiera un canon, o aun más, como si nunca lo hubiera habido y lo que llamáramos Libro fuera sólo una recopilación, que porta el sello y la distinción de una época (por ejemplo, la de macabeos y subsiguientes).<sup>24</sup>

No existió ningún canon de libros sagrados (antes), pero algún objeto sagrado, ciertamente, existía – existe-, en otros términos.

*Término sagrado*, “Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y sólo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso religioso.”<sup>25</sup>

“Las palabras sólo tienen un significado [*significationem*] fijo en virtud del uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas, e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden.”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> *ibidem*

<sup>24</sup> Spinoza no sólo pone en tela de juicio al “Libro” sagrado, sino a la “lengua sagrada”, desde el momento en que la transcripción se propone ocultar la procedencia ajena (si la hubiera) y enterrar, por la predilección de una única lengua permitida, el origen adverso. “Pero no sé de dónde fueron transcritos los siete primeros capítulos [del libro de *Daniel*]; como, a excepción del primero, fueron escritos primero en caldeo, podemos sospechar que fueron tomados de las *Cronologías caldeas*.” (*ibid*, p. 267)

Así, se sumaría a los errores y a los desechos, un acuerdo tácito entre copistas –historiadores- y gobernantes de cuidar que la circulación –y eminentemente el libro del concilio- redunde en un *hebreo-centrismo*, como si la lengua ajena desabasteciera a la palabra divina.

Spinoza insistirá, exactamente, en lo contrario: en que la palabra (divina) sea removida, por una vez, de su preferencia impuesta: “Ibn Ezra, en sus comentarios sobre este libro [de Job], afirma, como ya hemos dicho antes, que fue traducido de otra lengua al hebreo; desearía que nos lo probara con más claridad, porque de ahí podríamos concluir que también los gentiles tuvieron libros sagrados.” (*ibid*, p. 266).

Al copiar un libro escrito en otra lengua, seguramente, no se deslizarán erratas, aunque bien se entromete una imitación pálida, incongruente. De ahí que la letra hebrea reproduzca lo anómalo, lo extravagante, lo sorprendente. “En este sentido estaría de acuerdo con Ibn Ezra en que este libro fue traducido de otra lengua, ya que parece imitar la poesía de los gentiles...” (*Ibidem*)

<sup>25</sup> *TTP*, Libro XII, p. 290-291

<sup>26</sup> *ibidem*

Lo sagrado se establece, entonces, en el contacto entre un “objeto” –las palabras- y una práctica de lectura -de palabras- que mueve a la devoción; o bien, dicho con mayor precisión, en virtud del uso (religioso) que trasmite un significado sagrado al objeto, sean a las palabras o al libro. Pues, “...si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tenga ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna.”<sup>27</sup> *Utilidad*, dicese también de la santidad, como de un “convenio” entre ambas, del libro o de las palabras que practican la piedad y usan a Dios a raíz o a rabo de la lectura, por un *significado fijo*.

Pero el significado podría volverse contrario, “...si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados, se harían impuros y profanos.”<sup>28</sup> ¿En qué se basaría la utilidad de ordenar las mismas palabras, para que esta vez se corrompan y adulteren? Una utilidad *non sancta*, ciertamente. De todos modos, el orden impuro o profano, contrario a la práctica religiosa, revela el fondo incuestionable de todo libro, “si descuidan [la Escritura] completamente, no es más que papel y tinta”<sup>29</sup>, el montaje de los adminículos de la letra, punto bajo que desatiende la Escritura para codearse con la impureza de las escrituras, allí donde todo es escritura (sin Dios), reuniéndose Spinoza con los corruptores del texto, éste para exponer la edición (ocultada) que afecta al libro – sea sagrado o profano-, aquellos para aferrarse a los equívocos, a fin de endosarlos al misterio, a la solución sobrenatural.

“...no es más que papel y tinta, y la convierten en algo puramente profano y expuesto a la corrupción [e igual, aunque expuesto (a corromperse), habría que agregar siempre, *oculto, ocultado, custodiado, mecanismo ingobernable, irresponsable, impersonalizado*]. Por tanto, si entonces se corrompe o perece, es falso decir que se corrompe o perece la Palabra de Dios...”<sup>30</sup>

Nótese una proposición irrefutable: hay un caso donde el significado no puede contradecirse, ni el uso reordenarse, donde lo sagrado no depende de un canon, ni de la adulteración del mismo; un objeto [sagrado] que no es ni un libro, ni unas palabras, aun cuando se comunique por sus medios, un juego homonímico casi, la *Palabra de Dios*.

¿Cómo hace tal Palabra para comunicar *en palabras* el ejercicio de la devoción a Dios?

---

<sup>27</sup> *ibidem*

<sup>28</sup> *ibidem*

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 293

<sup>30</sup> *ibidem*

Habíamos hablado del encastre entre el uso (religioso) y el significado fijo (en la letra), pero Spinoza luego se interna en el sentido<sup>31</sup> (*sensus*), “lo único por lo que una oración se puede llamar divina, ha llegado a nosotros incorrupto, aun cuando las palabras con las que fue expresado en un principio, puedan haber sufrido sucesivos cambios.”<sup>32</sup> Se produce un desplazamiento rotundo: ahora el sentido desmenuzará por sí solo el objeto (de lo sagrado), poniendo en la mira la vinculación especial entre Palabra y libro, siempre y cuando la práctica de la piedad relumbre en el horizonte, infatigable.

Las Escrituras –las del canon, pero también las que lo expolían- se consideran “sagradas” en virtud del sentido –fijo, incorrupto-, una sollicitación de lectura religiosa, un uso devoto del libro, en fin, una enseñanza. “ésta [la Escritura] sería igualmente divina, aunque hubiera sido escrita con otras palabras o en otra lengua. Nadie puede dudar, pues, que hayamos recibido incorrupta la ley divina así entendida.”<sup>33</sup> El sentido hace emerger de la letra –aun modificada o alternada- la recepción (incorrupta) de la ley divina: indiferente a los dispositivos de la letra o de la lengua, el valor de lo incorruptible se embandera de una Palabra sin arraigo, de la Ley divina tal como fuera comunicada por Cristo<sup>34</sup> [a sus apóstoles], una *ley universal*.

El sentido solía captar una ocupación distinta (ignoto, entonces, de la ley de Cristo): circunscribía el menester interpretativo de la Escritura, “llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir por la razón, puesto que sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, y no de su verdad.”<sup>35</sup> En esta ocasión, *llamamos* “sentido” al contexto que da por sentado las palabras y las frases (tal como las recibimos y leemos), al sondeo de luz que se mide oscuras o claras en función

---

<sup>31</sup> Lector, permíteme la licencia de desarrollar –e inventar- la tesis del sentido, no del todo expuesta por Spinoza: En primer lugar, el sentido –creo- sería aquello que evadiría al libro, lo que es “común” por no hallarse de plano en ningún códice, aun cuando confraternicen todos ellos en un mismo punto de fuga. Lo “común” se descubre, entonces, en la diferencia radical por la cual se reúnen los Libros.

En segundo lugar, el sentido, si bien no se extrae de la letra, tiende a adaptar –o a *modalizar*- la palabra en la letra. En este caso, lo “común” tendría que ver con el momento diferencial de la letra –o de cada libro-, propiciado por la impresión del sentido. Por esto, todos los libros sagrados tienen en común expresar la palabra divina en su *singularidad*. Son estas diferencias –de modo-, las que comunican el sentido, lo cual no quiere decir que sean traspasadas en dirección de una “comunidad de sentido”, sino que intrínsecamente reenvían a la *diferencia* que las diferencia, a la diferencia del sentido en relación con cada (diferencia de) letra. De esta manera, la palabra de Dios sería esa diferencia que “comunica” las diferencias, el sentido que se despliega y contornea la letra, sin adulterarla ni confundirse con ella. Dicho en otros términos, el sentido licitaría la palabra de Dios, en cuanto palabra incorrupta o en cuanto enseñanza, en las Escrituras.

<sup>32</sup> *TTP*, Libro XII, p. 297

<sup>33</sup> *ibidem*

<sup>34</sup> *TTP*, Libro XI, p. 284: “La religión [...] consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo, en enseñanzas morales.”

<sup>35</sup> *TTP*, Libro VII, p. 197-198

de limitaciones histórico-textuales, por fin, a un recurso de adaptación, antes que a una excursión algo inadaptada, des-canonizada, multiplicada de retazos.

¿Acaso la clarificación de la letra –interpretada por ese sentido ínsito- no demanda recoger una Palabra que comunicaría los libros sagrados, unos con otros?,

¿no demanda un *sentido* de ley? “Adviértase que yo llamo aquí engañoso, adulterado y mutilado aquello que está tan mal escrito y compuesto que no se puede averiguar el sentido [*sensus*] del discurso a partir del uso de la lengua o de la sola Escritura. Porque yo no quiero afirmar que la Escritura, en cuanto contiene la ley divina, ha conservado siempre los mismos puntos, las mismas letras y, en fin, las mismas palabras (pues esto dejo que lo demuestren los masoretas y cuantos adoran supersticiosamente la letra), sino únicamente [conservado]...el *sentido* [*sensus*].”<sup>36</sup>

El sentido se emancipa de “los masoretas y de la época de los macabeos y de los concilios”, *difícil o fácilmente del contexto de la oración*, sin hacer uso de la lengua o de la sola Escritura. Practicando, en cambio, la piedad que no indaga en predilecciones lingüísticas, el sentido conserva la ley divina, o se conserva incorrupto, en un puñado de enseñanzas morales, transmitidas por Cristo. ¿No se traslucía, por esta enseñanza, la comunicación de la *mens* del profeta, entre-abertura de una verdad que no prescribiría –no acomodaría- más que el sentido (moral) de la ley?<sup>37</sup>

“Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la pertinacia del pueblo. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo...”<sup>38</sup>

“hizo las veces de Dios”, ¿quién habla, entonces, (en) la Palabra divina?

O mejor, como Él no habla –a menos que imaginemos una boca y una voz sobrenaturales-, ¿cómo hacerle hablar? “...*palabra de Dios*, cuando se predica de un sujeto que no sea el mismo Dios, significa propiamente aquella ley divina [...], a saber, la religión universal o católica, común a todo el género humano.”<sup>39</sup>

La Palabra de Dios, en cuanto ley prescrita, se solapa en una palabra proferida por los autores bíblicos, en una acomodación de la revelación en virtud de la imaginación autógrafa, de las

---

<sup>36</sup> *TTP*, Libro XII, p. 297

<sup>37</sup> Habría otra pregunta más para hacerse: ¿implicaría tal entre-abertura, además de una verdad que jamás se tematizaría en la Escritura revelada, otra posibilidad de sentido, otra relación entre escritura y ley que, ni bien se entabla, se ordena a la verdad (del argumento)? J. Lagrée concibe la distinción verdad/ sentido en términos de las observaciones ya vistas en *TTP*, VII, p. 197-198, es decir, para separar al método de interpretación de la Escritura de un método natural-filosófico, pero, ¿acaso no habrían contaminaciones de uno a otro, incapaces de tirar por tierra la separación entre ambas? Ver J. Lagrée, *Spinoza et le débat religieux*, Cap. 2

<sup>38</sup> *TTP*, Libro IV, p. 146-147

<sup>39</sup> *TTP*, Libro XII, p. 293-294

capacidades anímicas de hombres elegidos. Sólo la imaginación del autor decreta a Dios como ley, habla a Dios por su mandato, o hace la vez de un habla, de una voz imperativa.

*Hacer la vez* (de Dios) pone a la Palabra en un aprieto, un abismo entre la revelación y el decreto revelado, pues, la primera percibiría la Autoría intraducible –sin ley, sin adaptación del corazón, sin voz- como *Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas*; en cambio, el segundo convoca a los autores idóneos para allegar *al ingenio del pueblo* una traducción –un imaginario- asequible.

En realidad, la disyunción revelación o decreto depende de cómo se vea la ley, de qué se haga de ella: o la palabra de Dios interesa por la palabra del autor bíblico, o la palabra del autor se erige, sin asimilarse, como un *médium* de la Palabra divina.

Indaguemos en la segunda posibilidad: en lugar de adaptar lo común a la idiosincrasia –traducir y retraducir, del profeta al pueblo-, se trata de remontar lo común (de una ley sin particularismos) a la “autocracia” indelegable, la “autoría” de la que hablan los autores de la Escritura, al comunicarle su desposeimiento: “...aunque la Escritura está en vuestras manos, es falsa vuestra afirmación de que poseéis la ley de Dios...”<sup>40</sup>

En este caso, la Palabra no se ejecuta, el autor no deviene su artífice. [Como dice Jeremías] “*La verdad es que en vano ha sido redactada la ley y la pluma de los escribas en vano* (ha sido hecha).”<sup>41</sup> “En vano” guarda, en su expresión, un resto afirmativo, si la Palabra se revela en (vuestras) manos *desposeídas*, todavía una Ley que no poseéis, o que prescribís para tomaros inútilmente de la Escritura, cuando quien la escribe os parece falso, o nulamente maniático.

Este es el juego de Spinoza: por una parte, la Palabra de Dios se predica del sujeto que hace las veces de habla, haz humana, se tamiza irrevocablemente por la Ley que moraliza en imperativo. A la vez, la Palabra se sirve de la pluma de sus escribas para licuar su líquido humano, *des-humanizarse* al momento de la revelación (de la enseñanza común) para comunicar que es *en vano*, que lo común nada revela.

La Palabra se rescata como Palabra de Dios, en la víspera de un asueto. [Ni bien trabaje, un “autor” facilitará enseñarla, y colmarla de libros.]

Ahora, el descanso no participa de un punto muerto, jamás liquida: hablamos, en cambio, de una licuación, un cambio de flujos. Sin embargo, el asueto inhibe la integración del cambio, la Palabra sigue siendo eso mismo, una palabra, hágase por un hombre, hágase por Dios.

Igual, queda una alternativa entre tamaña quietud: queda una (*in*)filtración del cambio; ajeno a la palabra, no sólo le conservará su mote (de “palabra”), sino que hasta propulsará su rescate. Es decir,

---

<sup>40</sup> *ibid*, p. 292

<sup>41</sup> *ibidem*

lo común de la Ley se deshace –o rehace, depende de cómo se lo mire- por un subterfugio común que interviene *sin noticia* –sin revelación-, por una *mens*.<sup>42</sup>

En fin, la licuación se conduce como un infiltrado. La Palabra descansa, gracias a la vigilia del filtro.

Pero, ¿qué pasaría si esa Palabra, pese a todo, se *grabara en un texto*, en momentos en que desafiara toda incursión suya en los libros?

“...la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero texto original (*syngraphum*) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de la divinidad.”<sup>43</sup>

*El verdadero texto original de Dios, la “idea” de Dios, consiste en la cripta de la Escritura.*

O consiste, en segundo grado, en la cripta de la Palabra, desde que la Escritura, por desposeimiento, se remonta a ella.

Spinoza dice un *texto original*, pero no dice la Escritura (ni un libro sagrado). Spinoza agrega *una marca, un sello, un grabado*, y especifica, *por la acción en el corazón, en la mente, con su idea*. Indudablemente, hay un texto, hay maniobras de cuerpos literarios –sellos y grabados- y aun éstos están sujetos a la “acción” de la mente, quedan envueltos a su gestión.

Dios no crea (por) su Palabra, sino que “la mente, [es el] auténtico autógrafa de la palabra de Dios.”<sup>44</sup>

¿Quién *autografía* los libros sagrados?, ¿una mente, *en verdad*? Spinoza tira tan raudamente de la Palabra, que ésta llega a enunciar lo que nunca trataría, lo que no le incumbe.

Después de todo, debemos reconocer que “La Escritura se dice de la palabra de Dios...”<sup>45</sup> y si tal máxima dejara de cumplirse, no habría motivos para asentar palabra alguna.

Es cierto, la Ley cuenta con esta reserva (des-poseyente) para dar con una Palabra inhumana, mas ahí mismo debe infiltrarse la resurrección inesperada de un “espíritu”, *en realidad* –dice *Baruch* en una carta ya citada- *la resurrección a la que doy crédito que se produjo en Cristo es la espiritual*.<sup>46</sup>

---

<sup>42</sup> Dicho de otra manera, la Ley (o la Enseñanza) –“lo común”- comunica algo “común” que ya no pasa como ley (o enseñanza) y no obstante, pasa sin advertirse, aun como la Palabra.

<sup>43</sup> *TTP*, Libro XII, p. 288

<sup>44</sup> *TTP*, Libro XV, p. 324. Aquí tendríamos que tomar en cuenta también la situación opuesta del grabado de Dios: “Dios [...] ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen.” (*TTP*, Prefacio, p. 62) Esta vez, Dios, insatisfecho de inspirarse por medio de un cuerpo algo abstracto (la letra), se coronará en su “representación pictórica”, bajo signos, también ausentes –imaginarios-, que se adivinan en animales o vísceras. Se trata, quizás, del momento catastrófico del grabado, la *regresión* de la letra a la imagen visual, al jeroglífico. La sepultura de la letra sólo deja espacio para una palabra mágica, para un “encantamiento”.

<sup>45</sup> *TTP*, Libro XII, p. 294

<sup>46</sup> cfr. Carta LXXV



En la Palabra de Dios, viene montada –spinozianamente montada- toda una escena de contrabando. Contrabandeemos, pues, las palabras de *Baruch*, incapaces de contener su impulso de decirlo todo: *el auténtico autógrafo* [aquel autor que de tan auténtico no tiene por qué revelarse, ni siquiera decirse “auténtico”], esto es, *el verdadero texto original de Dios* [“verdadero” y “original” uno encima del otro, en el texto], sellan, graban, autografían *la resurrección de Cristo, en realidad, una resurrección espiritual* [*en realidad*, un muerto que carga con un espíritu, o el espíritu que vuelve como muerto, en la cripta de la resurrección, de la vida que nunca pudo morir y no obstante, aparece *como muerta*.]

La cripta es también un *nombre*, el desplazamiento del helenismo muerto en la Palabra revelada, el griego sacrificado traducándose a la Escritura (latina), *syngraphum*, *Escritura griega* que pervive al lado de *Dei*<sup>47</sup>, ofreciéndole –reponiéndole- su lengua extranjera, su vida antepasada en sigilo.

Es Spinoza quien vuelve a insistir en ese nombre, transcribe *syngraphum* (todavía un contrabando), o *escribe [él mismo] un syngraphum*. “Diré con toda brevedad en qué orden están expuestas estas ideas; pero indicaré ante los motivos que me impulsaron a escribirlas...decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura...elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes...a fin de demostrar todo esto de forma *apodíctica*...[pues] entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella...”<sup>48</sup>

El *Tratado teológico-político* graba por sí mismo *syngraphum*, un texto (original) henchido de razón o idea, o bien una idea (la idea de Dios) sellada en un libro, precisamente, en el libro que interpreta los libros sagrados, supuestamente divinos, el libro de *Baruch*. Que quede clara la diferencia entre uno y otro (libro): la Escritura no se explicaría por la razón (que está encriptada) del mismo modo que el *TTP* sí apela y anuncia la razón natural –jamás sobrenatural- para explicarla. “...una vez que hemos descubierto su verdadero sentido [*verum sensum*, de la Escritura], es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento. Y si la razón, por más que reclame contra la Escritura, tiene que someterse totalmente a ella, ¿debemos hacerlo, me pregunto, con razón o sin razón y como ciegos?”<sup>49</sup>

El “verdadero sentido” depende de “nuestro asentimiento”, de un libro que se sirve del juicio y de la razón, *por más que se someta a la Escritura* y use la *mens* (en verdad, en contrabando en ella) para examinarla o doblarla en otra escritura (filosófica).

---

<sup>47</sup> *TTP*, Libro XII, cita en latín, p. 428: “...*eamque verum esse Dei syngraphum, quod ipse suo sigillo, nempe sui idea, tanquam imagine suae divinitatis consignavit.*”

<sup>48</sup> *TTP*, Prefacio, p. 65-69 [el subrayado es mío]

<sup>49</sup> *TTP*, Libro XV, p. 323

El *TTP* puede bien evidenciar el contrabando bíblico, pero su escritura torpemente lo transparenta, desde que saca a relucir la incógnita (la *mens*, otrora críptica), en un mar de incontinencia, “*ésta es el verdadero texto original de Dios...y el auténtico autógrafo...*”

Así y todo, el *verdadero y auténtico TTP*, aunque se delate y pierda la fuerza de su efecto clandestino, aunque dispense, en parte, la cripta, igual a su turno caerá presa de un contrabando, o de una filiación de contrabandos.

“He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen [...] Y en cuanto a los demás, preferiría que olvidaran totalmente este libro...”, sin embargo, agrega: “Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método [cuya norma de interpretación es la luz natural, en poder de cada uno], como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres.”<sup>50</sup> *Al alcance de todos que [ruego] no se debe invitar a leer*, “pues, aparte de que...no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros...”<sup>51</sup>

Ya lo vimos, el libro de Spinoza estaba orientado a la práctica filosófica, dirigido a los filósofos-lectores, pero ahora sí sabemos por qué todos los demás, a la postre, se entrometían y leían. Ahora sabemos de qué trata el método [es decir, el libro], *consiste en una norma de la luz natural, en poder de cada uno*.

El *TTP* apela a la *mens* del filósofo-lector para interpretar la Escritura, pero al contrabandear en su lectura selectiva al común de los hombres, deja filtrar en dicha *mens*, *de un filósofo a los filósofos*, una norma en poder de cada uno, en poder de todos. Dicho de otra manera, la normatividad de la idea –la causa de toda idea, la “idea de Dios”–se contrabandea en la razón de la escritura, con el fin, ya no de interpretar “esclava de las letras”, sino de *argumentar* (tal es el verdadero poder a la mano) según un *more* desletrado, Spinoza intitulará *ordine geometrico*, una irrigación demostrativa.<sup>52</sup>

Volvamos ahora al contrabando. Una vez que el *TTP* dilucida su principio de lectura –según la letra y la historia del texto–, el libro parece embargarse por un impulso sofocado, que se deposita “a media luz”, algo incómodo y ásperamente discontinuo. Veamos la *traza* de esa investidura.

“A fin de tratar toda la cuestión [del objeto de la Escritura] con orden [*ordine*], comenzaré por la definición [*definitio*] de [la misma, esto es, de la norma de lectura]. Esta definición es tan clara y se

---

<sup>50</sup> *TTP*, Libro VII, p. 221

<sup>51</sup> *TTP*, Prefacio, p. 73

<sup>52</sup> O una *contorsión* [¿Pero qué es una contorsión?, ¿cómo saberlo antes de la frontera?]: la Escritura y la escritura del *TTP* verían, en el *ordine (geometrico) demonstrato*, con-torsionar su letra, al punto de salir fundida –o urdida– en el argumento, bajo un orden primordialmente deductivo. [El motor del retorcimiento también tiene su libro, éste es la *Ética*.]

sigue tan evidentemente de cuanto acabamos de demostrar, que no requiere explicación alguna [*Quae definitio adeo clara est et adeo manifeste ex modo demonstratis sequitur, ut nulla explicatione indigeat*]. Mostraré, no obstante, las consecuencias que de ahí se derivan [*Quae autem ex eadem sequuntur, paucis jam ostendam*].”<sup>53</sup>

¿Acaso no se adivina, en este pasaje discontinuo y extrañado del *TTP*, anticipación del tono de la *Ética*, una especie incipiente de *more geométrico, todavía una cripta*?

En última instancia –podríamos decir- la Palabra de Dios contrabandearía la norma (la cripta) de la luz natural, “la idea de Dios” bajo la directriz del argumento, (*ethica*) *ordine geometrico demonstrata*.

Con estos resultados, se puede además esclarecer las diferencias de perspectiva entre Spinoza y Maimónides (otro filósofo-lector de la Biblia hebrea), pues, a ambos los separa una cripta, su valor no hermenéutico, la renuencia última a especular, ni siquiera críticamente.

Maimónides se nos aparece, por intervención del holandés, demasiado rudo “no dudaría en *forzar* la Escritura”<sup>54</sup>, profundamente hermenéutico “nos está permitido negar el sentido literal, por más evidente y explícito que sea, y cambiarlo en otro cualquiera”<sup>55</sup>, un intérprete cambiante, especulativo, especulador “para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas [a especulaciones de aristotélicos y platónicos] la Escritura.”<sup>56</sup>

Constatamos en Maimónides: profundamente hermenéutico, especulativamente anti-literal, ¿qué acontecería, en cambio, si la interpretación fuera *entre las líneas*, todavía hecha de letra, aunque oculta, imperceptible?

¿Habría, entonces, que modificar la dirección en la lectura del *TTP*, abandonar la Palabra –las líneas que se contorsionan y se funden a una figura nueva, en tres dimensiones- por el blanco entre dos, límite y letra, cuerpo y vacío, vistoso y obnubilado?

¿Buscaría Spinoza con la publicación anónima del *TTP* una cautela hipocondríaca, que tanto teme que lo descubran que divulga al texto suyo el “fotograma” de su escudo *¡Caute!*, imagen en la que se da a conocer oculto, entre los signos que allí aparecen?

Leo Strauss se pregunta, ¿hay que leer el *TTP* bajo tamaña protección, entre líneas?

---

<sup>53</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 312. Más adelante, Spinoza, de dicha definición de “objeto” de la Escritura, derivará su “contenido”, los siete dogmas (el *Credo minimum* de Cristo), que, como las siete “leyes *noahitas*”, anticipan – o deducen- una “ética preliminar”, ver *op.cit.*, p. 315-316

<sup>54</sup> *TTP*, Libro VII, p. 217

<sup>55</sup> *ibid.*, p. 219

<sup>56</sup> *TTP*, Prefacio, p. 67

Entre las líneas de Leo Strauss: dos contrabandos

En las primeras hojas de *Persecution and the art of writing*, Leo Strauss expone su hipótesis: “The expression “writing between the lines” indicates the subject of this article. For the influence of persecution on literature is precisely that it compels all writers who hold heterodox views to develop a peculiar technique of writing, the technique which we have in mind when speaking of writing between the lines”<sup>1</sup>

“Entre líneas” podría referirse inmediatamente a una metáfora, [“*This expression is clearly metaphoric*”<sup>2</sup>) que reenvía a capas y capas de líneas, a palimpsestos, o bien, en una misma planta, a un cruce de palabras, a un anagrama. El “entre” está ahí, formando parte de la escritura misma y no obstante, resulta difícil de leer y de atender a su engarce.

Por tal motivo, su esoterismo –el entre- radica, no tanto en un ocultamiento como en una eclosión jeroglífica, en un ciframiento. “Él [Spinoza] habla entonces de tal manera que el público vulgar no comprenderá qué quiere decir. Es por esta razón que se expresa contradictoriamente: aquellos consternados ante sus afirmaciones heterodoxas serán apaciguados por fórmulas más o menos ortodoxas.”<sup>3</sup>

Según Strauss, Spinoza habla, escribe, se embarca en la contradicción, para que el vulgo *no comprenda qué quiere decir* y si comprende y se consterna, para que se apacigüe súbitamente, con fórmulas que, no obstante, portan una contraseña.

La contradicción de la letra en el *TTP* parece provenir de una técnica de escritura implantada concientemente, como si el texto de Spinoza hubiera de montarse a interés de un “concilio” (anti-teológico), que diera utilidad hermenéutica a las contradicciones y camuflara las afirmaciones heterodoxas.

*Interpongo una inquietud mía: ¿acaso no convocaba el TTP una asamblea nueva (de filósofos), capaces de leer sin contradicción –expurgando el error, extrayendo del texto evidencia y claridad-, al tiempo de no perder de vista la heterodoxia (es decir, la mens que, en lugar de interpretar, argumenta)? De sesionar esta asamblea, lo heterodoxo no necesitaría descifrarse, ni decirse de algún modo (por contradicción): allí (en el Libro) nada hay para descifrar.*

---

<sup>1</sup> L. Strauss, *Persecution and the art of writing*, Capítulo 2, p. 24 (trad: M.S.): “La expresión “escritura entre líneas” indica el tema de este artículo. Pues la influencia de la persecución en literatura consiste precisamente en obligar a todos los escritores que sostienen posturas heterodoxas a desarrollar una técnica de escritura peculiar, técnica que tenemos en mente cuando hablamos de una escritura entre líneas.”

<sup>2</sup> *ibidem*

<sup>3</sup> *ibid.*, cap. 5, p. 184: “He speaks therefore in such a way that the vulgar will not understand what he means. It is for this reason that he expresses contradictorily: those shocked by his heterodox statements will be appeased by more or less orthodox formulae.” (trad: M.S.)

*Se me interpone otra inquietud:* ¿no sería mejor intercambiar, para que el público vulgar no comprenda, lo heterodoxo por lo heterogéneo -a la Escritura-? Pues, el filósofo-lector clarifica los textos sagrados, desplumando la autoridad del concilio y del único Libro, gracias a una efracción heterodoxa (por ejemplo, la de libros expulsados que retornan). A la postre, lo que se consigna como “heterodoxo”, la Palabra, la Ley o la Enseñanza, sin ahínco seguro en ningún libro, resulta lo más *ortodoxo*, *orto-doxo* (véase el sentido griego), las opiniones (*doxa*) rectas (*orthos*), o los fundamentos de la Escritura.

Quizás, sirviéndonos de las palabras de Strauss, la contraseña de Spinoza peque de literal: sus afirmaciones heterodoxas no se apaciguarán por fórmulas más o menos ortodoxas, sino que se definen por ellas, lo formular en el descosido de la letra, hilo que todavía tiende un puente al vocablo, diferenciándolo, atomizándolo, *orto - doxas*.

Lo heterodoxo, entonces, todavía se descifra, orto-doxo; pero nos falta un paso más, sólo al intercambiarlo por lo heterogéneo, filtrará un texto original, cuya última estación (el haz de argumentos, la *mens* en la *Ética*) graba sin letra, sin *doxa*, o con una contorsión que ahorca la letra en la enredadera del *more geometrico*.

Leo Strauss no podría concordar menos, al hacer del entre líneas –o de lo supuestamente heterogéneo-, una derivación (crítica) de la *doxa*, una hetero-doxa.

“Entre líneas” no es más que una metáfora para hablar de una letra cifrada, en lugar de la metonimia de un contrabando que pasa sin alinearse, falto de línea, a contrapelo de la letra; que pasa a contracorriente al no embarcarse en las líneas o al encallar en ellas (arriba y abajo), enrollándolas y anclándolas a un fondo abismal desapercibido.

En Strauss, no habría abismo: las líneas solas se ocupan de cifrar o de simplificar su producción. De esta manera, el entre se deriva de las distribuciones de la letra, de la necesidad de una contradicción jamás imperceptible, sino percibida, arreglada, deliberadamente puesta para el lector atento. “La regla de lectura del *Tratado* radica en que, en caso de una contradicción, la afirmación más opuesta a lo que Spinoza considera es la opinión vulgar debe ser considerada como la que expresa su posición seria; y que aun una implicación necesaria de una postura heterodoxa debe preceder a una afirmación [vulgar] que nunca ha sido explícitamente contradicha por Spinoza.”<sup>4</sup>

*Aparece una tercera inquietud:* ¿Se tomaría Spinoza el trabajo de escribir una interpretación de la Escritura por la sola razón de tramitarle el escondrijo de una posición seria o de una posición

---

<sup>4</sup> *ibid*, p. 186: “The sound rule for reading the *Treatise* is, that in case of a contradiction, the statement most opposed to what Spinoza considered the vulgar view has to be regarded as expressing his serious view; nay, that even a necessary implication of a heterodox character has to take precedence over a contradictory statement that is never explicitly contradicted by Spinoza.” (trad: M.S.)

extrañada? “precisamente la eclosión de un extrañamiento [*detachment*] respecto de la Biblia es el principal objetivo del *Tratado*.”<sup>5</sup>

Pero el tratado esotérico también echaba luz e instruía sobre las convenciones exotéricas: el *TTP* – aunque interpretara y así se distanciara de la Biblia- se disponía a hablar de religión, no tanto desde la costumbre de un discurso oficializado, como de los agentes de su poderío, *de los que reinan (la Tierra) y son más*.

El exoterismo consigna una limitación, una imposición discursiva –normativa del habla religiosa-, pero a la vez percató una destitución solapada, una regla de lectura que se avista entre las armas del enemigo, y se expresa mejor en *crisiano*. “El *Tratado* está dirigido a los Cristianos, no porque Spinoza creyera en la verdad de la Cristiandad o aun en la superioridad de la Cristiandad respecto del Judaísmo, sino porque “*ad captum vulgi loqui*” significa “*ad captum hodierni vulgi loqui*” o bien para que uno se acomodara a las opiniones reinantes de su tiempo, y la Cristiandad y no el Judaísmo estaba literalmente reinando. En otras palabras, Spinoza deseaba convertir a la filosofía a tantos como pudiera, y había muchos más Cristianos en la Tierra que Judíos.”<sup>6</sup>

A Strauss le interesa explorar la veta exotérico-esotérica en el texto, los pasadizos que llevan de una a otra, partir del acomodamiento reinante de su tiempo [*ad captum hodierni vulgi loqui*] para que, en clave cristiana, la conversión surtiera su efecto coartante, y desgajara, de a poco, el lazo fijo con la Escritura (en la escritura).

Resta la inquietud más increpadora: ¿cómo seguir esa veta, sin seguir a Leo Strauss?

¿Cómo haría la técnica de escritura para que detectáramos sus marcas, cuando está entre líneas y su valor cifrado le impide revelarse por sí misma, revelarnos su regla (oculta) de lectura?, ¿qué hacer sin *Leo*?

Leo Strauss sentencia el *TTP* como una plaga de contradicciones, recurso que media entre la ininteligibilidad y el atesoramiento de lo cifrado. “Spinoza, que veía la Biblia como un libro rico en contradicciones, ha indicado dicha postura en un libro que abunda él mismo en contradicciones.”<sup>7</sup>

Leo Strauss sentencia el *TTP* como un baúl de simuladores, un reflejo del “Libro-mater” que importa a su libro hasta las dicotomías (exotérico/ esotérico), todo junto e indiscernido en la letra.

---

<sup>5</sup> *ibid*, p. 194: “... and it is precisely the creation of detachment from the Bible that is Spinoza’s primary aim in the *Treatise*.” (trad. M.S.)

<sup>6</sup> *ibid*, p. 190: “The *Treatise* is addressed to Christians, not because Spinoza believed in the truth of Christianity or even in the superiority of Christianity to Judaism, but because “*ad captum vulgi loqui*” means “*ad captum hodierni vulgi loqui*” or to accommodate oneself to the ruling opinions of one’s time, and Christianity, not Judaism, was literally ruling. Or, in other words, Spinoza desired to convert to philosophy “as many as possible”, and there were many more Christians in the world than there were Jews.” (trad: M.S.)

<sup>7</sup> *ibid*, p. 176: “It is very difficult to ascertain the meaning of a book that consists to a considerable extent of self-contradictory assertions...[...] Spinoza, who regarded the Bible as a book rich in contradictions, has indicated this view in a book that itself abounds in contradictions.”

“Según él [Spinoza, el intérprete de la Escritura], la Biblia es esencialmente ininteligible”<sup>8</sup>, “...él [el intérprete moderno] sostiene que los libros de Spinoza no pueden comprenderse sobre la base de los principios hermenéuticos propios de Spinoza.”<sup>9</sup>

Pero, Leo Strauss también sentencia la cura: “Necesitaremos muy urgentemente una hermenéutica elaborada...”<sup>10</sup>

Habría, de más está decirlo, una concertación entre la técnica de escritura (cifrada), casi inteligible, y un método de desciframiento. Pero esta concertación reenvía a la directriz de un método, a la cláusula del organigrama: por ello, escribir entre líneas no sería un ardid de la técnica spinoziana – un ardid de abandonar la filosofía a la idolatría de la letra-, sino una contra-oferta (a Spinoza) del método de Strauss. Se trata de otra alternativa de distanciamiento [*detachment*] de la letra, la diferencia entre un método de lectura (Strauss) y una técnica de escritura que debe maniobrar en la tormenta de las contradicciones (Spinoza).

El método de Strauss cuestiona la presunta autarquía hermenéutica de la Escritura, así como la suficiencia interpretativa de la escritura del *TTP*. “...cuando uno se confronta con la necesidad de juzgar [la interpretación de la enseñanza de Spinoza], uno está en libertad, y hasta en la obligación de desconsiderar las propias indicaciones de Spinoza.”<sup>11</sup>

Si no sólo es posible sino que es necesario desconsiderar las indicaciones de Spinoza –desconfiar de su letra y librarse del yugo-, el “método correctivo” no tendrá más opción que filtrarse (*¿un contrabando?*) en el texto casi inteligible. [De no filtrarse, el texto sería un puro jeroglífico.] *Filtrarse “entre líneas”, en la ininteligibilidad de la escritura.*

Al fin y al cabo, el método de Strauss se vuelve tan (o más) esotérico, que la técnica de escritura – ininteligible- ejercida por Spinoza. O diríamos, mejor, que la técnica (de escritura) guarda la gestión *potencial* de un método, por lo pronto desapercibido, con tal que cualquier intento de desciframiento resulte *extemporáneo* a dicha escritura.

¿Por qué, otra vez, un contrabando? Pues la escritura (cifrada, cuasi-inteligible) está a la espera de su desciframiento, a la expectativa de un método que azote al *TTP* desde una filosofía venidera. Desde un filósofo venidero, desde Leo Strauss. “Pues, el *Tratado* está dirigido, no a filósofos actuales, sino a filósofos potenciales. Está dirigido a “la clase más prudente” o a aquellos que no

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p. 148: “According to him, the Bible is essentially unintelligible...” [trad: M.S.]

<sup>9</sup> *ibid*, p. 151: “...he holds that Spinoza’s books cannot be understood on the basis of Spinoza’s own hermeneutic principles.” [trad: M.S.]

<sup>10</sup> *ibid*, p. 158: “We shall most urgently need an elaborate hermeneutics for the same reason for which Spinoza did not need any hermeneutics.”

<sup>11</sup> *ibid*, p. 161: “Only after one has completed the interpretation of Spinoza’s teaching, when one is confronted with the necessity of passing judgment on it, is one at liberty, and even under the obligation, to disregard Spinoza’s own indications.

pueden ser fácilmente engañados, ej: a una clase de hombres que es claramente más comprensiva [de mayor entendimiento] y por lo tanto, no idéntica con la clase de los filósofos actuales.”<sup>12</sup>

Entre líneas de la escritura (spinoziana) encalla el método en una cripta, que descifraría la letra para el porvenir: un “final de los tiempos” donde ésta se divorcie definitivamente de la Escritura y pueda escribir sólo filosofía, donde la técnica de escritura (esotérica) forje una inteligibilidad que despache (del texto) las calamidades de su (ab)uso revelado.

Por el momento, el contrabando de los filósofos potenciales convierte a la filosofía –a la escritura filosófica, mejor dicho- en un contrabando perpetuo, una filiación continua de contrabandistas, cuyo esoterismo viene a desmoronar la contundencia del discurso convencional, de un *TTP* que copia el esquema exotéricamente y aun lo somete a cierto extrañamiento.

El idilio de la filosofía venidera: el final del contrabando, que la letra haya de servir exclusivamente a lo inteligible, que ésta, sin necesidad de un recurso foráneo (el *more geométrico*, por ejemplo), ni de contorsión alguna, llana y simple, plenamente unívoca, haya de germinar pura filosofía.

El fracaso del idilio, o el motor del porvenir: una deuda con el contrabando, esos filósofos potenciales que la habrán de recordar siempre, en lo potencial de filtrar sus métodos, en la posibilidad (todavía inmadura) de su filosofar. Son una legión de filósofos que mientras esperan por su título se echan a leer, y no leen en los textos otra cosa más que la clausura de esa espera *secretamente* esperándolos.

Recapitemos un tanto. El método de Leo Strauss resulta algo más ambiguo de lo que sentencia a primera vista: el método descifra y no descifra.

Por una parte, indica cómo debe usarse la técnica de escribir de Spinoza, *cómo escribir “entre líneas”*: su método extemporáneo anticipa lo que la letra de *Baruch* atesoraba con cautela, cuasi-inteligible.

Pero, por otra parte, lo que en verdad descifra –y de ahí el contrabandismo perpetuo- es el carácter cifrado de la letra y de un método adscrito, es decir, el *ciframiento* (también) de *su* método, que sólo podría encomendarse al porvenir de la filosofía, cuando filósofos venideros lean y aprecien *Persecution and the art of writing*.

Bajo estas conclusiones, el contrabando de Strauss infiltra un método en el que se infiltran los filósofos potenciales, es decir, en el que se cuele *Leo* leyendo a *Baruch* leídos simultáneamente por un filósofo futuro. El contrabando se gesta de *Leo* hacia delante, ¿acaso, hacia atrás, *Baruch* no ejerce también el oficio de contrabandista?

---

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 162-163: “Thus, the *Treatise* is addressed, not to actual philosophers, but to potential philosophers. It is addressed to “the more prudent sort” or to those who cannot easily be duped, i.e., to a class of men which is clearly more comprehensive than, and therefore not identical with, the class of the actual philosophers.”



Para Leo Strauss, una frase -una máxima- del *TTP* habría diluido el contrabando spinoziano, al menos en razón de cómo leerlo, o de cómo está escrito: “todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura.”<sup>13</sup>

Contra dicha extracción autónoma, se esgrime un permiso (“*one acquires the right*”), un derecho de infiltración anticipada, [*“One thus acquires the right in reading his books*] *to deviate from his own rules of reading* .”<sup>14</sup>

*Sus reglas de lectura en la explanada del Prefacio*, en el Programa que multa el desvío o el desdoblamiento de lo contenido en su escritura, en primera plana ¡*caute!* Spinoza ya no exige disimulación, sino claridad, una máxima claridad, “una hermenéutica elaborada” como vociferaba Strauss, sólo que ahora la elaboración no escarba más que en lo simple y allí, descapotado, nos aguarda cautelosamente. “Guiado por esta cautela [de no atribuir ni admitir como doctrina de la Escritura lo que no enseñara con la máxima claridad], elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes.”<sup>15</sup>

En Spinoza, el contrabando no se dirime por el avatar de un método de interpretación, los filósofos-lectores potenciales podrán bien imponer y colar sus reglas de lectura, pues, igualmente, el contrabando de Spinoza está ungido en otro terreno. Recordemos el “herem” y su invitación clandestina: (terreno) sin letras, ni palabras, sin habla ni lectura, en una “*mens*” que negocia, ulteriormente, una nueva relación con el libro.

Ir hacia atrás e ir hacia adelante: el contrabando (potencial o actual), siempre ata la filosofía a una vicisitud con la Escritura, sea para dirimir una (nueva) escritura, desde ahora regida por la directriz de la idea –de la *mens*- (Spinoza), o para socavar la (vieja) Escritura, volviendo perpetuamente sobre ella –como sobre su sanción mosaica-, en nombre de la potencialidad de un arrebató (de la letra) futuro (Strauss).

Hacia atrás/ hacia delante, una barra va y vuelve desde y hacia el *Tratado teológico-político*. Una barra, un guión que descose y desarregla el título, una *frontera*.

El contrabando nos pone en la pista corrediza, o resbaladiza de una frontera problemática, entre la letra (residualmente religiosa) y el método de leer, entre la Escritura y la escritura (del *TTP*), entre el arreglo exotérico y la radiación esotérica (Leo Strauss),

o bien, entre el Libro (la teología), la *mens* (la filosofía) y una “nación” que expulsa o anexa (Spinoza). La frontera spinoziana es también un *opúsculo* del *herem*.

---

<sup>13</sup> *TTP*, Libro VII, p. 196

<sup>14</sup> *PW*, p. 158

<sup>15</sup> *TTP*, Prefacio, p. 68. Para Strauss, la claridad no es más que un exoterismo acomodaticio, públicamente afín con las creencias más simples –menos discutibles-, sin que ello eche luz alguna sobre la comprensión del sentido del libro.

El decreto expulsaba “entre judíos” y en el mismo acto, subterráneamente, comulgaba *cripto-cristianos*. La frontera, originariamente “entre libros” (entre Testamentos), se desplazaba hasta el “texto original”, hasta la Palabra donde había de infiltrarse una *mens* (idea de Dios, *Deus sive natura*).

En el contrabando de la *mens*, judíos y cristianos no sólo disipan su rivalidad, sino que se quitan el mote separatista, de una “nación” que les asegurara cobijo. Pero, una frontera así, crítica y destrazada, confirma un destino indeclinablemente imperceptible, una invitación sofisticada de la filosofía, aun a sabiendas de la propagación y la exultación de tantas más “naciones”.

¿Acaso no habría montado la “nación” (portuguesa) un *herem* –como antes había celebrado un concilio- para detectar y sobornar imprevistos críticos, desde interrogar a la letra (sospechosa) como al hombre descarriado? Al atacar y eliminar el contrabando, la frontera se clava rígidamente al libro, o al vestido, en suma, a un objeto *vistoso*. “Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, que ya no es posible distinguir quién es casi nadie –si cristiano, turco, judío o pagano-, a no ser por el vestido y por el comportamiento exterior...”<sup>16</sup>

La frontera se clava a la nación: ¿portugueses o judíos?, ¿política o teológica?

¿Por dónde se avista mejor un vestido, por el *talit* o el miriñaque?

---

<sup>16</sup> *ibid*, p. 66

## II- LA FRONTERA

### Pacto político y concilio teológico: un ajuste de cuentas

La frontera (2), paso y atajos, exteriorización y tornasolado, pacto y enseñanza.

“Te di mi fe y tú me cediste la brújula: todavía me aventajabas en el camino sinuoso, yo te seguía más lentamente, por si caías, por si desfallecías de sed.” (*Anónimo*)

La separación que prevé el *herem* resulta artificial, parece impuesta desde una cláusula ajena a lo religioso: “por el vestido y el comportamiento exterior”.

El decreto quiere inscribir la frontera en función del culto externo, ceremonias públicas y reglamentos impúdicos, que trazan a la vez el uniforme del comportamiento y las ropas ligeras que amenazan con la desnudez. Amenazado, el *herem* amenaza con desnudar al “grupo de ligeros”, visualizar a la secta [disidente]. Pero al valerse de un enfrentamiento externo, la “nación” también asume sus ritos expiatorios y sacrifica a una secta (descarriada) dentro de la *secta que ella es*. “¿Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión no haya quedado más que el culto externo...?”<sup>1</sup>

De la antigua religión, no ha quedado más que un culto a lo sectario, practicar la religión en virtud de las modas (de vestuario) o del robo de los vestidos: a la espera del efecto publicitario. ¿Cómo medir este efecto exterior por la vara de lo teológico?

La frontera teológica –entre sectas- depende de una extroversión (de un comportamiento exterior) que es, además, una invasión del terreno público o político. Las sectas hacen uso de ese medio (político) para dirimir sus desavenencias fronterizas, pasando por alto o descatando el menester de la frontera, siempre previa, entre política y teología.

Spinoza capta aquí un movimiento doble. De un lado, las sectas discurren sus fronteras (teológicas) en un marco exterior, público, pretenciosamente comunitario; sin ir más lejos, *en el encuadre de un pacto*.

Pero simultáneamente privan a tal delimitación sectaria de cualquier connotación política. Se trata, en todo caso, de provocar una perplejidad en torno del pacto [político, por definición], poner su marco (público) al servicio de la frontera teológica. Tamaña orquestación proviene de un encubrimiento a que aspira toda secta: aspiración secretamente política, vela aun por que la frontera política no alcance jamás a manifestarse. “Nada extraño, pues, [que] bajo pretexto de religión...”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *ibid.*, p. 67

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 64

Una vez más, el *herem* pone en juego la lógica del encubrimiento (sectario): su carácter expulsivo reaviva –retrotrae involuntariamente- a su origen gregario, a una detentación comunitaria *por encima del pacto*, y por este motivo, necesariamente oculta, resguardada. La secta, a través del instrumento del *herem*, da sustento a la estratagema del concilio, otrora celebrado artificialmente, tras puertas cerradas. Como un efecto suyo, la secta también raya el artificio y la clausura sofocante. Por encima del pacto implica obligar a éste a tener que responder por la perplejidad de la teología, o específicamente, por sus señas sobrenaturales: de ahí que sean las fuerzas imaginarias de la sugestión quienes “originen” el pacto, presuntamente teológico, a la vez que desvíen la atención del montaje (del concilio), ocultamente político.

La secta repite holgadamente la hazaña del concilio: como aquél, coopta el pacto (político), lo lanza de anzuelo y engarza, por su medio, un agolpamiento masivo. El pacto está, otra vez, bajo yugo: el agolpamiento sigue su veredicto, sin discernir la ausencia de iniciativa, el atolladero. El pacto está asentado en un disfraz (de pacto), “a fin de que [los hombres] luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación...”<sup>3</sup>

Hay, entonces, bajo este disfraz, una continuación de la sutura conciliar/ sectaria, una alianza secreta, no detectada entre uno y otro. De ahí que el ocultamiento del concilio bregue con todos sus medios por mantener dicha ligazón oculta, enteramente indisponible.

La tarea de sugestión, la aparición sobrenatural, consiste expresamente en disociar dicho lazo de la manifestación coactiva, del disfraz impuesto. El efecto de desatención parece multiplicarse, pues deja desapercibir tanto el rumor de (una política) de concilio, como la adulteración –o la complicidad- del pacto. Pero ese aturdimiento tiene una historia, una sedimentación temporal profundamente capciosa, la de un concilio [*canon del texto bíblico, siglo II*] que se montara alguna vez sobre el pacto, y la de un pacto desmontándose como cláusula de la “nación” [*herem de la comunidad judía incipiente, siglo XVII*]. En esta escena de monturas y jinetes, la canonización farisea acomete la empresa de anticiparse (y relativizar, desvitalizar) el pacto (mosaico), invirtiendo el orden de autoridad, la hoja de fundación, el criterio de sabiduría.

La cosa es más grave aun: el pacto tiende a desaparecer, tiende a quedar al margen, en una glosa o un *al pie* que se lee, cuando la seña sobrenatural parece quebrantarse. Igualmente, él ya fue oportunamente retocado –sugestionado-, es *otro* pacto, complotado ahora con el concilio, una fuerza sugestiva que empuja hacia el delirio, al punto de conservar el voto en cualquier clase de desgracia, sea por miedo –de un mal peor-, o por esperanza –de un mal menor, casi de un bien-.

La fuerza de sugestión –inspirada, como veremos, en la fluctuación de ánimo- impide ver en este (otro) pacto, los pruritos a conveniencia de una “política de concilio”, que el pacto no haga más que

---

<sup>3</sup> *ibidem*

legislar con las supuestas mayorías, con toda “la nación”, el interés particular de una casta, a la que suscribe secretamente. Hasta que la separación –el *herem*- se vuelva algo “común”, o legisle la sola cosa común.

Los expulsados serían los únicos que podrían increpar la *particularidad* del pacto, instancia que oculta exactamente la cosa que aparenta, su tributo comunitario (falso). Así, la comunidad expulsiva parece una escenografía que se pliega y se despliega, a merced del acontecimiento. Es una pura extroversión, opaca por dentro, determinada a derrumbarse a cualquier hora. Por lo tanto, la comunidad extrovertida carece de fundamento: su utilitarismo –el gesto separatista de unos pocos- revela el fraude de la transferencia (una transferencia tiránica, monárquica, en manos de uno solo) y desmiente, entonces, la firmeza invencible de ese “pacto” de muchos.

A último momento, la frontera –el viso fronterizo del *herem*- confiesa la precariedad de su prescripción (el *herem* se ha vuelto demasiado común y frecuentado), confiesa la impotencia de detener, o de contener el deslizamiento por el que se sacudiría la alianza secreta entre el pacto y el montaje del concilio (y de ahí, entre el concilio y la multiplicación sectaria), para activarse, contrariamente, la puesta de la frontera política, o político-teológica, que quebrantaría la relación invariante entre encubrimiento y cierre (expulsión) limítrofe.

“Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, mediante un pomposo ceremonial que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos.”<sup>4</sup>

El desplazamiento de la frontera teológica atañe a sobrepasar el encubrimiento político del concilio, el pretexto de adoración religiosa, el *ceremonial pomposo*. Tamaña embestida sólo se puede medir *políticamente*, en una diatriba contra los índices sectarios –ocultamente politizados, presuntamente políticos- de la religión.

La propulsión separatista de las sectas –del *herem*- indicaría el fin, o un regimiento premeditado del *paso*, una renuencia a pasar, a ceder, a conceder. “...sí los acusamos [a los sectarios], porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos aquellos que no piensan como ellos [...] los persiguen...”<sup>5</sup>

Para colmo, tal propulsión, persecutoria a la larga, resguardaría su derecho de no-paso, gracias a un slogan de “libertad” que, en calidad de placa luminosa, la eximiría de cualquier crítica. En nombre

---

<sup>4</sup> *ibidem*

<sup>5</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310

de la libertad, sería lícito restringir la libertad, retirarla a los otros, por temor a la pérdida de la propia. Como medida de prevención, las sectas se encierran y llaman “libertad” a su cerrojo, o frontera teológica.

¿Acaso el desplazamiento fronterizo, a final de cuentas, no regala libertad, dejando para más tarde la cuestión de cómo habrá de administrarse? Mientras tanto, las sectas dejan escasear la libertad, instigando a luchar por su administración.

En medio de esta contienda, la frontera, en lugar de rebasarse, se subdivide hasta el hartazgo, llevando cada línea divisoria a invocar un criterio propio. El concilio –politizado–, o la alianza secreta se oculta justamente allí, en el criterio propio que retrae, más bien *emula el estado de naturaleza, que, por definición,*

*“no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni a absolutamente nada que aconseje el apetito”*<sup>6</sup>

pero, precisamente por ese desenfreno, por ese exceso de permisos, termina usando –tal es la maña sectaria–, lo propio contra sí mismo, es decir, contra la *potencia* de conservarse y concretarse de cada cual –que Spinoza llama *conatus*–<sup>7</sup> exacerbando únicamente los antagonismos, la suspicacia del binarismo señor-siervo, matón-alcahuete.

“Porque es cierto, tal como lo hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos. Y así, por su propia constitución, [...] como todos desean ser los primeros, llegan a enfrentarse y se esfuerzan cuanto pueden por oprimirse unos a otros...”<sup>8</sup>

La exacerbación de los antagonismos parte de la tendencia a fluctuar, de explotar o aprovechar las incertezas –pretéritas o futuras– de la fortuna.

*La mayoría de los hombres “se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa.”*<sup>9</sup>

Desde esta máxima, la fluctuación miedo/ esperanza, brinda el puntapié *afectivo* para tender un “pacto capcioso”, inyectándose de propensiones sugestivas. De todos modos, esta partida afectiva, para vivir del antagonismo, tiene que retardarse, como si hacia atrás hubiera un “estado”, que condenara y retirara el impulso (de afecto).

Se trata, en todo caso, de una pulsión antojadiza, que usa la fluctuación de ánimo para promover el retorno, la repetición, la gravitación de la naturaleza en su renuencia al desarrollo. El esfuerzo de

---

<sup>6</sup> *TTP*, XVI, p. 336

<sup>7</sup> *ibid*, p. 335: “...como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza.”

<sup>8</sup> *TP*, Introducción, p. 86

<sup>9</sup> *TTP*, Prefacio, p. 61

conservarse –el *conatus*- se alinearía por la contra, para oprimir o reprimir, en cuanto imagina y da curso sólo a tristezas. Pero, ¿qué es ese retorno compulsivo a un “estado” del cual se habría salido oportunamente, o que habría de transformarse por la historia?

Una apuesta radical de las sectas (guerra, sediciones, matanzas), la necesidad de reconvertir la fluctuación –cuyos afectos son tristezas, aunque sean indirectamente “buenas”<sup>10</sup>– en una fluencia repetitiva, uniforme, implementada como “esfuerzo” de destrucción, *varada en el sentimiento del odio*.<sup>11</sup> El ambiente sectario consiste en la prueba fehaciente de la filtración (ciertamente transformada) del *estado de naturaleza*. “Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida.”<sup>12</sup>

En corto, la subdivisión de la frontera teológica, cada una con su criterio propio, libraría una contienda por dirigir la uniformidad: a final de cuentas, cada cual lucharía por la misma cosa.

Además, en la frontera dividida de la teología, la “naturaleza” también se descubre [secretamente] escindida, descubre que el poder natural como “tendencia por la que [los hombres] se determinan a obrar y se esfuerzan por conservarse [*conatus*]”<sup>13</sup>, recula ante su límite; y se suspende momentáneamente, en la posibilidad (siempre recíproca, vecinal) de ser desfasado, anonadado.

La reciprocidad indica que bien se parte de una diferencia lineal de lo propio, mas se hace eventualmente de ella un cálculo de la desigualdad, o incluso una saturación que ensimisma – oprime y aplana a la vez- cualquier límite.<sup>14</sup>

Entonces, la remisión oculta al estado de naturaleza sirve a las sectas para desobedecer el pacto, invertirlo a fuerza bruta, en un clima natural que quiere inhibir el esfuerzo de conservación –la potencia determinante desde la que se inscribe lo político-, para utilizarlo como una cuota que va de la predeterminación a la amenaza de lo indeterminado, de la esclavitud al homicidio.

Lo natural del concilio no tributaría un derecho –pues el concilio hace abstracción de los derechos, los deja al desamparo, en suspenso-, sino un *estado* a contrapelo de la dirección del pacto (y de la

---

<sup>10</sup> E, IV, Prop. XLVII, Demostración, p. 212: “No se dan afectos de esperanza y de miedo sin tristeza. Pues el miedo es una tristeza, y no hay esperanza sin miedo; y, por ende, estos afectos no pueden ser buenos por sí, sino sólo en cuanto pueden reprimir el exceso de alegría.”

<sup>11</sup> *ibid.*, Prop. XLV, p. 210: “El odio nunca puede ser bueno. *Demostración*: Nos esforzamos en destruir al hombre que odiamos, esto es, nos esforzamos en algo que es malo. *Corolario I*: La envidia, la irrisión, el desprecio, la ira, la venganza y los demás afectos que se refieren al odio o nacen de él, son malos...”

<sup>12</sup> TP, V, p. 127

<sup>13</sup> TP, II, p. 91

<sup>14</sup> Marilena Chauñ plantea esta escisión en términos de la diferencia entre estado de naturaleza y derecho natural, en “Spinoza: poder y libertad”, p. 130-131: “El estado de naturaleza es real: el hombre es una parte de la Naturaleza causada por otras e interactuando con ellas. Sin embargo, esta “parte de la Naturaleza” es algo abstracto [...] su potencia es inexistente porque en ese nivel no encuentra medios para conservarla. [...] En el estado de naturaleza, el derecho natural (potencia de conservación) se encuentra separado de su poder vital.”

potencia). En ese estado presuntuoso, la política se vuelve –tal como en un estado natural-, aparentemente, innecesaria<sup>15</sup>: el pacto por sugestión prefiere la secta a la comunidad, el prodigio o el vaticinio a la prescripción de la ley. Esa es la secreta alianza entre naturaleza (escindida) y religión (cismática).

En consecuencia, los sectarios intentan regenerar, desde su pupitre institucional, el cisma que fácilmente se confunde con un estado de naturaleza, valiéndose del engaño y la riña –del saqueo- para incautar la utilidad del pacto de antaño, olvidar el pacto y coartarlo (en otro) por la fuerza, y tras olvido y sugestión, ocultar lo político del concilio, neutralizándolo en una meta públicamente religiosa, “un pomposo ceremonial que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos.”<sup>16</sup>

Igualmente, el concilio debe diferenciarse del estado de naturaleza: si bien toma su encuadre, sus elisiones y tensiones intrínsecas, el dispositivo del concilio adivina una *maquinaria de gobierno* en la consumición de la guerra “entre todos”. Por una parte, el enfrentamiento de las sectas, en lugar de condecorar un ganador, promulga su fracaso conjunto. ¿Qué garantía de éxito podría lograr el poder de uno solo? Tal poder anula su derecho, volatiliza su concreción, invierte en ríspida impotencia.<sup>17</sup>

“...en la medida en que el derecho natural de cada individuo [léase también de cada secta, como disidente de las otras] se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula.”<sup>18</sup>

El fracaso, sin embargo, cumple con una misión distinta: mide la continuidad de la agresión recíproca, la “naturalización” de la guerra. Esta tendencia no está librada al albedrío del apetito, ni a las iras de las circunstancias, proviene, más bien, de una regimentación, de un “sujeto” abstracto, e ilocalizable, “sujeto” imaginario que confisca los derechos (naturales) y recauda las inmoluciones.

Veamos cómo ese “sujeto” está detrás de la “política del concilio” y de las sectas.

De un lado, la escisión [artificial] de la naturaleza (estado vs. derecho) invierte el signo de la potencia, que también es signo de *conatus* y de pacto. Pero la impotencia, fundiéndose al cuadro apolítico del estado de naturaleza, aprovecha su abstención (forzada) para inducir una causa (de por sí imaginaria), que aproxima fácilmente la fluctuación de ánimo a la pasión más impúdica, al odio,

---

<sup>15</sup> El concilio parece identificar, quizás como un móvil de desviación- el estado-de-naturaleza con un estado sin pretensión política, como si uno y otro –naturaleza y política- se anularan, o confiscaran mutuamente. Algunas teorías del contrato contribuyen también con dicha abstracción; no así Spinoza quien, en *TTP*, XVI, p. 340, contra-argumenta: “se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural...”

<sup>16</sup> *TTP*, Prefacio, p. 64

<sup>17</sup> En consecuencia, el *conatus* pone el esfuerzo de conservación “propio” en una dinámica de conservación – de aumento de obrar, de potenciación- con respecto a los demás individuos con los que soy afectado. El *conatus* es respuesta de una potencia, ya relacional. De lo contrario, el derecho natural perdería su asidero.

<sup>18</sup> *TP*, II, p. 98



de quien nacen las peores tristezas. Por eso, Spinoza alerta: “Esta inconstancia [fluctuación, podríamos decir] ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces...”<sup>19</sup>

En este marco, los hombres se sienten interpelados por el ente ficticio, y confían su fortuna a algún tipo de arreglo entre ambas partes: desde entonces, un “embrujo político” maniobra sus ficciones. “...vemos que todos, muy especialmente cuando están en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana.”<sup>20</sup>

“Precisamente por eso, constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas...”<sup>21</sup>

El aferramiento –podría leerse, agolpamiento, aluvión, turbamiento- adopta, por la reversa si se quiere, la convención de un pacto, o desde el punto de vista negativo –subrayado por Spinoza- un “gobierno de la servidumbre”. “A la impotencia humana para gobernar y reprimir los afectos la llamo servidumbre; porque, el hombre sometido a los afectos no depende de sí, sino de la fortuna, bajo cuya potestad se encuentra de tal manera que a menudo está compelido, aun viendo lo que es mejor, a hacer, sin embargo, lo que es peor.”<sup>22</sup>

Ese pacto o gobierno carece de realidad: exhuma, tal como la cosa que lo convoca, un fantasma. “...en consecuencia, [los hombres] forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.”<sup>23</sup> ¿Qué más abstracto que una Naturaleza escindida (estado vs. derecho), alienada en la complicidad de una Sobrenaturaleza?

La tendencia (del concilio y de la secta) a regimentar un estado de tristeza, como padecimiento *absoluto*, deriva en un gobierno irreal (negativo), un quiasmo que devuelve la superchería a un grado de perfección, quizás al mínimo, pero jamás al *nulo*. De aquí surge un punto incuestionable: la presunción de potencia (el *conatus*) no puede reprimirse, ni quitarse nunca, cuanto sí la cantidad de ser pueda disminuirse o aumentarse.<sup>24</sup>

Se ve, entonces, el forzamiento sectario sobre la fluctuación de ánimo: su radicalización triste no sólo es exagerada, sino infundada, interpolada por el delirio de la servidumbre. La fluctuación

---

<sup>19</sup> *TTP*, Prefacio, p. 64

<sup>20</sup> *ibid*, p. 62

<sup>21</sup> *ibidem*

<sup>22</sup> *E*, IV, Prefacio, p.172

<sup>23</sup> *TTP*, Prefacio, p. 62

<sup>24</sup> *E*, III, Definiciones, p. 103: “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones.” Esta definición se completa con la III, Prop. VII, Demostración, p. 111: “...la potencia o el esfuerzo de una cosa cualquiera con el que ya sola, ya con otras, obra o se esfuerza por obrar algo, esto es (*por la Proposición 6 de esta parte*), la potencia o el esfuerzo con que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada o actual de la cosa misma.”

indica precisamente el juego de la disminución y el aumento, es más, el pacto, en un sentido expresamente político, parece barajarse por su medio. “...nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mayor mal.”<sup>25</sup>

Ahora, la servidumbre, tan rápido como detente articularse en un pacto, sirviéndose de la fluctuación, reanima, en verdad, la potencia de obrar que creía anularse, el tronco de medición – aumento/ disminución- del poder afectivo. De aquí se derivan tres consecuencias importantes:

-primero, la impotencia de la servidumbre no podría prescindir de potencia. Con todo, es un grado mínimo, que arrima lo real al vértice crítico, al borde imaginario de desapego. El gobierno servil no puede durar: su actitud fantasmagórica desvanece cualquier cimiento. La trama conciliar de ocultar con un invisible (un dios, un espíritu) redundante en la “visibilidad” del pacto: lo que se quería esconder es lo único de lo que se habla, hay un *esfuerzo* por no deponerlo.

-segundo, tal esfuerzo anima la posibilidad de un afecto –y de una idea- más potente, en cuanto sea comparada con el afecto represivo de odio. El afecto más fuerte puja, entonces, por excluir o quitar la existencia del más débil, del impotente.<sup>26</sup> Pero no se trata sólo de una comparación, o de una medición entre afectos: si la transición al afecto más fuerte atiende al deseo de conservación –para Spinoza, la esencia del hombre- el odio o la tristeza resultarán desestimados por una corriente sostenida de alegría. Así, la servidumbre alberga, en carne propia, los medios para abolir su sortilegio, reintegrando el pacto a la potencia, al “origen” perseverante, al sostén de una transición alegre.

Lamentablemente, estas consecuencias afirman la ilegitimidad (de principio) antes que el derrocamiento de la servidumbre, puesto que ésta cuenta con un aparato sofisticado de creencia, difícil de sofocar, encarnizado en la merma de la potencia hasta hacerla vacua. Siguiendo esta perspectiva más agria, el esfuerzo, que siempre hay<sup>27</sup>, al menos, alcanzaría a impregnar un resto, una *resistencia*, la posibilidad (en algunos) de doblegar la tristeza y desestimar el odio recíproco por el contrapunto del amor, de la generosidad. “...el que procura vencer el odio con el amor, lucha, por cierto, alegre y confiadamente, resiste con igual facilidad a un hombre que a muchos, y necesita muy poco o nada de la ayuda de la fortuna. Aquellos a quienes vence le ceden alegres, en verdad,

---

<sup>25</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 340. Igualmente, dicha observancia tenderá a llevar la fluctuación a un punto de firmeza (*fortitudo*), a una estabilización que no se rige más por su “origen” fluctuante.

<sup>26</sup> *E*, IV, Prop. VII, p. 180: “*Un afecto no puede reprimirse ni quitarse sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.*” Pero, muchas veces, el afecto más fuerte es todavía una tristeza, aunque conlleve una perfección mayor (Ver *op.cit.*, Prop. LVIII, Escolio, p. 220). Al contrario, un afecto decididamente alegre, además de medirse por una causa externa, inviste directamente el “origen” perseverante.

<sup>27</sup> *ibid*, Escolio de Prop. XX, p. 190: “Pero que el hombre, por la necesidad de su naturaleza, se esfuerce en no existir o en mudar su forma por otra es tan imposible...”

no por falta, sino por incremento de fuerzas.”<sup>28</sup> La resistencia a un hombre como a muchos –nunca a “todos”- podría provocar una fractura de la servidumbre, la liberación en algunos sitios, la conformidad entre algunos hombres. Se produce, entonces, una coexistencia pálida –entre liberación y servidumbre-, una transición –casi como una fluctuación, diría- que, las más de las veces, rige las circunstancias de la historia. Hay algunas excepciones, los hebreos en el desierto, la Holanda de los de Witt, tal vez los atenienses del siglo V. Pero, en líneas más generales, ¿dónde se vio que lo político –la potencia, el *conatus*- pueda desenvolverse sin los atracos de la impotencia? Por el momento, mientras la servidumbre continúa cosechando la espiga del odio, lo político –al fin, la concordia entre todos- se desdobra en una serie inusitada de *para-pactos*, o de modos de la resistencia, esta suerte de comunidades parciales, surgidas de alegrías compartidas ilustran la supervivencia empírica del pacto político.

¿Qué es la resistencia?, ¿acaso la potencia, por más lábil que sea, no es una garantía de protección, un clamar *todavía puedo*? “...si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena.”<sup>29</sup>

Surge, a partir de la cita, un nuevo interrogante: ¿no cabría, acaso, la decisión de servir?, ¿no hay en la servidumbre un extraño desliz del propio consentimiento? *Que nos lo cuente la Torah*:

“Toda la comunidad de Israel [los hijos de Israel] se quejó contra Moshé y Aharón en el desierto. Les dijeron los israelitas: ¡Hubiese sido mejor morir a manos de Hashem en Egipto, allí nos sentábamos junto a las ollas de carne y comíamos pan hasta llenarnos. ¿¡Por qué nos sacaron a este desierto para hacer morir de hambre a toda la comunidad?”<sup>30</sup>

Como se ve, la potencia no siempre se reserva una parcela, o una porción que la sacie. Hay veces que la parcela parece dardivarse únicamente al interior del sojuzgamiento. Pese a la esclavitud, el alimento –sentarse y llenar el estómago- todavía cerciora el esfuerzo, quizás el último, en el que la potencia se asoma ante la opresión efectiva. Egipto significa esa conservación mínima, el *hambre* como necesidad incondicionada de la perseverancia.

Sea desde el exterior –desde una reserva-, o desde el interior, la servidumbre pretende “gobernar”, aun amenazada por la potencia que se le resiste. Se trata de una cinchada entre la potencia que se

---

<sup>28</sup> *ibid*, Escolio de Prop. XLVI, p. 212

<sup>29</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 354. La resistencia es también la posibilidad de rebelión (conspiración legítima) contra un mal gobierno, resultado de una “indignación” de las mayorías. Ver *TP*, III, p. 113

<sup>30</sup> Éxodo, Cap. 16, 2-3

esfuerzo en (re)establecer el pacto político, y la impotencia que, contrariamente, se agolpa a condescender un pacto teológico. Parte de esta cuestión ya la habíamos disipado: vimos que el pacto teológico dependía de cooptar el pacto, transponiendo su fuerza política al concilio secreto. Pero ese pacto teológico, al dar con su irrealidad –con un estado insostenible, auto-destructivo-, aprendía que el pacto subrogado seguía allí vigente, y que la fluctuación podía cambiar de signo. Entonces, la irrealidad era sólo un grado, una disminución en la cantidad de perfección, una represión, un retiro. Dicho en otras palabras, el concilio debía su existencia a una tendencia de debilitamiento del pacto, desovillar su lazo para generar ilaciones artificiosas, dicotómicas, ulteriormente sediciosas. Ahí se ve bien la proveniencia de la secta: ésta sería nula sin el pacto.

También la secta sería nula sino escindiera intrínsecamente el pacto –teológico vs. político-, en vista de un proceso (ya señalado) que conjuga el encubrimiento político del concilio con la exhibición exclusiva y sofocante de la frontera teológica.

¿Y si la teología, en lugar de escindir y crear artificialmente un pacto teológico, se uniera o compenetrara con el propósito de la política?

La excepcionalidad de los hebreos: del vestigium a la ruina del Estado

Spinoza busca soluciones al sectarismo en los primeros hebreos, en un pacto que todavía movilizaba una *circunstancia* teológica, aunque inseparable de su orquestación política.

En este caso, la revelación –el pacto con Dios en el *Sinai*– se transmutaba en la exteriorización, en el ejercicio jurídico de una comunidad. En él, pues, no cabía escisión alguna: la teología adoptaba una destinación política, a la par que la política prometía recobrar [el mandato] del acontecimiento teológico. Es decir, el derecho natural se (auto)conservaba en la revelación, del momento que ésta le ofrecía, a través de su mandato, su realización política, su andamiaje comunitario, su civilidad.

“El derecho civil y la religión, que como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios, eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado [hebreo]. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por injusticia...”<sup>1</sup>

*Una y la misma cosa*, conspira en la *igualación* que lleva a in-discernir religión de política, a la hora del pacto (político); o que encarama la revelación en la utilidad, en los efectos prácticos de la convivencia humana.

¿Acaso esta igualación no persiste en una tendencia represiva de la frontera, una borradura, antes que un encubrimiento?, ¿no deberíamos ir más atrás, al límite del engendramiento o de la “constitución”, y determinar allí mismo la inscripción destacable de los primeros hebreos?

Spinoza subraya *una y la misma cosa* con la notoriedad de lo excepcional en la historia de los pueblos, pero la identificación (derecho civil = religión) es más un producto, un desenlace que un hecho macizo e indiferenciado. Hay un punto crítico –el límite constitutivo–, donde la disociación teológico-política se hace inevitable, esto es, una desasimilación entre el derecho divino y el derecho natural que decide una jerarquía, un elemento fundante. “Pues, si los hombres estuvieran sometidos al derecho divino por naturaleza o si el derecho divino fuera por naturaleza derecho, sería superfluo que Dios hiciera un contrato con los hombres y que los obligara mediante la alianza y el juramento.”<sup>2</sup>

De esta manera, la identificación postrera pende no sólo de una disociación del derecho, sino, sobre todo, de la preeminencia del derecho natural [político, antropológico]. Con esta perspectiva, el pacto de los hebreos se expondría a la subvención del derecho divino, más que por la prominencia resolutive de una alianza, por la remisión de ésta al derecho de naturaleza, por rematar el potencial colectivo del esfuerzo por conservarse.

---

<sup>1</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 360-361

<sup>2</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 349

“Dios” resulta, entonces, de una conveniencia política, *de la conservación o del conatus que pacta con él una alianza*, pero sin Dios –sin revelación, sin teología- la promesa del pacto se disipa y no augura su fin político, *una y la misma cosa*, “vivir segura y cómodamente.”<sup>3</sup>

Aun así, la remisión a la constitución natural podría tomarse en su carácter preeminente, por la autoridad solícita del derecho de naturaleza, y la alianza con Dios, como factor subsidiario, podría desbaratarse por un pacto *sin elemento de teología*.

Spinoza ensaya esta posibilidad, absurda en la historia (vencedora) de los hebreos, pero derivada necesariamente de sus premisas: la preeminencia política sobre el derecho divino, la necesidad de mediarse –de Dios- por un pacto y la suficiencia constitutiva del derecho natural ponen en jaque a la teología, anuncian su contingencia, anotan un resto, una prescindencia, o peor que nada, un destino improbable.

Recordemos la imagen del desierto, “ya no estaban sujetos al derecho de ninguna otra nación, sino que eran totalmente libres para instaurar un nuevo derecho...”<sup>4</sup>

El ejemplo hebreo nos lega un *vestigium*, que no está obligado a embarazar una revelación ni un misterio, aunque pudiera preferir hacerlo; nos invita a la disrupción que entreabre la historia (de los vencedores) y advierte, en la medianera “totalmente libre”, la *potencia* de otros rollos –de otras historias-, desperdigados en el desierto, o en otros paisajes menos tórridos. La tensión que inspira el *vestigium* en los hebreos desérticos resulta exagerada, produce vías extremas, ondula radicalmente entre la esterilidad –la abstención- y la fundición incestuosa, entre el descrédito por la revelación y la sobrestimación de lo revelado que nombra a “Dios”, a la vez, “Padre” e “hijo”.

En el desierto, hay esta vacilación, pero antes o a la par hay liberación, hay un recobro.

“[los hebreos] eran totalmente libres para instaurar un nuevo derecho y ocupar las tierras que quisieran. Pues, tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder...”<sup>5</sup>

Los hebreos (*Ivrim*) no son un destino, son una *recuperación*; no surgen del pacto mosaico, sino que vienen a él desde Egipto, que vienen de Ur, desde el paso, de “*laavor*”.<sup>6</sup> Bajo este antecedente, el *vestigium* dobla su papel, no sólo como aquel resto que permite recuperar el paso, volver a pasar, sino también como la *planta* del mismo, la sinécdoque del cuerpo que sabe conservarse por su

---

<sup>3</sup> *TTP*, Libro III, p. 123: “...el fin de la sociedad en general y del Estado (como ya consta por lo dicho y expondremos más largamente después) es vivir segura y cómodamente.”

<sup>4</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 359

<sup>5</sup> *ibidem*

<sup>6</sup> *Ivri* (hebreo), por su raíz hebraica, viene del verbo pasar (*lavor*), cruzar hasta la otra orilla, precipitar la extranjería.

movimiento (pedestre).<sup>7</sup> A partir del desplazamiento, el *vestigium* insiste –promete– que, en alguna vuelta, habrá de conmemorarse un pacto, pacto que puede llegar a olvidarse, sepultarse o quedar, accidentalmente, envuelto en la intriga. Pero, ¿no es ese amenguamiento del pacto algo ya acaecido, la vigilia de la servidumbre egipcia, o del destierro babilónico?

El *vestigium* viene del pacto que se recupera y reclama conmemoración, viene de un rastro en el cuerpo que alguna vez habrá manado, sin resto, de la efervescencia de la *Vida*, y con ella, trae un legado, un esfuerzo [*conatus*] por conservarse, o en su defecto simbólico, una transfusión líquida. De todos modos, el rastro no se aquietta en un “signo”, más bien aprovecha su ostensión para replantar el paso, la pisada firme.

“Por mi parte, además, pienso que el signo de la circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él basta para conservar eternamente a esta nación. Aún más, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente su ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!), reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo.”<sup>8</sup> ¿Acaso la circuncisión, de una generación a otra, no lega el *vestigium* del paso –en este doble sentido de rastro y planta–, el cuerpo que irrumpe en la singularidad, se corta y reúne la vida, se empuña como signo y aun refuerza las cosas, le da su aliento, su permanencia, “totalmente libre”, en la víspera de (volver a) conmemorar el pacto?

En definitiva, Spinoza añade a la historia oficial de los hebreos el sub-relato del *vestigium*, la diacronía del esfuerzo de conservación -*conatus*- que, en lo mutable de la ocasión, considera (re)construir, o replantar el pacto. Esta mirada anticonvencional excita dos efectos imprevisibles: en primer lugar, interna la política en la historia, multiplicando los alcances del paso [las virtudes de la memoria y herencia]; segundo, sustrae la “revelación” al análisis, la aísla y le quita fundamento, otorgándole a posteriori el tropo de un pacto, un pacto con Dios, como contenido teocrático de lo político.

Según Spinoza, los primeros hebreos, “totalmente libres”, experimentaron la relación impoluta entre derecho natural y pacto: allí reconocieron la encrucijada política de su existencia, allí donde Dios todavía no había murmurado palabra.

Habría, en síntesis, dos criterios de excepcionalidad en los hebreos. El primero abriga la (sub)incursión del *vestigium*, en la implosión de la Vida que dona a los modos [a los hombres] su derecho (natural), dada la inminencia política de la (re)inscripción del pacto.

[Abramos aquí un paréntesis: ¿qué significa un *vestigium*? Curiosamente, es la *Ética* y no los *Tratados*, quien nos provee de una mención explícita al respecto.

---

<sup>7</sup> *Vestigium* significa, en latín, planta del pie (huella del pie), cuerpo que, a su vez, significa otros cuerpos: tal es la relación del rastro, del vestigio o del resto.

<sup>8</sup> *TTP*, Libro III, p. 134

“Postulado V. Cuando una parte fluida del cuerpo humano es determinada por un cuerpo externo a chocar a menudo contra otra blanda, muda la superficie de ésta y le imprime como ciertos vestigios [*vestigia*] del cuerpo externo impelente.”<sup>9</sup>

El *vestigium* –resto, rastro, huella- viene a uno de otra parte –de Ur, de más lejos, quizás-, se imprime en mí como en divorcio, en hiato con la Vida, impeliéndome a habitar ese vacío, esa sujeción. En primer lugar, el *vestigium* hace alarde de la orfandad de los modos, de una dependencia afectiva que también a él le toca, que le aprisiona en su choque (impresión). Es, sin duda, un resto –implosivo- de la Vida, pero algo neutralizado, inconexo, sin garantía de activación.

Al mismo tiempo, el *vestigium* maniobra una *fluidificación* del cuerpo, la superficie muda hacia una fluidez por la que se adentra (en uno) lo externo, y de ahí en más, se hace capaz de recuperar al otro, aun si estuviera ausente. “...esto es, el alma considerará de nuevo el cuerpo externo como presente; y esto tantas veces cuantas las partes fluidas del cuerpo humano encuentren en su movimiento espontáneo las mismas superficies. Por lo cual, aunque no existan los cuerpos externos por los que ha sido afectado una vez el cuerpo humano, el alma, sin embargo, los considerará como presentes tantas veces cuantas se repita esta acción del cuerpo.”<sup>10</sup>

El *vestigium* deja de ser una impresión para convertirse en un fluido, o en términos del alma, en una infusión “imaginaria”. El rastro, sustrayéndose a los choques, recupera su fluido al acogerse en la solvencia psíquica del modo, al devenir o compartir su fluencia. Pero la imaginación todavía está a medio camino: quiere transformar el *vestigium* –soplarle Vida-, sin contar con nada presente más que su pura fabricación. En verdad, antes que transformarse, el *vestigium* testimonia acerca de la reivindicación de la fábrica imaginaria, no más un vicio, sino una virtud. “Pues, si el alma, mientras imagina las cosas no existentes como presentes para ella, supiera, al mismo tiempo, que esas cosas no existen en realidad, atribuiría, ciertamente, esta potencia de imaginar a una virtud de su naturaleza, no a un vicio; sobre todo, si esta facultad de imaginar dependiera de su sola naturaleza, esto es, si esta facultad de imaginar del alma fuese libre.”<sup>11</sup>

El *vestigium* provoca una fluencia que, al confluir y refluir con el cuerpo –y con el alma-, busca liberar a la imaginación de su yerro, por lo que, a partir de aquí, la potencia de imaginar se consagra a un esfuerzo adherente, esfuerzo perseverante –*conatus*-, que proviene de la Vida y aun se adecua, por mérito propio, a los modos. En última instancia, el *vestigium* recrea una transposición de la conservación, fluyente más que ausentada, hasta que el *conatus* –entre el vestigio-rastro y el vestigio-planta- acomete el paso, hacia la “composición” política, hacia la “razón” de las cosas.

---

<sup>9</sup>E, II, Postulados, p. 67

<sup>10</sup>*ibid.*, Proposición XVII, Demostración, p. 70

<sup>11</sup>*ibid.*, Escolio, p. 71



Habría otra justificación para el *vestigium*, esta vez de carácter metodológica, que se deriva de una disquisición argumentativa –o de un abismo- entre metafísica y política.

La política se gesta en la máxima de la naturaleza –del derecho natural- y aun su misión consiste en (re)montar, por la singularidad de los modos, una máxima propiamente humana, una *segunda* naturaleza, diríamos. Algo del orden –analítico- se trastoca, no alcanzaría con partir y derivar el derecho (natural) de la sola necesidad de Dios o de la naturaleza (necesidad esencial, existencial, potencial). He aquí un problema mayor de la *Ética*, señalado por Gilles Deleuze: la deducción del método, aparentemente consumada y perfectamente calibrada de las demostraciones suele dispersarse, desbandarse, hasta quebrarse, en cuanto se intercalan los escolios o los apéndices y prefacios, quienes propician encadenamientos paralelos.<sup>12</sup> ¿Qué otra cosa habría en ellos más que una advertencia, no necesariamente deductiva, quizás aditiva, acerca de la ambigüedad de los modos, del lastre incómodo que causa la finitud?

La deducción debe, entonces, probar sus resultados en el punto más endeble, en la inestabilidad que le ocasionan los modos. La perspectiva se transforma: ahora les toca a ellos probar la verdad del método, o mejor dicho, constituir, construir una naturaleza humana –una política-, sin desviarse por ello de las condiciones (naturales) de la causa inmanente.

Debe haber algo por lo que los modos se vean afectados –se perciban finitos- que, a la vez, indique hacia la producción de una naturaleza (humana), algo que les sea legado y que haya que transmitir, algo del orden de la ley que haya que volver a dar, algo que nos choca –nos impresiona- para refluir en el torrente anímico: ese algo es el *vestigium*. *Cierro la digresión*]

Si el primer criterio de excepción apuntaba a desanclar el *vestigium*, el segundo criterio, en cambio, insistirá más en el conglomerado, en el “objeto-Estado”, sin indagar, por ello, en su génesis y menos aun en el orbe de sus sub-relatos; privilegiará un mecanismo de sobre-posición entre política y teología, donde cada una se sedimenta por la otra, bajo la regulación organizada de las comodidades prácticas, de la utilidad. “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

---

<sup>12</sup> G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, p. 40: “La *Ética* es un libro escrito en dos ejecuciones simultáneas; una elaboración en el continuo seguirse de las definiciones, proposiciones, demostraciones y corolarios que desarrollan los grandes temas especulativos con todos los rigores del espíritu; otra ejecución, más en la rota cadena de los escolios, línea volcánica discontinua, segunda versión bajo la primera que expresa todos los furores del corazón y propone las tesis prácticas de denuncia y liberación.” Me inclino más a pensar la diferencia de ejecución, no por temas, sino por un encadenamiento natural alternativo: el del englobamiento, el de la huella.

contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades.”<sup>13</sup>

Pero, este segundo criterio sólo satisfaría la sobre-posición la *primera* vez, en el umbral de la iniciación, al promediar el cruce: sólo ahí se manifestaría la conservación por igual -la equiparación absoluta- para todos los creyentes, el derecho ecuánime de “consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas [y por ende, de ejercer] por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, [los hebreos] se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar.”<sup>14</sup>

Sin embargo, este esquema por igual no podrá sobrevivir sin hacer concesiones arriesgadas, tamizar la indiferencia (religión = derecho civil) de la primera vez.

Pues, ¿cómo evitar las fluctuaciones de ánimo que suele excitar la revelación? “...en este primer encuentro, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir.”<sup>15</sup>

La revelación antepone un traductor primero y más adelante recluta una fila exclusiva de administradores (de su palabra). Esta estrategia, más que alterar el resultado -la ecuación a la que se llega, *una y la misma cosa*-, invierte el sentido del orden del fundamento, subrogando el pacto a la comunicación de lo que se revela. Esto quiere decir dos cosas: en primer lugar, la revelación logra escabullirse a la preeminencia natural del pacto. Anteriormente ésta se condensaba *por* un pacto, si bien le prestaba su contenido -su dogma- como mandato. Pero ahora la revelación, al volverse asequible a uno solo o a unos pocos, consigue, por esta vía minoritaria, que el pacto se suma a disposición de su voluntad comunicativa.

La comunicación es, entonces, la garantía del pacto, antes bien, es la garantía de una *elite* (los “comunicólogos”, los levitas) que condiciona el pacto, en la mira de la revelación que halla en la estrechez -de lo cifrado- su voto de primacía. Para marcar la verticalidad de la primacía, los comunicólogos del mensaje divino deben compartir cierta afinidad con el fundamento, cierta permeabilidad. De allí que se conforme una casta huérfana de tribu, impoluta de base política, a la postre incomunicada.

El esquema de la escisión está planteado: la revelación continúa por medio de la comunicación la paradoja de fundar una comunidad (política) desde el vacío, desde la exterioridad despolitizada. De todos modos, la comunicación es abstemia en materia jurídica, puesto que, de lo contrario, no abogaría “una y la misma cosa”, es decir, no confluiría en un pacto que compendiará la religión en torno de los deberes civiles. “...las palabras de Dios en boca del pontífice no eran decretos como lo

---

<sup>13</sup> *TTP*, Libro III, p. 123

<sup>14</sup> *ibidem*

<sup>15</sup> *ibidem*

eran en boca de Moisés, sino simples respuestas: no obstante, una vez aceptadas por Josué y por los consejos, ya tenían fuerza de precepto y de decreto.”<sup>16</sup>

A su vez, la comunicación, puesto que no posee “jurídicamente ningún poder”<sup>17</sup>, tiene el permiso de interponerse y limitar el derecho político (del príncipe)<sup>18</sup>, como un contralor al dominio de uno solo [monárquico], un reto a la inminencia del desmán, o al desenfreno. “A partir de ahí resulta manifiesto que a los príncipes de los hebreos se les evitó una causa importante de crímenes, puesto que todo derecho de interpretar las leyes fue otorgado a los levitas (ver *Deuteronomio*, 21, 5), los cuales no participaban, ni lo más mínimo, en la administración del Estado ni en la posesión de la tierra, sino que toda su fortuna y su honor dependía de la recta interpretación de las leyes.”<sup>19</sup>

La interposición permitida a la comunicación, su asepsia política, pareciera salvaguardar la igualdad del pacto (religión = derecho civil), impidiéndole a quien lo detentara, violar y usufructuar el derecho divino. “Hay que añadir [...] que todos los príncipes de los hebreos sólo estaban asociados por el vínculo religioso. De ahí que, si alguno lo rompía y comenzaba a violar el derecho divino de cada uno de ellos, podía ser considerado *ipso facto* como enemigo y ser con derecho subyugado.”<sup>20</sup>

Sin embargo, este análisis no debería pasar por alto que tales contralores surgen por consecuencia de la escisión primera (de raíz teológico-pasional, fluctuante), o de la separación del acto revelado. ¿Por qué, de pronto, hay tal hincapié en el derecho de consultar o interpretar lo divino?

Desde que la comunicación conmina la categoría epifenoménica de los hebreos, la relevancia (para el pacto) recae en la lectura de la manifestación divina, lectura cifrada que se transmite en uno o en unos pocos, enarbolándosele como su derecho. Es cierto, si la lectura depende de un conjunto de profesionales sin afán de politizarla, el poder político (del príncipe) actuará sobre ella a la manera de un vínculo o una trama religiosa, incapaz de usurpar las respuestas divinas, puesto que sólo legislaría sobre un derecho que compete a otros. Por encima de lo político, el derecho divino sería por naturaleza, aunque solamente para una naturaleza sensiblemente descifradora.

También es cierto que tras la puesta comunicacional, el equilibrio no se conmueve, pues, si los comunicadores leen sin intención política, los gobernantes ejecutan, constreñidos por las lecturas.

---

<sup>16</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 366

<sup>17</sup> *ibidem*

<sup>18</sup> *ibid*, p. 363: “Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos [...], hubiera sido un Estado puramente monárquico. La única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regía de algún modo por un decreto de Dios sólo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo.”

<sup>19</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 371

<sup>20</sup> *ibid*, p. 372

La división de las tareas, al final, consigue el mismo propósito que los primeros hebreos: arriba a “una y la misma cosa”, al punto de evitar la institucionalización de una rivalidad y un odio recíprocos.

Pero, ¿no es la división *intrínseca*, con la manera en que se ha de conservar el equilibrio, la semilla ulterior de la ruina? Pues este equilibrio sólo sabe mantenerse a costa del pacto, sin dirimir la conservación igual de los individuos, sino es a través de la comunicación que trae el pacto por sus interlocutores privilegiados. La política debe a la comunicación no sólo su claudicación a los abusos, sino también el encuadre –el endeudamiento hermenéutico- de su utilidad.

¿Por qué la ruina, entonces? Desde la interposición comunicativa, la escisión entre leer y legislar no puede evitar la separación de los términos, teología (administración de los levitas) y política (gobierno tribal) están netamente diferenciados. La escisión, tamizada por la comunicación, les ha prestado cierta autonomía, a la vez que cierto paralelismo, cierta detentación pareja. El problema reside precisamente en esa igualdad de detentación, en la división que necesita por igual de los dos términos, aunque se crea que, al final, sopesa sus contravenciones.

Pues el sopesamiento opera a sabiendas de una confrontación inevitable, amainando lo que la escisión detona de suyo. Se espera que la escisión se retire, que invierta o reprima su impulso. Pero, una vez puesta, cuenta con una carga difícil de doblegar y en nada le costaría radicalizar el enfrentamiento; más aún, en lugar de retirarse, intentaría colmar su diferencia, su unicidad.

¿Cómo es esto? Desde que la comunicación otorga a la religión cierta autonomía (relativa), que le depara la ilusión reconfortante de una administración separada (la lectura de los mensajes divinos), la autonomía civil no se queda atrás y quiere emular dicho efecto.

“Tras muchas sumisiones, [los hebreos] rompieron totalmente el pacto divino y reclamaron un rey mortal, a fin de que todas las tribus fueran conciudadanas, no ya respecto al derecho divino y al pontificado, sino respecto a los reyes. Pero esto fue estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron, a la postre, a la total ruina del Estado. Pues, ¿qué resulta menos soportable a los reyes, que gobernar provisionalmente y soportar un Estado dentro de un Estado?”<sup>21</sup>

La autonomización (por ejemplo, la del rey que anula la condición teológica del pacto y con ello cree que anula a sus intérpretes) no se lograría sin hacer intervenir la confrontación en la propia médula, sin *llevar y traer* el término contrario, aparentemente innecesario y ausentado.

La autonomización se cuece con la masa contraria. Veamos el ejemplo hebreo.

En algún momento, la política hebrea pareciera sustraerse al pacto mosaico -a la autoridad innegable de los levitas-, lo que podría tomarse como una cruzada contra la teología, cuando en realidad la religión es reintegrada en otro puesto, más conveniente para el régimen. La “monarquía”

---

<sup>21</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 381-382

se fundamenta en el engaño, en la ruptura o usurpación del pacto de antaño, que sólo la religión sabría cómo maquillar: trazando una frontera teológica, claro está. Para sostener el engaño, el gobierno incita a la sedición, aunque reduciéndola a enfrentamientos entre sectas religiosas, manifiesta escindir el Estado dentro del Estado (*he ahí la cocción*), como un artificio de control (político) que se confunda intencionadamente con la lealtad al culto.

En el Prefacio del *Tratado teológico-político*, Spinoza advierte sobre esta connivencia peligrosa: “El gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el espacioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen 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.”<sup>22</sup>

¿Qué pasaría, a su vez, si los intérpretes del mensaje divino se amarraran a su derecho, cercenando el poder de las tribus?, ¿por qué quien descifra el mensaje no podría velar por él, dar su voto?

La autonomización teológica también pretendería expulsar cierta política –cierta legislación-, a condición de que retorne donde ningún religioso pueda ser acusado de panfletario: esa es otra treta del “cónclave monárquico”. La monarquía disfraza la politización de la teología, porque la encubre entre tanta diseminación sectaria. Con este permiso presuntamente apolítico, la autoridad docta del religioso [un sectario] puede terminar influyendo, y hasta prescindir, si así lo prefiere, del gobernante. “En ese caso, en efecto, [los religiosos] no son tenidos por intérpretes del derecho divino, sino por sectarios, es decir, por quienes reconocen a los doctos de dicha secta como intérpretes del derecho divino. De ahí que la autoridad de los magistrados tenga, entonces, poco valor para la plebe, y que tenga mucho, en cambio, la autoridad de los doctores, a cuyas interpretaciones debieran someterse, según se cree, los mismos reyes.”<sup>23</sup>

El caso hebreo termina hundiéndose en la frontera teológica. Por un momento, el siglo II (época del canon) y 1656 (año preciso del *herem*) entrecruzan, más bien ensimisman sus cometidos, como si la historia condensara el tiempo en un ciclo *maldito*, una industria del miedo fácilmente reciclable, una residencia triste, impávida; ahí que el conato, “inmovilizado por una herida, *volvió de nuevo a la superstición, ese juguete del alma humana...*”<sup>24</sup>

¿Cómo contrarrestar la inmovilidad hiriente, el pesar aquietante, el juego que anima la herida, sin darle un soplo, sino desempacando un juguete –ese juguete-, maleable, punzante con las manos, aunque paralizante para el alma?

---

<sup>22</sup> *TTP*, Prefacio, p. 64

<sup>23</sup> *TTP*, Libro XVIII, p. 391

<sup>24</sup> *TTP*, Prefacio, p. 63

En parte, la inmovilidad se destraba con la recuperación del *vestigium* –ese paso que no cesa de reanudarse- en el desierto. Pero vimos que la historia, hasta en el *exemplum* (religión = derecho civil) injerta, aprovechando la indeterminación de las pasiones, una “solución teológica”, para que el miedo y la esperanza (aquella fluctuación que inspira lo político) se midan imaginariamente por un cuerpo externo y de estatura incommovible, tan irascible como sobre-protector. En el caso de los hebreos, dicha fluctuación, más que invertirse en la inmediatez del lazo divino, yacía en una comunicación (con Dios) a través de hombres elegidos.

La historia arriesga el paso; tiende a jugarle una pasada amarga, entristecida. El paso se tumba, tumba la ilación –la emergencia del porvenir-, que hace de otra fecha, una fecha ensañadamente spinoziana –1656- una refundación a puertas cerradas, un encierro fundacional, como si el cónclave fariseo se dejara extrapolar hacia el destierro y “gobernara” en la restitución judeo-holandesa.

### El reciclaje de la teología: Fe y política

Por lo visto, el paso por sí solo no parece suficiente, estaríamos ante una abstracción o el vacío si no aceptáramos que la experiencia histórica, casi sin excepción, ha tenido que recurrir a más de un entremés teológico.

“...cuando dirigí mi atención a la política, [...] me propuse [...] demostrar [...] sólo aquellas cosas que están perfectamente acorde con la práctica [con la *experiencia*].”<sup>1</sup>

Hay necesidad de un refuerzo de paso, hay un (primer) paso por debajo, como *vestigium* en que incide la vida, y (otro) por encima, que explicita la separación o la puesta fronteriza que provee de una transacción entre lo teológico y lo político.

¿Qué sería este segundo paso, *por encima*? Primero que nada, un retén (político) que incauta la politización teológica, llevando así a una separación excluyente y definitoria entre ambas, a la demarcación disciplinar.<sup>2</sup> Si la política se liga indefectiblemente al *lugar* –a la legalidad- de paso, resulta contradictorio que la teología pueda violar el hiato y se pase del lado de la política, sin que lo note la (o el) ordenanza, o bien se pase (la frontera) como si no hubiera más que un simple ajuste de cuentas “entre creyentes”, amén la multiplicación fronteriza que, adrede, pierde de vista o desvía lo político.

El segundo paso evidencia la ilegitimidad de una “política de sectas”, o la contravención en la que incurre cualquier secta al disfrazarse y pretextar la religión. “...son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo [el derecho de las supremas potestades] y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud.”<sup>3</sup>

Además, el segundo paso ensaya una relación sin oposición, una textura complementaria entre teología y política. Mientras que la ejecución del paso compete únicamente a la política, igualmente se añade una andadura *transversal*, una sobreimpresión (teológica) que, porque aumenta la potencia, *intercede* a favor de la consecución política (del paso).

Al momento de la sobreimpresión, la frontera resulta difícil de divisar. Sólo la meta pone ante los ojos un horizonte, en el desdoblamiento acostumbrado de lo perceptual, la dicotomía exterior/interior. “..todo el mundo puede, donde quiera que se halle, rendir culto a Dios con verdadera religiosidad y velar por su propio bien, que es lo que incumbe a un hombre privado. En cambio, la

---

<sup>1</sup> *TP*, Introducción, p. 85

<sup>2</sup> La autonomización *disciplinar* de una respecto de otra (en el *TTP*) permite que Spinoza, *a posteriori*, pueda lanzarse a redactar un tratado exclusivamente político.

<sup>3</sup> *TTP*, Prefacio, p. 65

tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos.”<sup>4</sup>

En principio, la frontera imparte un movimiento de *exteriorización*, movimiento político –desde la partida a la meta-, cuyo tránsito sobreimprime empero una estación teológica, debido a la cual todo hombre es afectado en su fuero íntimo. Hay un límite (por el) que hay que pasar, indócil a la vista, un límite que sólo se avista al momento de abandonarlo, de clausurarlo.

Interior/ exterior, más bien, deberían precisarse, perder su antagonismo, pues la exteriorización – como único movimiento- *a la vez*, contiene vínculos estacionarios, por cuyo límite se explicita la mentada frontera, allí donde hay sólo devenir político, o la teología simplemente se recluye.

Con todo, la frontera resulta difícil de asirse: en realidad, no es totalmente asible, ni siquiera es fija, ni se determinaría por ningún “convenio”. Una de las razones de su intangibilidad, probablemente, se la debe al carácter moviente (al proceso inacabado de mover), a una tendencia renovadamente centrífuga. Por tal motivo, es necesario siempre volver a transitar, pasar de nuevo por aquel límite (teológico), provocando un re-acomodamiento dinámico, un desplazamiento fronterizo imposible de prever: *una “comunidad” que no cesa de instituirse.*

De todos modos, la dualidad exterior/ interior, como aproximación a la frontera, alcanza a repartir un esquema poco agraciado, dúctil a varios malentendidos: ¿Habría la política confinado la teología a una publicidad que ya nada guarda de teológico [pues, depende ahora del estatuto de lo público], a la par que una privacidad, que delega lo teológico al albedrío o a la opinión íntima (quizás, inútil) del creyente?,

¿significa lo “interior” hacer a un lado, enterrar, donde no alborote, a la teología?

En términos epistémicos, ¿aisla Spinoza a la teología de su puesta teórica, teniendo en cuenta que la obra posterior al *TTP* -la *Ética* y el *Tratado político*- parece concentrar su atención en la relación irreductible entre política y pasiones?

Decididamente, el *conatus* se configura en la pasión, la colectividad depende, entonces, de una economía (aumento/ disminución) de las pasiones. Hasta habría, para Spinoza, una física de la conservación, capaz de explicar, a través del movimiento y el reposo, las comuniones corpóreas, el paso –el incremento- de la pasión hacia el acto común.

Aun así, un interrogante sigue acechándonos: si se parte [políticamente] de los afectos, más bien, de una indeterminación afectiva que puede transitar a una perfección mayor o menor<sup>5</sup>, ¿cómo podrían

---

<sup>4</sup> *TP*, III, p. 115

<sup>5</sup> *E*, III, Prop. XI, Escolio, p. 113: “Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza.”;



las pasiones por sí mismas garantizar el tránsito colectivo, es decir, relevar y discriminar las alegrías, sin que las tristezas cuelen sus infortunios?, ¿cómo vencer o torcer, sin retorno, la balanza de la fortuna, lo imprevisible de las transiciones?

Es cierto, hay una física –una mecánica- de la potencia de obrar, una apuesta por destacar la fuerza de conservación desde una realidad corpórea de por sí componible o compuesta.<sup>6</sup> Pero la mecánica encadena, primero, los cuerpos en función del poder de la acción de unos sobre otros: mide la relación en virtud de una causa externa<sup>7</sup>, determina nuestro cuerpo por las afecciones venidas de fuera. En términos anímicos, esta incursión subraya el lado insoslayable –“original” y crítico a la vez- de las pasiones, estacionadas en la indefinición de su impulso, en una transición por demás impredecible. Así y todo, ese estacionamiento informe no tiene cómo mantenerse: pronto se libra un litigio, una necesidad de determinación (por obra del *conatus*) que no podría escapar a la composición ni dejar de extender su movimiento o comunicarlo a otros.

La física no agotaría tamaña disquisición, pues su derivación necesaria, su sistema de previsión y adecuación cerrado y autosuficiente se lleva mal con los ajetreos de la experiencia y la práctica de los hombres. A lo sumo, ésta indica una necesidad natural de los cuerpos, inferida a partir de la esencia de conservarse –del *conatus*-, que, sin embargo, al tener que anclarse primitivamente en las pasiones, debe aceptar el capricho de las fuerzas en conflicto, el hiato inzanjable entre lo finito –los modos- y la infinitud –la sustancia-. “En efecto, si el hombre naciera con la perfección a la cual pasa, la poseería sin el afecto de la alegría, lo cual se ve con más claridad aún en el afecto de la tristeza, que es contrario a aquél. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en la transición a una menor perfección, pero no en la menor perfección misma, ya que el hombre no puede entristecerse en cuanto es partícipe de alguna perfección.”<sup>8</sup>

La política, aunque construya una potencia colectiva que se sigue necesariamente de la esencia del hombre, aunque realice el *conatus* tal como se expresa por la razón de la “naturaleza *naturata*”, debe sortear primero, si puede, la ambivalencia del afecto, el paso o su impedimento. Además la hazaña se complica, dado que “todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso que reciban una buena educación.”<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *E*, II, Postulados, p. 67: “I. El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

<sup>7</sup> *E*, IV, Axioma, p. 176: “En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquélla puede ser destruida.”

<sup>8</sup> *E*, III, Definiciones de los afectos, III, Explicación, p. 155-156

<sup>9</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 336

Si la ignorancia es la regla –“*transcurre* [en ella] *gran parte de su vida*”- y la razón es rara, aun cuando indique la “verdadera norma de vida”, el incremento pasional (las alegrías), capaz de activarse en la forma de una acción de conjunto<sup>10</sup>, el tránsito (pasional) de una a otra –que induce un salto cualitativo-, requiere, antes que nada, formar el hábito, moderar las tristezas que profundizan la ignorancia, liberar el deseo de esta clase de obstáculos. Con hombres ignorantes y una prepotencia afectiva, la senda política, vertida por estas premisas, parece vallarse.

Esencialmente, la política no presentaría escollo alguno, pues se liga –o adjunta- al despliegue de la ley de la naturaleza: acata, a rajatabla, su veredicto de conservación y hasta lo extiende o multiplica. Pero *imaginariamente*, las pasiones, debido a la ignorancia que reina en ellas, resultan víctimas de grandes embrujos –la industria de la superstición y el “gobierno de la servidumbre”, por ejemplo-, de ahí que los hombres, para sostener el incremento de la potencia, necesiten de un elemento vincular que no sólo (les) garantice el paso –y el cúmulo de alegrías-, sino que cuente con *poder* suficiente y hasta mayor para volver inocuos tales aparatos.

Es decir, del mismo modo que el tránsito a una perfección menor (tristeza) resulta indisoluble de una serie de maquinarias (maquinarias de creencias), el tránsito a una perfección mayor (alegría) también inscribe un elemento de contención, un lazo que, aunque supone cierta familiaridad con los esquemas tristes –cierto tamiz imaginario-, a la vez logra transponerlos, logra enderezar la potencia de la imaginación en la senda del *conatus*.

Spinoza esboza la contención a partir de un argumento por el absurdo: “Pues si los hombres impotentes de ánimo se ensoberbecieran todos igualmente, no se avergonzaran de ninguna cosa y nada temieran, ¿por medio de qué vínculos podría tenérselos unidos y sujetos [*constringi*: contenidos]?”<sup>11</sup>

La sujeción –el *tenérselos unidos*- atiende al vínculo (al colectivo) indestructible entre imaginación y teología, pero su lastre pasivo –estar sujetos- responde más a un tránsito que a un estado, a una transición que pueda bien aumentar o disminuir la potencia y que, por ende, refiera la contención (la teología) a un grado de perfección, o mejor a una tendencia de declive o ascenso.

La teología puede cuadrar en la superstición, o proyectar una variante contra dicha impotencia: hay una fluctuación que se decide, en todo caso, por adoptar un vínculo, sea para explotar las tristezas (soberbia, vergüenza, temor) o para confiscarlas y deponerlas.

Sin embargo, el vínculo teológico, en cuanto contención/ constricción pasional, se entronca, a su vez, en la (fundación) política, o mejor, en el desplazamiento fronterizo –en el paso-, sin el cual la

---

<sup>10</sup> También podríamos alegar que la razón indica la adecuación de la pasión (en aumento) a su esencia, o a la causa eficiente por obra de la cual la potencia en cuestión expresa el modo –su esencia singular-, en cuanto derivado de la potencia de la naturaleza.

<sup>11</sup> *E*, IV, Prop. LIV, Escolio, p. 216-217

fluctuación no se saldaría. Pues, lo político rebasa el encubrimiento (político) del concilio, cuando el último re-vierte su vínculo impotente, cuando la teología, ya sin ánimo de política, sirve igual a una unión entre los hombres. Aquí se ve bien la peculiaridad del segundo paso, la necesidad de su implante polémico, puesto que, a la par del paso (político) *por encima* que demuestra exceder la politización de concilio, se suscita un *viraje* teológico en su propio medio, todavía no político y aún una síntesis –una conexión- por la que lo político se urde o comunica consigo. Así, entre el *vestigium* –el *conatus*- y la ejecución efectiva del paso, se posa cierto vínculo “inmunitario”, permeable a la comunidad no forma parte de ella: son ligazones íntimas, individuales, aunque tremendamente cohesionantes, afortunadamente masivas.

De esta manera, el paso involucra una transición teológica (a una mayor perfección), una investidura vinculante que tiende a incrementar la potencia, en el límite de lo político, en el albor de una frontera teológico-política. La sustitución es contundente: se quita de la teología su detentación indebida y se la deja girar, hasta que engarce la aguja apuntando a su ejecución política.

Así, el concilio, despolitizado, deja girar el texto –hay ocultos y hay desterrados-, deja girar la lengua –hay traducción, hay ausencia de vocales-, pero, con todo, ofrece un signo, un Libro, su don singular. Tantas vueltas –tanta disparidad en cada vuelta- leen “algo común”, en el tránsito del concilio al grosor de otro vínculo, en el tránsito que deja leer u obedecer a una Enseñanza.

“...el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. Esto nadie lo puede discutir. ¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* no son otra cosa que una doctrina de obediencia...?”<sup>12</sup>

“Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan [...] de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad.”<sup>13</sup>

Entre un texto y otro, entre el *TTP* y el *TP*, Spinoza escurre el patrimonio de la obediencia, ¿social o religioso? Parte del resquemor de la frontera se aprisiona en dicho perímetro indefinido, en un entrevés que reúne –ahoga- el *Testamento* con la sociedad, la doctrina (de Dios) con el estatuto civil.

Habría dos actitudes encontradas: una que inscribe la obediencia a la causa política, precipitando la transformación del término o su enajenación, palabra igualmente “imprecisa”<sup>14</sup>, quizás indebida, y aun inevitable –inevitada-, se alía –allí nace su imprecisión- con su contrario, “cuanto más se guía el hombre por la razón [...], con más tesón [...] cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la

---

<sup>12</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310

<sup>13</sup> *TP*, III, p. 105

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 102: “...sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional...”

que es súbdito”<sup>15</sup>; la otra que explica la transferencia política de la obediencia, por un ahorro teológico, una simplificación significativa (la del dogma) que no podría no verter de la Escritura.

De un lado, la política desplaza a la teología, en cuanto a la propiedad del término. De otro, la teología sume a la política a un entrevés impropio, es decir, a una obediencia que no es política, a una Enseñanza, allí donde todavía no hay sociedad, donde ésta *continúa* gestándose.

¿Acaso la obediencia de la Enseñanza no asegura una contención anímica que nos enlaza sin reunirnos, si bien insuficiente –*todavía no*-, reserva inagotable de alegría?

“¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* [...] tan sólo intentan que los hombres obedezcan de corazón [*anima*]?”<sup>16</sup>

La obediencia de corazón es lo que Spinoza llama *fe*.<sup>17</sup> Hay una enseñanza de la Enseñanza, un pasaje de *Juan* que enseña en qué consiste la fe, un epígrafe de Spinoza –cita que antecede al *Tratado teológico-político*- que, con pocas palabras, enseña, anticipa la inmensidad del libro. “En esto [dice –agrega *Baruch* la voz de *Juan*; Capítulo XIV, p. 313-] conocemos que permanecemos en Dios [él –dice la voz de *Juan* que no osa pronunciar más que un pronombre lejano; *op.cit.*]- y que Dios [él] permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu (*1 Juan*, 4, 13)<sup>18</sup>,

[a saber, la caridad –agrega Spinoza; *op.cit.*-]

La caridad, “toda ley [del corazón, *aclaro*] consiste exclusivamente en el amor al prójimo”<sup>19</sup> *amare proximum...tanquam se ipsum*<sup>20</sup> [*aclaro*] אֱהֵב לְרֵעִי כְּאֵהֵב לְנַפְשׁוֹ<sup>21</sup>, caridad al prójimo, “piedad [que es] tenida [simultáneamente] por justicia”<sup>22</sup>, pues “la fe sin las obras está muerta”<sup>23</sup>, “quien [inversamente] muestra la mejor fe [...] muestra las mejores obras de justicia y caridad.”<sup>24</sup>

“Permanecemos en *Él* y *Él* permanece en nosotros”, por una gracia, una dación espiritual venida de *Él*; en principio, en que nos dio de su Espíritu un afecto –quizás su Espíritu era puro afecto-, un amor aglutinante –que permanece y por el que permanecemos-, aunque circula de *Él* a nosotros, de nosotros al prójimo. La fe promueve dicho circuito, comunitario e íntimo, pues permanecemos unidos, aglutinados en *mi* corazón: la comunidad del corazón vive de los efectos del amor, de una pasión, en cuanto provocada por otro, proveniente de fuera. Y de todos modos, aun desde la orilla

---

<sup>15</sup> *ibid*, p. 110

<sup>16</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310-311

<sup>17</sup> *ibid*, p. 312: “...se debe definir [la fe] diciendo que consiste simplemente en pensar a Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente.”

<sup>18</sup> *Epígrafe*, p. 60

<sup>19</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 311

<sup>20</sup> *TTP*, Libro XII, p. 444, versión latín-francés, PUF, 1999

<sup>21</sup> *Levítico* 19, 18

<sup>22</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 360

<sup>23</sup> *ibidem*

<sup>24</sup> *ibid*, p. 317

pasional, la fe transmite un contagio amoroso, al punto de favorecer a la potencia de obrar y acrecentar su medida.

Con la fe, la religión inunda la esfera interior de alegría, recluye una alegría en alza que, a la larga, corre el riesgo de desbordarse. Así, la fe, orillada al afecto (al amor por, para el prójimo), tiende, por su propio movimiento de crecida, a impregnarse de lo que la desborda, a encaramarse en obras ilustres, justicia y caridad. De lo contrario, sin las obras ilustres –sin este deseo postrero de actividad-, simplemente moriría.<sup>25</sup> En definitiva, el amor tiene que producirse en las obras. Pero, ¿llegan las obras a exteriorizar el amor?

La fe enseña acerca del entramado, esencial del hombre, entre pasión y obra, liga indefectiblemente la alegría (el aumento potencial) al momento certero de las obras. Prepara el paso, aunque sin darlo por sí misma: esta ambigüedad le permite a Spinoza hablar de la obediencia como de una “acción anímica interna” [*animi internam actionem*].<sup>26</sup> Referencia cruzada, anticipa la acción en la economía afectiva (pasional), lleva la interioridad a superar el sello de lo otro -de lo externo-, accionando antes de tiempo al ánimo (pasiva).

Digámoslo de otro modo: las obras son internas, pero todavía no son propiamente acciones. El ánimo actúa de “buena fe”, sin dar aun a conocer su *mens*, su acto, su razón.

¿Dónde trazar el límite del *todavía* y del *aun*, dónde hablar propiamente de una obra?

La frontera se encarniza con la obras: la carga teológica o política, siempre parcial y relativa, depende de la figura fronteriza, del límite cóncavo o convexo (de la lente), de una contracción o distensión de los planos. Si la fe tiende a desbordarse, sin poder abandonar el encierro, la política, en cambio, se vuelca continuamente en la ramificación de constelaciones renovantes. Entre la teología y la política, también se vislumbra una *frontera cósmica*, entre la clausura de la fe y la implosión (infinita) de la *natura* (política)<sup>27</sup>.

Entonces, “obediencia” y “obras” [potencia de obrar] curvan la linealidad usual de la frontera: hacia dentro confieren reverencia a un Dios revelado, a *Él* que todavía permanece en nosotros; hacia fuera

---

<sup>25</sup> En la *Ética*, Spinoza plantea este paso del afecto a la acción en los siguientes términos (de grado). *E*, IV, Prop. LIX, p. 221: “Por lo cual, si un hombre afectado de alegría se dejase guiar a tan gran perfección que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, sería apto, mejor aun sería más apto, para las mismas acciones a las cuales es determinado ahora por afectos que son pasiones.”

<sup>26</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 355: “Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna.”

<sup>27</sup> Esta frontera cósmica pone a Spinoza a medio camino entre la herencia y el proyecto. El proyecto “moderno”, de un cosmos inmenso o infinito –en algunos casos, pura abertura-, no deja de reconocer su deuda con la clausura clásica, enclave de lo finito, pero también perspectiva inalienable –centralidad-, que es confrontada –y movilizada- por algún factor o principio externo (los motores).

impulsan la multiplicación de la potencia colectiva –del *conatus*–, por la cual persevera y concuerda el orden mismo de la naturaleza, de Dios, cuya esencia consiste en su potencia.<sup>28</sup>

Hacia dentro/ hacia fuera ampara una distinción epistémica que, en lugar de oponerse o aplanarse en alguna dirección, engrana una pareja que, en verdad, no se enlaza nunca, puesto que vacila entre la autosuficiencia política que realiza el paso por su medio y la adjunción moral –teológica– que tan sólo vincula –o salvaguarda– ante la previsión del tropiezo.

Moral y política comparten una frontera falta de *tacto*, la ligazón entre las mismas se barra tan pronto como la frontera se visualiza.

La frontera, un *tornasol* inesperado, una textura camaleónica.

A veces, tórname de color moral, de un matiz que atiende las súplicas, acoge a los caídos –a los ignorantes– y recluye los dones, verbigracia de tonos pasteles, de una suavidad femenina.

Otras veces –si queremos resultados, como un *progreso*–, múdase política, persíganse corrimientos, estiramientos, practíquense desbordes, de zanjas y torres, de túneles y satélites. La frontera política todo lo atraviesa: no tiene representación, no es global ni local, más bien, aduce el menester de una potencia moviente, potencia singular y colectiva, ante la expectativa de una mayor, o mejor concordia.

Así y todo, ambas disciplinas obran por una misma causa, hacia el otro, “piedad que [es] tenida por justicia”: con el otro, en [mi] corazón con Dios, con el prójimo, o en la *mens* entre la *multitudo*. De esta manera, lo común –el con– resulta transversal a la moral y a la política, en el hecho de que cada una no acusa otra cosa que una praxis, justicia y caridad.

En el discurso de la moral,

“...la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia [...], esto es, tales que confirmen el ánimo en el amor al prójimo...”<sup>29</sup>

En el discurso de la política,

“...el ejercicio supremo de la caridad es el que se orienta a defender la paz y a favorecer la concordia, no dudaremos que ha cumplido efectivamente su deber quien presta a cada uno tanta ayuda cuanta le permiten los derechos, es decir, la concordia y la tranquilidad de la sociedad.”<sup>30</sup>

Vale la pena sentar algunas conclusiones acerca de la frontera. A primera vista, la frontera se define por una exteriorización exclusivamente política, de manera que la fe, en los lineamientos de

---

<sup>28</sup> *E*, IV, Apéndice, cap. VII, p. 234: “Y no es posible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y no siga el orden de común de ella; pues si se encuentra entre individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, por eso mismo su potencia de obrar será favorecida y sustentada.” Además, *E*, I, Prop. XXXIV, p. 42: “*La potencia de Dios es su esencia misma*”.

<sup>29</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 313-314

<sup>30</sup> *TP*, III, p. 114

conjunto, en las “placas de cuerpo completo”, nada divisa, nada indica por sí misma: tan sólo se adjunta –es tan adicional como indiferente-, relegando su constancia a una gestión que no controla. Pero la exteriorización significa pasar (por) el límite, explicitar la situación de paso, de un sobrepaso (teológico) también, que, en buena hora, no se privaría de visualizar el límite, la cumbre de la fe, en el momento en que es abandonado, *internalizado*. Además, la imposibilidad de prever la continuidad del movimiento (político) obliga a volver recurrentemente sobre el límite a franquear, allí donde el vínculo (de la fe) aumenta los vínculos –la potencia- que, inmediatamente, se sustraen a su injerencia.

Hay, después de todo, gracias a las “obras”, a la “obediencia”, una tercera posibilidad para la frontera, más que un paso o un movimiento, una paleta de teñidos, una fisonomía de pliegues, teológico-político traza aquí un límite compartido, aunque sin contigüidad.

Esta última aproximación pone en vilo el carácter exclusivamente político de la frontera y en su lugar reparte –deja compartir- la carga entre lo político y lo teológico, sin que el uno se ligue con el otro, al menos tangiblemente. La cuestión parece aclararse: o el paso es propiamente político, o la frontera es compartida por ese *con* que no relaciona, aunque bien expresa a su manera, a su color, “en su atributo”, lo común de la orientación práctica.

Mientras que el primer término impide a la teología –a la inseminación sectaria- apropiarse de la frontera, el segundo inhabilita su reunión divisoria en la línea, o bien reúne –o divide- lo que no es contiguo, lo que desafina, lo que nunca se neutralizaría. La disparidad de las sectas no podría uniformarse sobre la recta de las tablas: sólo su divergencia (la ausencia de contacto) propende una convivencia sin expiación.

De los tres enfoques acerca de la frontera, sólo el tercero pone en evidencia el lugar irrevocable de la fe. En el camino, la fe parece endeble, insegura, una figurante que bien podría ponerse o quitarse, según el dictamen incierto o fortuito de la historia, y aun si finalmente se enrolara por alguna circunstancia favorable igual debería abstenerse de detentar el mando. Hay una paradoja (de la fe) entre lo que se agrega, siempre al borde de desecharse, y lo que vincula o promueve los vínculos, en tanto garantiza una coalición sostenida –todavía interna- entre pasión y obra.

Pero la fe podría radicalizarse. Por su tilde de insuficiente, por nombrar un agregado con un matiz de contingencia, podría caer en una reducción, uniformar su tendencia y tomar el hastío –la nimiedad- como estandarte único. “Triunfa [la fe] sin duda en el artículo de muerte, cuando la

enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerme; o en los templos, donde los hombres no se relacionan unos con otros...”<sup>31</sup>

¿A qué templos se refiere Spinoza, a aquellos en los que el silencio consentía la regla encubiertamente política del *parnás*?, ¿hay acaso recinto para la fe, sino el corazón que no enferma, ni convalece? Eso sí, el *parnás* dictamina el artículo de muerte, negocia la muerte con su escucha insensata, cuando la “autoridad”, por su sola insignia, logra suplantar ulteriormente a los afectos.

La nimiedad del cuerpo inerme, del templo silente a la larga se hace eco de la poca utilidad de la fe, o peor, de su influencia casi nula. “...nosotros hemos demostrado que esta enseñanza [que enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo] ejerce escaso poder sobre los afectos...”<sup>32</sup>

Spinoza parece modificar su sentencia respecto de la fe: la adjunción aquí no sería lo que sustituye transversalmente –o se sobreimprime a las pasiones-, sino lo que se agrega, en razón de una anomalía (de lo político), lo que auxilia en situaciones-límite, ante el umbral de desfallecimiento –del agotamiento existencial de las fuerzas-, allí donde no queda lugar más que para lo nimio o lo precario, para la aportación, también precaria, de la teología.

Aunque la fe deje de influir sobre los afectos –lo que todavía está por verse-, de todos modos, sigue influyendo sobre las fronteras. Esta influencia parece haberse convertido en su marca indeleble. Pues, según la sentencia modificada, la fe adviene al ocaso de la vida, o en la disrupción social –del templo-, como una *frontera póstuma*, que ora da el pésame, ora aísla –deja morir- a la comunidad.

En este caso, la frontera no pone en juego tanto la potencia –su capacidad y efectividad de vínculo-, como el punto crítico entre la potencia y la duración, entre el lastre de la finitud y el sentido de su encadenamiento, la dificultad de precisar la muerte (social o biológica).

“...no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, a no ser en cuanto expresa la existencia actual del cuerpo, que se explica por la duración y puede definirse por el tiempo, esto es, no atribuimos la duración al alma, sino mientras dura el cuerpo...”<sup>33</sup>

La frontera de la fe sentencia la nimiedad, dado que opera como una vara para los ignorantes, quienes “esperan librarse [de las cargas de la fortaleza de ánimo] después de la muerte y recibir el premio de la servidumbre, es decir, de la moralidad y de la religión...”<sup>34</sup> Tales hombres serían incapaces de percibir cómo lo existente –sea un cuerpo, o una idea de ese cuerpo- mana de una fuerza de perseverar, de una potencia –de obrar y entender- según la cual toda cosa, en última instancia, se deriva necesariamente de Dios, y puede concebir su existencia desde la perspectiva divina, *sub specie aeternitatis*.

---

<sup>31</sup> *TP*, Introd., p. 86

<sup>32</sup> *ibidem*

<sup>33</sup> *E*, V, Prop. XXIII, Demostración, p. 260

<sup>34</sup> *ibid*, Proposición XLI, Escolio, p. 272



De esta manera, la frontera de la fe, por más póstuma o disruptiva que sea, síntomas de una flaqueza en alma y cuerpo en la que germina lo ilusorio, contrata signos tangibles, el artículo de muerte y el templo. Spinoza, inmediatamente después –en el párrafo-, confronta dichos signos con otros y discute, sea de paso, el contexto permitido de lo tangible: “en el tribunal de justicia o en el palacio real”<sup>35</sup> -“*in foro vel in aula*”.

En la sentencia modificada, la fe necesita de una señal, de una guía, el Libro, (que) en lugar de invocar el corazón insigne –íntimo y aun universal-, avala su dispersión metonímica, sin el temor –o con el horror- de nutrir a la antinomia rala, “entre el templo y el artículo de muerte”. El objeto de fe se dispersa, transponiéndose, en un caso, a la casa de Dios, en otro, al cuerpo inerte.

Entonces, la fe, por más que trace una frontera póstuma, pretende aferrarla a la visualización efectista de ciertos signos (autónomos), como si, con tal actitud, compitiera –aunque en lo nimio- con el gesto exclusivamente exteriorizador de la política.

La fe vive a duras penas con los signos: su exteriorización fronteriza es tan ilegítima –no-política-, como antinómica, su resultado embebe de la precariedad. ¿Si regresáramos la fe al *anima*?, pero ¿cómo haríamos, sin escamotear la sentencia última de Spinoza: “nosotros hemos demostrado que esta enseñanza [de la fe] ejerce escaso poder sobre los afectos”?

Al menos, la exteriorización de la fe –ilegítima, antinómica- salvaguarda de la escasez, o de la extirpación definitiva: da, por el momento, una sensación de triunfo, un aire de utilidad aunque en el costal de lo nimio.

Ahora percibimos el conflicto con total contundencia: dada la escasez de influencia, dado el fracaso vincular del corazón, la fe no encuentra más opción que lanzarse a la búsqueda de nuevos signos, lo que ulteriormente provoca entrecruces no queridos, hasta incoherentes con lo político.

¿Habría, entonces, que cesantear a la fe, dado su poder escaso, dado el alto rango de trasgresión que se vuelca para tamañas nimiedades?

En algunas páginas de la *Ética*, Spinoza parece sentar la inadecuación de la fe, más que nada por omisión, suscribiendo (implícitamente) dicha ausencia a la convicción, alguna vez expuesta en el *TP*, de que lo débil de influencia, lo casi nulo –lo *omisible*- consiste en una opinión antes que una realidad y para ello no necesita señalamiento.

La “realidad” proviene únicamente de la encrucijada de las pasiones, de la que lo político entresaca el perfil de su autonomía: ésta provee de un ordenamiento afectivo –un incremento de potencia- en virtud de un principio inherente y jamás anexado, un principio que denominaríamos de semejanza.

---

<sup>35</sup> *TP*, Introducción, p. 86

“Porque imaginamos que una cosa semejante a nosotros y por la cual no hemos experimentado ningún afecto, es afectada de algún afecto, somos afectados de un afecto semejante.”<sup>36</sup>

La garantía del principio presupone, primero que nada, el emplazamiento natural de la semejanza, informado por la referencia física de los cuerpos<sup>37</sup>. La política surgiría, más bien, por su correlato afectivo –imaginativo-, por el deseo de semejanza, el deseo de emular lo semejante, *al semejante*, al prójimo. “Esta imitación de los afectos [...] referida al deseo, [se llama] emulación, que, por ende, no es nada más que el deseo de alguna cosa engendrado en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.”<sup>38</sup>

El deseo del otro –genitivo subjetivo- irrumpe como *mi* deseo hacia el otro-genitivo objetivo-: la comunidad no se inaugura, ni se interesa en prescribir el deseo propio, sino la transposición imaginaria que pone al deseo (del) otro como índice de integración recíproca. El otro despierta (en mí) la necesidad o la prioridad del vínculo, gracias a su condición de semejante, gracias al punto – aun si fuera mínimo- de concordancia, gracias a lo común. El deseo, en última instancia, nace de lo común: si la imitación se sustenta por una inducción de semejanzas, luego el vínculo semejante sulfata la emulación por una razón comunicante, por una potencia indisociablemente singular y colectiva.

“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 como 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...”<sup>39</sup> Si bien la política no podría gestarse en la razón, la composición –como de una sola alma, o de un solo cuerpo-, composición plenamente comunitaria, no se engendraría sin su respaldo, “de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón [...] no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos.”<sup>40</sup>

Bajo el gobierno de la razón, la imitación transforma el circuito del deseo, pues el deseo hacia el otro -amar lo que imaginamos aman los otros, compartir sus alegrías- inviste, simultáneamente, un esfuerzo propio, la determinación de la afección del otro por mi causa, por mi obra. “Si alguien ha

---

<sup>36</sup> *E*, III, Proposición XXVII, p. 124

<sup>37</sup> *ibid*, *Demostración*: “Si, pues la naturaleza de un cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo externo que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo...”

<sup>38</sup> *ibid*, Escolio, p. 125

<sup>39</sup> *E*, IV, Proposición XVIII, Escolio, p. 189

<sup>40</sup> *ibidem*

obrado algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría acompañada con la idea de sí como causa; o sea: se considerará a sí mismo con alegría.”<sup>41</sup>

La imitación descubre la implicación del esfuerzo de obrar (propio) en el deseo (del) otro, en la afección emulante, o más correctamente, en la semejanza afectiva: sólo si el esfuerzo -el *conatus*- se percibe como causa y ya no se imagina como puro afecto, el proceso mimético permite regularse racionalmente. A partir de entonces, la emulación no se guía más por el deseo otro, quizás todavía ignorante, sino por la potencia común que irradia de (mi) razón –en realidad, un bien compartido-, esforzándose “en que los demás hombres [también] lo amen [al bien].”<sup>42</sup>

El afecto de emulación no se suprime, ni se conforma, sino que opera como un noctámbulo de la razón, un coadyuvante en cuanto la comunidad no cesa aún de (re)instituirse. Los sabios, que estiman auxiliar –convertir, salvar- a los menos dotados (las mayorías) no tendrán más remedio que acudir a su servicio afectivo, participando también de la transición que afecta a lo político, así como sorteando, no siempre con éxito, los peligros, las retractaciones. “Si [...] imaginamos que [alguien] aborrece lo que amamos, o inversamente, entonces padeceremos fluctuación del ánimo [amaremos y aborreceremos eso mismo]”<sup>43</sup>, “esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios se llama [precisamente] fluctuación del ánimo.”<sup>44</sup>

“Y de esto han nacido las supersticiones, por las cuales los hombres son dominados en todas partes.”<sup>45</sup>

La superstición acecha nuevamente a lo político, por otra vía, la autonomía resulta cuestionada, arrinconada. Pues, en la medida en que la alegría no alcanza a desprender la tristeza, se precipita una codependencia inestable, impredecible, impelida –aprovechada- por causas exteriores, ávidas en provocar efectos contrarios, o paralizantes.

Otra vez, otra vuelta más, y la superstición desorbita, la garra humana desenvaina un *as* –la fortuna del naipe- contra el principio de semejanza o imitación, un rodeo o una caída que la pasión adscribe cuando la creencia anonada o la maniobra exulta un apego falso. Otra vez, el suspenso, un otro que conmociona –un prodigio, ora funesto, ora venturoso-, otra vez, la suspensión, unos “otros” que manipulan.

---

<sup>41</sup> *E*, III, Proposición XXX, p. 127

<sup>42</sup> *E*, IV, Proposición XXXVII, Demostración, p. 202. Cito la demostración completa: “El bien que el hombre apetece para sí y ama [en la medida en que sigue la virtud, es decir, la guía de la razón] lo amará con más constancia si ve que otros lo aman; y, por tanto, se esforzará en que los demás lo amen; y puesto que este bien es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará para que todos gocen de él, y, tanto más, cuanto más disfrute él de ese bien.”

<sup>43</sup> *E*, III, Proposición XXXI, p. 128-129

<sup>44</sup> *ibid*, Proposición XVII, Escolio, p. 118

<sup>45</sup> *ibid*, Proposición L, Escolio, p. 142. Ver lo que sigue: “Por lo demás, creo que no vale la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo...”

¿Cómo podría la imitación afectiva prevenir una conspiración en su mismo medio, expulsar las tendencias fluctuantes y represivas?, ¿cómo impedir de plano la discordancia?

La imitación afectiva nos habla más de una mecanización del deseo, de un proceso psicológico bajo parámetros físicos, reacciones en cadena ante el incremento sostenido, activación del esfuerzo al radio móvil del “círculo amistoso”. Una naturaleza y una huella.

O mejor dicho, una segunda naturaleza (que hay que componer) y un *vestigium* singular (que hay que ligar nuevamente). El hay que, todavía por hacer, expone un deslizamiento, un atravesamiento fortuito, incalculable –la fortuna, la contingencia, los afectos transigentes-, en términos radicales, el punto muerto –inmóvil, delirante- de la mecanización.

Spinoza bordea aquí (¿otra frontera?) la incomodidad de la aporía: el hay que liga y compone lo que se infiere o se sigue de la necesidad de su decreto -de su potencia-, aunque sin (poder) contar necesariamente con tamaña garantía. De ahí que lo político emprenda legítimamente –por su solo decreto- su autonomía, la relación, sin tutela, entre esfuerzo e incremento (una física afectiva), cuando a la vez deba luchar encarnecidamente por ella. *¿Acaso no lucha en otro territorio, en un alud de creencias (religiosas)?*

La imitación afectiva que provee (a las pasiones) de autonomía política, también deberá ganarla, doblegar, al fin, el aluvión supersticioso. ¿Qué queremos decir con esto?

Indudablemente, la imitación afectiva explica la autonomía política –la autonomía resulta más un proceso que una condición inherente, aunque el *vestigium* colinde con cada modo-, pero esta no tendría cómo asegurar una empresa sin desperfecto, o peor, sin siniestro. De ahí que cuente, no tanto con un repuesto –o con un doble-, como con una *profilaxis* que salvaguarda, sin ocupar lugar, ni trabar paso; una anticipación al reto y un arma de prevención exitosa, aunque nunca sustitutiva. Se trata de una protección, de una *prótesis del alma*: de una (de otra) imitación, esta vez, cual mecanismo de defensa.

Spinoza recupera aquí el síntoma de la represión platónica, el conflicto ante el desorden sensible que, sin poder deponerse completamente, al menos no afecta, ni sabotea el reino (*topos*) de la Idea, puesto que la imitación augura la posibilidad de lo sensible de parecerse (asemejarse, nuevamente la semejanza) a la Idea inteligible, en última instancia, su modelo. “...estas Formas [o Ideas], a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.”<sup>46</sup>

La imitación no se deriva ya de una semejanza afectiva –física y potente-, sino de una semejanza lógica o lingüística, la introducción de la referencia. Simultáneamente, lo imitado –el referente

---

<sup>46</sup> Platón, *Parménides*, 132d [*Diálogos*, Gredos Editorial]

último, la Idea- se mantiene fuera del procedimiento<sup>47</sup>, gracias a la defensa mimética -¿por qué no matemática?- que opera en las cosas mismas, en beneficio de una ascesis –una trascendencia- que la lleve a tratar con puras Formas. Pero Spinoza, incapaz de copiar dualismos filosóficos, sea Descartes o Platón, toma el síntoma defensivo no en su enclave, sino en su contagio, en la peripecia que sabe transmitir la semejanza; por eso, no se interesa por la imitación al interior de la filosofía - platónica, referencia de la referencia-, más bien le llama la atención el acercamiento mimético con el dogma, una suerte de “platonismo de la fe” [católica, *entiéndase* universal]. De Platón, o de su parecido con el platonismo, la fe guarda el espíritu de combatir el desorden (a los viejos dioses, a los intrusos), a partir de la referencia a un modelo impostergable; pero asimismo, al imitar a Platón, subyuga su finalismo causal –su teleología- a necesidades imaginarias, que, en lugar de poner en riesgo el trabajo intrínseco de la imitación, destacan su función de argamasa, su imbricación sensible o afectiva.

“Ya es tiempo, pues, de que pasemos [...] a demostrar que Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida.”<sup>48</sup>

La fe depende de las obras, mas las obras dependen de un “modelo”: éste era el término que faltaba, Dios como modelo de vida, cuyos *atributos*, justicia y caridad, todavía en el nivel imaginario, contribuyen a conocer a Dios por medio de las obras, comunican la “certeza moral” que se difunde de uno a los otros, y viceversa.

---

<sup>47</sup> Con la Idea separada, Platón nos vuelve a colocar ante el problema del “otro y los otros”, recién considerado en torno de las creencias supersticiosas. Para el caso, comenta Eggers Lan, *Introducción a la lectura del Fedón*, p. 69: “...lo divino sigue siendo “lo otro” (en el *Fedón*, 74a, lo dice explícitamente: “lo Igual-en-sí” es “algo otro –*héterón ti-*, fuera de todas las cosas [iguales]”.”

<sup>48</sup> *TTP*, Libro XIII, p. 305-306. Deleuze, en *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 45, dice al respecto: “Estas propiedades [son] determinaciones extrínsecas que señalan solamente la manera de la que las criaturas imaginan a Dios. [...] Dios se revela a ellos [a Adán, Abraham, etc] bajo denominaciones extrínsecas que les sirven de advertencias, de mandamientos, de reglas o de modelo de vida. Más que nunca, es necesario decir que estas terceras propiedades nada tienen de expresivo. No son expresiones divinas, sino nociones impresas en la imaginación para hacernos obedecer, hacernos servir a Dios del que desconocemos la naturaleza.” Deleuze toma estas propiedades impresas a partir de su pertinencia causal –del valor de la sustancia, de “Dios” o de una *natura* -, cuando se sujetan, más bien, al efecto imaginario de los hombres. Sólo desde los hombres –desde su huella, su impresión natural-afectiva-, tales *atributos* –justicia y caridad- vinculan a “Dios”, tanto como *Él* se vincula y nos vincula a nosotros (transitividad de las propiedades). Es decir, dichos atributos, aunque sea imaginariamente, expresan la potencia vinculante, el vínculo de Dios por el que los hombres son englobados, o aglutinados entre sí. Esto modifica la presuposición metafísica de la expresión, puesto que el hombre, dada su condición afectiva –de algún modo contingente-, está en el límite de lo extrínseco, en el borde, y entonces debe ser capaz de expresar eso extrínseco –debe pasar por él- para poder determinar su “esencia” y su expresividad natural.

El modelo, en primer lugar, abastece la imaginación de alegría, de un amor hacia el otro. ¿Cómo comenzaba el lema de la imitación afectiva? Si imaginamos que los hombres aman algo, si éstos aman precisamente a quien dona el don, a quien se dona, también nosotros lo amaremos y es más, imitaremos a éstos, por regla de tal objeto.

Vayamos al segundo lema: nos esforzamos en obrar aquello que imaginamos que afecta a los otros de alegría, lo que ahora quiere decir que nos esforzamos en donar, en obrar con caridad y justicia, por y para el otro, buscando que éste emule, a través nuestro, la instancia ejemplar del don.

La imitación constituye, entonces, la médula de la afección de la fe. Podríamos bien objetarle su escasez de influencia, más que escasez, su insuficiencia, su restricción –imaginaria-. Pero, ¿dónde disponer de un *salvo-conducto* más emérito, un cruzado contra la servidumbre, así como un imitador de la vida potente?

Además, si el principio de autonomía política –la imitación o la semejanza- consiste, a la par, en el aglutinante de la fe, ¿qué de la última, por escasa que fuera, serviría de atajo para impedir o evitar las desavenencias afectivas?

Como la obediencia, como las obras, la imitación, por un momento, se colorea de la transparencia de la fe: ésta es la única vez que la teología deja *transparentarse*, allí donde la vigilia de la política jamás se derrumba, aunque bien se cansa.

### El reciclaje de la teología: Fe y política

Por lo visto, el paso por sí solo no parece suficiente, estaríamos ante una abstracción o el vacío si no aceptáramos que la experiencia histórica, casi sin excepción, ha tenido que recurrir a más de un entremés teológico.

“...cuando dirigí mi atención a la política, [...] me propuse [...] demostrar [...] sólo aquellas cosas que están perfectamente acorde con la práctica [con la *experiencia*].”<sup>1</sup>

Hay necesidad de un refuerzo de paso, hay un (primer) paso por debajo, como *vestigium* en que incide la vida, y (otro) por encima, que explicita la separación o la puesta fronteriza que provee de una transacción entre lo teológico y lo político.

¿Qué sería este segundo paso, *por encima*? Primero que nada, un retén (político) que incauta la politización teológica, llevando así a una separación excluyente y definitoria entre ambas, a la demarcación disciplinar.<sup>2</sup> Si la política se liga indefectiblemente al *lugar* –a la legalidad- de paso, resulta contradictorio que la teología pueda violar el hiato y se pase del lado de la política, sin que lo note la (o el) ordenanza, o bien se pase (la frontera) como si no hubiera más que un simple ajuste de cuentas “entre creyentes”, amén la multiplicación fronteriza que, adrede, pierde de vista o desvía lo político.

El segundo paso evidencia la ilegitimidad de una “política de sectas”, o la contravención en la que incurre cualquier secta al disfrazarse y pretextar la religión. “...son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo [el derecho de las supremas potestades] y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud.”<sup>3</sup>

Además, el segundo paso ensaya una relación sin oposición, una textura complementaria entre teología y política. Mientras que la ejecución del paso compete únicamente a la política, igualmente se añade una andadura *transversal*, una sobreimpresión (teológica) que, porque aumenta la potencia, *intercede* a favor de la consecución política (del paso).

Al momento de la sobreimpresión, la frontera resulta difícil de divisar. Sólo la meta pone ante los ojos un horizonte, en el desdoblamiento acostumbrado de lo perceptual, la dicotomía exterior/interior. “..todo el mundo puede, donde quiera que se halle, rendir culto a Dios con verdadera religiosidad y velar por su propio bien, que es lo que incumbe a un hombre privado. En cambio, la

---

<sup>1</sup> *TP*, Introducción, p. 85

<sup>2</sup> La autonomización *disciplinar* de una respecto de otra (en el *TTP*) permite que Spinoza, *a posteriori*, pueda lanzarse a redactar un tratado exclusivamente político.

<sup>3</sup> *TTP*, Prefacio, p. 65

tarea de propagar la religión debe ser confiada a Dios o a las supremas potestades, que son las únicas a las que incumbe el cuidado de los asuntos públicos.”<sup>4</sup>

En principio, la frontera imparte un movimiento de *exteriorización*, movimiento político –desde la partida a la meta-, cuyo tránsito sobreimprime empero una estación teológica, debido a la cual todo hombre es afectado en su fuero íntimo. Hay un límite (por el) que hay que pasar, indócil a la vista, un límite que sólo se avista al momento de abandonarlo, de clausurarlo.

Interior/ exterior, más bien, deberían precisarse, perder su antagonismo, pues la exteriorización – como único movimiento- *a la vez*, contiene vínculos estacionarios, por cuyo límite se explicita la mentada frontera, allí donde hay sólo devenir político, o la teología simplemente se recluye.

Con todo, la frontera resulta difícil de asirse: en realidad, no es totalmente asible, ni siquiera es fija, ni se determinaría por ningún “convenio”. Una de las razones de su intangibilidad, probablemente, se la debe al carácter moviente (al proceso inacabado de mover), a una tendencia renovadamente centrífuga. Por tal motivo, es necesario siempre volver a transitar, pasar de nuevo por aquel límite (teológico), provocando un re-acomodamiento dinámico, un desplazamiento fronterizo imposible de prever: *una “comunidad” que no cesa de instituirse.*

De todos modos, la dualidad exterior/ interior, como aproximación a la frontera, alcanza a repartir un esquema poco agraciado, dúctil a varios malentendidos: ¿Habría la política confinado la teología a una publicidad que ya nada guarda de teológico [pues, depende ahora del estatuto de lo público], a la par que una privacidad, que delega lo teológico al albedrío o a la opinión íntima (quizás, inútil) del creyente?,

¿significa lo “interior” hacer a un lado, enterrar, donde no alborote, a la teología?

En términos epistémicos, ¿aisla Spinoza a la teología de su puesta teórica, teniendo en cuenta que la obra posterior al *TTP* -la *Ética* y el *Tratado político*- parece concentrar su atención en la relación irreductible entre política y pasiones?

Decididamente, el *conatus* se configura en la pasión, la colectividad depende, entonces, de una economía (aumento/ disminución) de las pasiones. Hasta habría, para Spinoza, una física de la conservación, capaz de explicar, a través del movimiento y el reposo, las comuniones corpóreas, el paso –el incremento- de la pasión hacia el acto común.

Aun así, un interrogante sigue acechándonos: si se parte [políticamente] de los afectos, más bien, de una indeterminación afectiva que puede transitar a una perfección mayor o menor<sup>5</sup>, ¿cómo podrían

---

<sup>4</sup> *TP*, III, p. 115

<sup>5</sup> *E*, III, Prop. XI, Escolio, p. 113: “Hemos visto, pues, que el alma puede padecer grandes mutaciones y pasar ya a una mayor, ya, por el contrario, a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza.”;



las pasiones por sí mismas garantizar el tránsito colectivo, es decir, relevar y discriminar las alegrías, sin que las tristezas cuelen sus infortunios?, ¿cómo vencer o torcer, sin retorno, la balanza de la fortuna, lo imprevisible de las transiciones?

Es cierto, hay una física –una mecánica- de la potencia de obrar, una apuesta por destacar la fuerza de conservación desde una realidad corpórea de por sí componible o compuesta.<sup>6</sup> Pero la mecánica encadena, primero, los cuerpos en función del poder de la acción de unos sobre otros: mide la relación en virtud de una causa externa<sup>7</sup>, determina nuestro cuerpo por las afecciones venidas de fuera. En términos anímicos, esta incursión subraya el lado insoslayable –“original” y crítico a la vez- de las pasiones, estacionadas en la indefinición de su impulso, en una transición por demás impredecible. Así y todo, ese estacionamiento informe no tiene cómo mantenerse: pronto se libra un litigio, una necesidad de determinación (por obra del *conatus*) que no podría escapar a la composición ni dejar de extender su movimiento o comunicarlo a otros.

La física no agotaría tamaña disquisición, pues su derivación necesaria, su sistema de previsión y adecuación cerrado y autosuficiente se lleva mal con los ajetreos de la experiencia y la práctica de los hombres. A lo sumo, ésta indica una necesidad natural de los cuerpos, inferida a partir de la esencia de conservarse –del *conatus*-, que, sin embargo, al tener que anclarse primitivamente en las pasiones, debe aceptar el capricho de las fuerzas en conflicto, el hiato inzanjable entre lo finito –los modos- y la infinitud –la sustancia-. “En efecto, si el hombre naciera con la perfección a la cual pasa, la poseería sin el afecto de la alegría, lo cual se ve con más claridad aún en el afecto de la tristeza, que es contrario a aquél. Pues nadie puede negar que la tristeza consiste en la transición a una menor perfección, pero no en la menor perfección misma, ya que el hombre no puede entristecerse en cuanto es partícipe de alguna perfección.”<sup>8</sup>

La política, aunque construya una potencia colectiva que se sigue necesariamente de la esencia del hombre, aunque realice el *conatus* tal como se expresa por la razón de la “naturaleza *naturata*”, debe sortear primero, si puede, la ambivalencia del afecto, el paso o su impedimento. Además la hazaña se complica, dado que “todos nacen ignorantes de todas las cosas, y antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso que reciban una buena educación.”<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> *E*, II, Postulados, p. 67: “I. El cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto.

<sup>7</sup> *E*, IV, Axioma, p. 176: “En el orden natural de las cosas no se da cosa singular alguna sin que se dé otra más potente y más fuerte. Pero dada una cosa cualquiera, se da otra más potente por la cual aquélla puede ser destruida.”

<sup>8</sup> *E*, III, Definiciones de los afectos, III, Explicación, p. 155-156

<sup>9</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 336

Si la ignorancia es la regla –“*transcurre* [en ella] *gran parte de su vida*”- y la razón es rara, aun cuando indique la “verdadera norma de vida”, el incremento pasional (las alegrías), capaz de activarse en la forma de una acción de conjunto<sup>10</sup>, el tránsito (pasional) de una a otra –que induce un salto cualitativo-, requiere, antes que nada, formar el hábito, moderar las tristezas que profundizan la ignorancia, liberar el deseo de esta clase de obstáculos. Con hombres ignorantes y una prepotencia afectiva, la senda política, vertida por estas premisas, parece vallarse.

Esencialmente, la política no presentaría escollo alguno, pues se liga –o adjunta- al despliegue de la ley de la naturaleza: acata, a rajatabla, su veredicto de conservación y hasta lo extiende o multiplica. Pero *imaginariamente*, las pasiones, debido a la ignorancia que reina en ellas, resultan víctimas de grandes embrujos –la industria de la superstición y el “gobierno de la servidumbre”, por ejemplo-, de ahí que los hombres, para sostener el incremento de la potencia, necesiten de un elemento vincular que no sólo (les) garantice el paso –y el cúmulo de alegrías-, sino que cuente con *poder* suficiente y hasta mayor para volver inocuos tales aparatos.

Es decir, del mismo modo que el tránsito a una perfección menor (tristeza) resulta indisoluble de una serie de maquinarias (maquinarias de creencias), el tránsito a una perfección mayor (alegría) también inscribe un elemento de contención, un lazo que, aunque supone cierta familiaridad con los esquemas tristes –cierto tamiz imaginario-, a la vez logra transponerlos, logra enderezar la potencia de la imaginación en la senda del *conatus*.

Spinoza esboza la contención a partir de un argumento por el absurdo: “Pues si los hombres impotentes de ánimo se ensoberbecieran todos igualmente, no se avergonzaran de ninguna cosa y nada temieran, ¿por medio de qué vínculos podría tenérselos unidos y sujetos [*constringi*: contenidos]?”<sup>11</sup>

La sujeción –el *tenérselos unidos*- atiende al vínculo (al colectivo) indestructible entre imaginación y teología, pero su lastre pasivo –estar sujetos- responde más a un tránsito que a un estado, a una transición que pueda bien aumentar o disminuir la potencia y que, por ende, refiera la contención (la teología) a un grado de perfección, o mejor a una tendencia de declive o ascenso.

La teología puede cuadrar en la superstición, o proyectar una variante contra dicha impotencia: hay una fluctuación que se decide, en todo caso, por adoptar un vínculo, sea para explotar las tristezas (soberbia, vergüenza, temor) o para confiscarlas y deponerlas.

Sin embargo, el vínculo teológico, en cuanto contención/ constricción pasional, se entronca, a su vez, en la (fundación) política, o mejor, en el desplazamiento fronterizo –en el paso-, sin el cual la

---

<sup>10</sup> También podríamos alegar que la razón indica la adecuación de la pasión (en aumento) a su esencia, o a la causa eficiente por obra de la cual la potencia en cuestión expresa el modo –su esencia singular-, en cuanto derivado de la potencia de la naturaleza.

<sup>11</sup> *E*, IV, Prop. LIV, Escolio, p. 216-217

fluctuación no se saldaría. Pues, lo político rebasa el encubrimiento (político) del concilio, cuando el último re-vierte su vínculo impotente, cuando la teología, ya sin ánimo de política, sirve igual a una unión entre los hombres. Aquí se ve bien la peculiaridad del segundo paso, la necesidad de su implante polémico, puesto que, a la par del paso (político) *por encima* que demuestra exceder la politización de concilio, se suscita un *viraje* teológico en su propio medio, todavía no político y aún una síntesis –una conexión- por la que lo político se urde o comunica consigo. Así, entre el *vestigium* –el *conatus*- y la ejecución efectiva del paso, se posa cierto vínculo “inmunitario”, permeable a la comunidad no forma parte de ella: son ligazones íntimas, individuales, aunque tremendamente cohesionantes, afortunadamente masivas.

De esta manera, el paso involucra una transición teológica (a una mayor perfección), una investidura vinculante que tiende a incrementar la potencia, en el límite de lo político, en el albor de una frontera teológico-política. La sustitución es contundente: se quita de la teología su detentación indebida y se la deja girar, hasta que engarce la aguja apuntando a su ejecución política.

Así, el concilio, despolitizado, deja girar el texto –hay ocultos y hay desterrados-, deja girar la lengua –hay traducción, hay ausencia de vocales-, pero, con todo, ofrece un signo, un Libro, su don singular. Tantas vueltas –tanta disparidad en cada vuelta- leen “algo común”, en el tránsito del concilio al grosor de otro vínculo, en el tránsito que deja leer u obedecer a una Enseñanza.

“...el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. Esto nadie lo puede discutir. ¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* no son otra cosa que una doctrina de obediencia...?”<sup>12</sup>

“Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan [...] de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad.”<sup>13</sup>

Entre un texto y otro, entre el *TTP* y el *TP*, Spinoza escurre el patrimonio de la obediencia, ¿social o religioso? Parte del resquemor de la frontera se aprisiona en dicho perímetro indefinido, en un entrevés que reúne –ahoga- el *Testamento* con la sociedad, la doctrina (de Dios) con el estatuto civil.

Habría dos actitudes encontradas: una que inscribe la obediencia a la causa política, precipitando la transformación del término o su enajenación, palabra igualmente “imprecisa”<sup>14</sup>, quizás indebida, y aun inevitable –inevitada-, se alía –allí nace su imprecisión- con su contrario, “cuanto más se guía el hombre por la razón [...], con más tesón [...] cumplirá los preceptos de la suprema potestad, de la

---

<sup>12</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310

<sup>13</sup> *TP*, III, p. 105

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 102: “...sólo con gran imprecisión podemos calificar de obediencia la vida racional...”

que es súbdito”<sup>15</sup>; la otra que explica la transferencia política de la obediencia, por un ahorro teológico, una simplificación significativa (la del dogma) que no podría no verter de la Escritura.

De un lado, la política desplaza a la teología, en cuanto a la propiedad del término. De otro, la teología sume a la política a un entrevés impropio, es decir, a una obediencia que no es política, a una Enseñanza, allí donde todavía no hay sociedad, donde ésta *continúa* gestándose.

¿Acaso la obediencia de la Enseñanza no asegura una contención anímica que nos enlaza sin reunirnos, si bien insuficiente –*todavía no*-, reserva inagotable de alegría?

“¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* [...] tan sólo intentan que los hombres obedezcan de corazón [*anima*]?”<sup>16</sup>

La obediencia de corazón es lo que Spinoza llama *fe*.<sup>17</sup> Hay una enseñanza de la Enseñanza, un pasaje de *Juan* que enseña en qué consiste la fe, un epígrafe de Spinoza –cita que antecede al *Tratado teológico-político*- que, con pocas palabras, enseña, anticipa la inmensidad del libro. “En esto [dice –agrega *Baruch* la voz de *Juan*; Capítulo XIV, p. 313-] conocemos que permanecemos en Dios [él –dice la voz de *Juan* que no osa pronunciar más que un pronombre lejano; *op.cit.*]- y que Dios [él] permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu (*1 Juan*, 4, 13)<sup>18</sup>,

[a saber, la caridad –agrega Spinoza; *op.cit.*-]

La caridad, “toda ley [del corazón, *aclaro*] consiste exclusivamente en el amor al prójimo”<sup>19</sup> *amare proximum...tanquam se ipsum*<sup>20</sup> [*aclaro*] אֱהָבָה לְרֵעִי כְּאֶהְבֶּתְּ לְנַפְשְׁךָ<sup>21</sup>, caridad al prójimo, “piedad [que es] tenida [simultáneamente] por justicia”<sup>22</sup>, pues “la fe sin las obras está muerta”<sup>23</sup>, “quien [inversamente] muestra la mejor fe [...] muestra las mejores obras de justicia y caridad.”<sup>24</sup>

“Permanecemos en *Él* y *Él* permanece en nosotros”, por una gracia, una dación espiritual venida de *Él*; en principio, en que nos dio de su Espíritu un afecto –quizás su Espíritu era puro afecto-, un amor aglutinante –que permanece y por el que permanecemos-, aunque circula de *Él* a nosotros, de nosotros al prójimo. La fe promueve dicho circuito, comunitario e íntimo, pues permanecemos unidos, aglutinados en *mi* corazón: la comunidad del corazón vive de los efectos del amor, de una pasión, en cuanto provocada por otro, proveniente de fuera. Y de todos modos, aun desde la orilla

---

<sup>15</sup> *ibid*, p. 110

<sup>16</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 310-311

<sup>17</sup> *ibid*, p. 312: “...se debe definir [la fe] diciendo que consiste simplemente en pensar a Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente.”

<sup>18</sup> *Epígrafe*, p. 60

<sup>19</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 311

<sup>20</sup> *TTP*, Libro XII, p. 444, versión latín-francés, PUF, 1999

<sup>21</sup> *Levítico* 19, 18

<sup>22</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 360

<sup>23</sup> *ibidem*

<sup>24</sup> *ibid*, p. 317

pasional, la fe transmite un contagio amoroso, al punto de favorecer a la potencia de obrar y acrecentar su medida.

Con la fe, la religión inunda la esfera interior de alegría, recluye una alegría en alza que, a la larga, corre el riesgo de desbordarse. Así, la fe, orillada al afecto (al amor por, para el prójimo), tiende, por su propio movimiento de crecida, a impregnarse de lo que la desborda, a encaramarse en obras ilustres, justicia y caridad. De lo contrario, sin las obras ilustres –sin este deseo postrero de actividad-, simplemente moriría.<sup>25</sup> En definitiva, el amor tiene que producirse en las obras. Pero, ¿llegan las obras a exteriorizar el amor?

La fe enseña acerca del entramado, esencial del hombre, entre pasión y obra, liga indefectiblemente la alegría (el aumento potencial) al momento certero de las obras. Prepara el paso, aunque sin darlo por sí misma: esta ambigüedad le permite a Spinoza hablar de la obediencia como de una “acción anímica interna” [*animi internam actionem*].<sup>26</sup> Referencia cruzada, anticipa la acción en la economía afectiva (pasional), lleva la interioridad a superar el sello de lo otro -de lo externo-, accionando antes de tiempo al ánimo (pasiva).

Digámoslo de otro modo: las obras son internas, pero todavía no son propiamente acciones. El ánimo actúa de “buena fe”, sin dar aun a conocer su *mens*, su acto, su razón.

¿Dónde trazar el límite del *todavía* y del *aun*, dónde hablar propiamente de una obra?

La frontera se encarniza con la obras: la carga teológica o política, siempre parcial y relativa, depende de la figura fronteriza, del límite cóncavo o convexo (de la lente), de una contracción o distensión de los planos. Si la fe tiende a desbordarse, sin poder abandonar el encierro, la política, en cambio, se vuelca continuamente en la ramificación de constelaciones renovantes. Entre la teología y la política, también se vislumbra una *frontera cósmica*, entre la clausura de la fe y la implosión (infinita) de la *natura* (política)<sup>27</sup>.

Entonces, “obediencia” y “obras” [potencia de obrar] curvan la linealidad usual de la frontera: hacia dentro confieren reverencia a un Dios revelado, a *Él* que todavía permanece en nosotros; hacia fuera

---

<sup>25</sup> En la *Ética*, Spinoza plantea este paso del afecto a la acción en los siguientes términos (de grado). *E*, IV, Prop. LIX, p. 221: “Por lo cual, si un hombre afectado de alegría se dejase guiar a tan gran perfección que se concibiese a sí mismo y concibiese sus acciones adecuadamente, sería apto, mejor aun sería más apto, para las mismas acciones a las cuales es determinado ahora por afectos que son pasiones.”

<sup>26</sup> *TTP*, Libro XVII, p. 355: “Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna.”

<sup>27</sup> Esta frontera cósmica pone a Spinoza a medio camino entre la herencia y el proyecto. El proyecto “moderno”, de un cosmos inmenso o infinito –en algunos casos, pura abertura-, no deja de reconocer su deuda con la clausura clásica, enclave de lo finito, pero también perspectiva inalienable –centralidad-, que es confrontada –y movilizada- por algún factor o principio externo (los motores).

impulsan la multiplicación de la potencia colectiva –del *conatus*–, por la cual persevera y concuerda el orden mismo de la naturaleza, de Dios, cuya esencia consiste en su potencia.<sup>28</sup>

Hacia dentro/ hacia fuera ampara una distinción epistémica que, en lugar de oponerse o aplanarse en alguna dirección, engrana una pareja que, en verdad, no se enlaza nunca, puesto que vacila entre la autosuficiencia política que realiza el paso por su medio y la adjunción moral –teológica– que tan sólo vincula –o salvaguarda– ante la previsión del tropiezo.

Moral y política comparten una frontera falta de *tacto*, la ligazón entre las mismas se barra tan pronto como la frontera se visualiza.

La frontera, un *tornasol* inesperado, una textura camaleónica.

A veces, tórnase de color moral, de un matiz que atiende las súplicas, acoge a los caídos –a los ignorantes– y recluye los dones, verbigracia de tonos pasteles, de una suavidad femenina.

Otras veces –si queremos resultados, como un *progreso*–, múdase política, persíganse corrimientos, estiramientos, practíquense desbordes, de zanjas y torres, de túneles y satélites. La frontera política todo lo atraviesa: no tiene representación, no es global ni local, más bien, aduce el menester de una potencia moviente, potencia singular y colectiva, ante la expectativa de una mayor, o mejor concordia.

Así y todo, ambas disciplinas obran por una misma causa, hacia el otro, “piedad que [es] tenida por justicia”: con el otro, en [mi] corazón con Dios, con el prójimo, o en la *mens* entre la *multitudo*. De esta manera, lo común –el con– resulta transversal a la moral y a la política, en el hecho de que cada una no acusa otra cosa que una praxis, justicia y caridad.

En el discurso de la moral,

“...la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia [...], esto es, tales que confirmen el ánimo en el amor al prójimo...”<sup>29</sup>

En el discurso de la política,

“...el ejercicio supremo de la caridad es el que se orienta a defender la paz y a favorecer la concordia, no dudaremos que ha cumplido efectivamente su deber quien presta a cada uno tanta ayuda cuanta le permiten los derechos, es decir, la concordia y la tranquilidad de la sociedad.”<sup>30</sup>

Vale la pena sentar algunas conclusiones acerca de la frontera. A primera vista, la frontera se define por una exteriorización exclusivamente política, de manera que la fe, en los lineamientos de

---

<sup>28</sup> *E*, IV, Apéndice, cap. VII, p. 234: “Y no es posible que el hombre no sea una parte de la Naturaleza y no siga el orden de común de ella; pues si se encuentra entre individuos que concuerdan con su propia naturaleza de hombre, por eso mismo su potencia de obrar será favorecida y sustentada.” Además, *E*, I, Prop. XXXIV, p. 42: “*La potencia de Dios es su esencia misma*”.

<sup>29</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 313-314

<sup>30</sup> *TP*, III, p. 114

conjunto, en las “placas de cuerpo completo”, nada divisa, nada indica por sí misma: tan sólo se adjunta –es tan adicional como indiferente-, relegando su constancia a una gestión que no controla. Pero la exteriorización significa pasar (por) el límite, explicitar la situación de paso, de un sobrepaso (teológico) también, que, en buena hora, no se privaría de visualizar el límite, la cumbre de la fe, en el momento en que es abandonado, *internalizado*. Además, la imposibilidad de prever la continuidad del movimiento (político) obliga a volver recurrentemente sobre el límite a franquear, allí donde el vínculo (de la fe) aumenta los vínculos –la potencia- que, inmediatamente, se sustraen a su injerencia.

Hay, después de todo, gracias a las “obras”, a la “obediencia”, una tercera posibilidad para la frontera, más que un paso o un movimiento, una paleta de teñidos, una fisonomía de pliegues, teológico-político traza aquí un límite compartido, aunque sin contigüidad.

Esta última aproximación pone en vilo el carácter exclusivamente político de la frontera y en su lugar reparte –deja compartir- la carga entre lo político y lo teológico, sin que el uno se ligue con el otro, al menos tangiblemente. La cuestión parece aclararse: o el paso es propiamente político, o la frontera es compartida por ese *con* que no relaciona, aunque bien expresa a su manera, a su color, “en su atributo”, lo común de la orientación práctica.

Mientras que el primer término impide a la teología –a la inseminación sectaria- apropiarse de la frontera, el segundo inhabilita su reunión divisoria en la línea, o bien reúne –o divide- lo que no es contiguo, lo que desafina, lo que nunca se neutralizaría. La disparidad de las sectas no podría uniformarse sobre la recta de las tablas: sólo su divergencia (la ausencia de contacto) propende una convivencia sin expiación.

De los tres enfoques acerca de la frontera, sólo el tercero pone en evidencia el lugar irrevocable de la fe. En el camino, la fe parece endeble, insegura, una figurante que bien podría ponerse o quitarse, según el dictamen incierto o fortuito de la historia, y aun si finalmente se enrolara por alguna circunstancia favorable igual debería abstenerse de detentar el mando. Hay una paradoja (de la fe) entre lo que se agrega, siempre al borde de desecharse, y lo que vincula o promueve los vínculos, en tanto garantiza una coalición sostenida –todavía interna- entre pasión y obra.

Pero la fe podría radicalizarse. Por su tilde de insuficiente, por nombrar un agregado con un matiz de contingencia, podría caer en una reducción, uniformar su tendencia y tomar el hastío –la nimiedad- como estandarte único. “Triunfa [la fe] sin duda en el artículo de muerte, cuando la

enfermedad ha vencido incluso a los afectos y el hombre yace inerme; o en los templos, donde los hombres no se relacionan unos con otros...”<sup>31</sup>

¿A qué templos se refiere Spinoza, a aquellos en los que el silencio consentía la regla encubiertamente política del *parnás*?, ¿hay acaso recinto para la fe, sino el corazón que no enferma, ni convalece? Eso sí, el *parnás* dictamina el artículo de muerte, negocia la muerte con su escucha insensata, cuando la “autoridad”, por su sola insignia, logra suplantar ulteriormente a los afectos.

La nimiedad del cuerpo inerme, del templo silente a la larga se hace eco de la poca utilidad de la fe, o peor, de su influencia casi nula. “...nosotros hemos demostrado que esta enseñanza [que enseña que cada uno ame al prójimo como a sí mismo] ejerce escaso poder sobre los afectos...”<sup>32</sup>

Spinoza parece modificar su sentencia respecto de la fe: la adjunción aquí no sería lo que sustituye transversalmente –o se sobreimprime a las pasiones-, sino lo que se agrega, en razón de una anomalía (de lo político), lo que auxilia en situaciones-límite, ante el umbral de desfallecimiento –del agotamiento existencial de las fuerzas-, allí donde no queda lugar más que para lo nimio o lo precario, para la aportación, también precaria, de la teología.

Aunque la fe deje de influir sobre los afectos –lo que todavía está por verse-, de todos modos, sigue influyendo sobre las fronteras. Esta influencia parece haberse convertido en su marca indeleble. Pues, según la sentencia modificada, la fe adviene al ocaso de la vida, o en la disrupción social –del templo-, como una *frontera póstuma*, que ora da el pésame, ora aísla –deja morir- a la comunidad.

En este caso, la frontera no pone en juego tanto la potencia –su capacidad y efectividad de vínculo-, como el punto crítico entre la potencia y la duración, entre el lastre de la finitud y el sentido de su encadenamiento, la dificultad de precisar la muerte (social o biológica).

“...no atribuimos al alma humana ninguna duración que pueda definirse por el tiempo, a no ser en cuanto expresa la existencia actual del cuerpo, que se explica por la duración y puede definirse por el tiempo, esto es, no atribuimos la duración al alma, sino mientras dura el cuerpo...”<sup>33</sup>

La frontera de la fe sentencia la nimiedad, dado que opera como una vara para los ignorantes, quienes “esperan librarse [de las cargas de la fortaleza de ánimo] después de la muerte y recibir el premio de la servidumbre, es decir, de la moralidad y de la religión...”<sup>34</sup> Tales hombres serían incapaces de percibir cómo lo existente –sea un cuerpo, o una idea de ese cuerpo- mana de una fuerza de perseverar, de una potencia –de obrar y entender- según la cual toda cosa, en última instancia, se deriva necesariamente de Dios, y puede concebir su existencia desde la perspectiva divina, *sub specie aeternitatis*.

---

<sup>31</sup> *TP*, Introd., p. 86

<sup>32</sup> *ibidem*

<sup>33</sup> *E*, V, Prop. XXIII, Demostración, p. 260

<sup>34</sup> *ibid*, Proposición XLI, Escolio, p. 272



De esta manera, la frontera de la fe, por más póstuma o disruptiva que sea, síntomas de una flaqueza en alma y cuerpo en la que germina lo ilusorio, contrata signos tangibles, el artículo de muerte y el templo. Spinoza, inmediatamente después –en el párrafo-, confronta dichos signos con otros y discute, sea de paso, el contexto permitido de lo tangible: “en el tribunal de justicia o en el palacio real”<sup>35</sup> -“*in foro vel in aula*”.

En la sentencia modificada, la fe necesita de una señal, de una guía, el Libro, (que) en lugar de invocar el corazón insigne –íntimo y aun universal-, avala su dispersión metonímica, sin el temor –o con el horror- de nutrir a la antinomia rala, “entre el templo y el artículo de muerte”. El objeto de fe se dispersa, transponiéndose, en un caso, a la casa de Dios, en otro, al cuerpo inerte.

Entonces, la fe, por más que trace una frontera póstuma, pretende aferrarla a la visualización efectista de ciertos signos (autónomos), como si, con tal actitud, compitiera –aunque en lo nimio- con el gesto exclusivamente exteriorizador de la política.

La fe vive a duras penas con los signos: su exteriorización fronteriza es tan ilegítima –no-política-, como antinómica, su resultado embebe de la precariedad. ¿Si regresáramos la fe al *anima*?, pero ¿cómo haríamos, sin escamotear la sentencia última de Spinoza: “nosotros hemos demostrado que esta enseñanza [de la fe] ejerce escaso poder sobre los afectos”?

Al menos, la exteriorización de la fe –ilegítima, antinómica- salvaguarda de la escasez, o de la extirpación definitiva: da, por el momento, una sensación de triunfo, un aire de utilidad aunque en el costal de lo nimio.

Ahora percibimos el conflicto con total contundencia: dada la escasez de influencia, dado el fracaso vincular del corazón, la fe no encuentra más opción que lanzarse a la búsqueda de nuevos signos, lo que ulteriormente provoca entrecruces no queridos, hasta incoherentes con lo político.

¿Habría, entonces, que cesantear a la fe, dado su poder escaso, dado el alto rango de trasgresión que se vuelca para tamañas nimiedades?

En algunas páginas de la *Ética*, Spinoza parece sentar la inadecuación de la fe, más que nada por omisión, suscribiendo (implícitamente) dicha ausencia a la convicción, alguna vez expuesta en el *TP*, de que lo débil de influencia, lo casi nulo –lo *omisible*- consiste en una opinión antes que una realidad y para ello no necesita señalamiento.

La “realidad” proviene únicamente de la encrucijada de las pasiones, de la que lo político entresaca el perfil de su autonomía: ésta provee de un ordenamiento afectivo –un incremento de potencia- en virtud de un principio inherente y jamás anexado, un principio que denominaríamos de semejanza.

---

<sup>35</sup> *TP*, Introducción, p. 86

“Porque imaginamos que una cosa semejante a nosotros y por la cual no hemos experimentado ningún afecto, es afectada de algún afecto, somos afectados de un afecto semejante.”<sup>36</sup>

La garantía del principio presupone, primero que nada, el emplazamiento natural de la semejanza, informado por la referencia física de los cuerpos<sup>37</sup>. La política surgiría, más bien, por su correlato afectivo –imaginativo-, por el deseo de semejanza, el deseo de emular lo semejante, *al semejante*, al prójimo. “Esta imitación de los afectos [...] referida al deseo, [se llama] emulación, que, por ende, no es nada más que el deseo de alguna cosa engendrado en nosotros porque imaginamos que otros, semejantes a nosotros, tienen el mismo deseo.”<sup>38</sup>

El deseo del otro –genitivo subjetivo- irrumpe como *mi* deseo hacia el otro-genitivo objetivo-: la comunidad no se inaugura, ni se interesa en prescribir el deseo propio, sino la transposición imaginaria que pone al deseo (del) otro como índice de integración recíproca. El otro despierta (en mí) la necesidad o la prioridad del vínculo, gracias a su condición de semejante, gracias al punto –aun si fuera mínimo- de concordancia, gracias a lo común. El deseo, en última instancia, nace de lo común: si la imitación se sustenta por una inducción de semejanzas, luego el vínculo semejante sulfata la emulación por una razón comunicante, por una potencia indisociablemente singular y colectiva.

“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 como 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...”<sup>39</sup> Si bien la política no podría gestarse en la razón, la composición –como de una sola alma, o de un solo cuerpo-, composición plenamente comunitaria, no se engendraría sin su respaldo, “de lo cual se sigue que los hombres que son gobernados por la razón [...] no apetecen nada para sí que no deseen para los demás hombres y, por tanto, son justos, leales y honestos.”<sup>40</sup>

Bajo el gobierno de la razón, la imitación transforma el circuito del deseo, pues el deseo hacia el otro -amar lo que imaginamos aman los otros, compartir sus alegrías- inviste, simultáneamente, un esfuerzo propio, la determinación de la afección del otro por mi causa, por mi obra. “Si alguien ha

---

<sup>36</sup> *E*, III, Proposición XXVII, p. 124

<sup>37</sup> *ibid*, *Demostración*: “Si, pues la naturaleza de un cuerpo externo es semejante a la naturaleza de nuestro cuerpo, entonces la idea del cuerpo externo que imaginamos implicará una afección de nuestro cuerpo semejante a la afección del cuerpo externo...”

<sup>38</sup> *ibid*, Escolio, p. 125

<sup>39</sup> *E*, IV, Proposición XVIII, Escolio, p. 189

<sup>40</sup> *ibidem*

obrado algo que imagina afecta a los demás de alegría, será afectado de una alegría acompañada con la idea de sí como causa; o sea: se considerará a sí mismo con alegría.”<sup>41</sup>

La imitación descubre la implicación del esfuerzo de obrar (propio) en el deseo (del) otro, en la afeción emulante, o más correctamente, en la semejanza afectiva: sólo si el esfuerzo -el *conatus*- se percibe como causa y ya no se imagina como puro afecto, el proceso mimético permite regularse racionalmente. A partir de entonces, la emulación no se guía más por el deseo otro, quizás todavía ignorante, sino por la potencia común que irradia de (mi) razón –en realidad, un bien compartido-, esforzándose “en que los demás hombres [también] lo amen [al bien].”<sup>42</sup>

El afecto de emulación no se suprime, ni se conforma, sino que opera como un noctámbulo de la razón, un coadyuvante en cuanto la comunidad no cesa aún de (re)instituirse. Los sabios, que estiman auxiliar –convertir, salvar- a los menos dotados (las mayorías) no tendrán más remedio que acudir a su servicio afectivo, participando también de la transición que afecta a lo político, así como sorteando, no siempre con éxito, los peligros, las retractaciones. “Si [...] imaginamos que [alguien] aborrece lo que amamos, o inversamente, entonces padeceremos fluctuación del ánimo [amaremos y aborreceremos eso mismo]”<sup>43</sup>, “esta disposición del alma que nace de dos afectos contrarios se llama [precisamente] fluctuación del ánimo.”<sup>44</sup>

“Y de esto han nacido las supersticiones, por las cuales los hombres son dominados en todas partes.”<sup>45</sup>

La superstición acecha nuevamente a lo político, por otra vía, la autonomía resulta cuestionada, arrinconada. Pues, en la medida en que la alegría no alcanza a desprender la tristeza, se precipita una codependencia inestable, impredecible, impelida –aprovechada- por causas exteriores, ávidas en provocar efectos contrarios, o paralizantes.

Otra vez, otra vuelta más, y la superstición desorbita, la garra humana desenvaina un *as* –la fortuna del naipe- contra el principio de semejanza o imitación, un rodeo o una caída que la pasión adscribe cuando la creencia anonada o la maniobra exulta un apego falso. Otra vez, el suspenso, un otro que conmociona –un prodigio, ora funesto, ora venturoso-, otra vez, la suspensión, unos “otros” que manipulan.

---

<sup>41</sup> *E*, III, Proposición XXX, p. 127

<sup>42</sup> *E*, IV, Proposición XXXVII, Demostración, p. 202. Cito la demostración completa: “El bien que el hombre apetece para sí y ama [en la medida en que sigue la virtud, es decir, la guía de la razón] lo amará con más constancia si ve que otros lo aman; y, por tanto, se esforzará en que los demás lo amen; y puesto que este bien es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará para que todos gocen de él, y, tanto más, cuanto más disfrute él de ese bien.”

<sup>43</sup> *E*, III, Proposición XXXI, p. 128-129

<sup>44</sup> *ibid*, Proposición XVII, Escolio, p. 118

<sup>45</sup> *ibid*, Proposición L, Escolio, p. 142. Ver lo que sigue: “Por lo demás, creo que no vale la pena mostrar aquí las fluctuaciones del ánimo que nacen de la esperanza y del miedo...”

¿Cómo podría la imitación afectiva prevenir una conspiración en su mismo medio, expulsar las tendencias fluctuantes y represivas?, ¿cómo impedir de plano la discordancia?

La imitación afectiva nos habla más de una mecanización del deseo, de un proceso psicológico bajo parámetros físicos, reacciones en cadena ante el incremento sostenido, activación del esfuerzo al radio móvil del “círculo amistoso”. Una naturaleza y una huella.

O mejor dicho, una segunda naturaleza (que hay que componer) y un *vestigium* singular (que hay que ligar nuevamente). El hay que, todavía por hacer, expone un deslizamiento, un atravesamiento fortuito, incalculable –la fortuna, la contingencia, los afectos transigentes-, en términos radicales, el punto muerto –inmóvil, delirante- de la mecanización.

Spinoza bordea aquí (¿otra frontera?) la incomodidad de la aporía: el hay que liga y compone lo que se infiere o se sigue de la necesidad de su decreto -de su potencia-, aunque sin (poder) contar necesariamente con tamaña garantía. De ahí que lo político emprenda legítimamente –por su solo decreto- su autonomía, la relación, sin tutela, entre esfuerzo e incremento (una física afectiva), cuando a la vez deba luchar encarnecidamente por ella. *¿Acaso no lucha en otro territorio, en un alud de creencias (religiosas)?*

La imitación afectiva que provee (a las pasiones) de autonomía política, también deberá ganarla, doblegar, al fin, el aluvión supersticioso. ¿Qué queremos decir con esto?

Indudablemente, la imitación afectiva explica la autonomía política –la autonomía resulta más un proceso que una condición inherente, aunque el *vestigium* colinde con cada modo-, pero esta no tendría cómo asegurar una empresa sin desperfecto, o peor, sin siniestro. De ahí que cuente, no tanto con un repuesto –o con un doble-, como con una *profilaxis* que salvaguarda, sin ocupar lugar, ni trabar paso; una anticipación al reto y un arma de prevención exitosa, aunque nunca sustitutiva. Se trata de una protección, de una *prótesis del alma*: de una (de otra) imitación, esta vez, cual mecanismo de defensa.

Spinoza recupera aquí el síntoma de la represión platónica, el conflicto ante el desorden sensible que, sin poder deponerse completamente, al menos no afecta, ni sabotea el reino (*topos*) de la Idea, puesto que la imitación augura la posibilidad de lo sensible de parecerse (asemejarse, nuevamente la semejanza) a la Idea inteligible, en última instancia, su modelo. “...estas Formas [o Ideas], a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las Formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las Formas.”<sup>46</sup>

La imitación no se deriva ya de una semejanza afectiva –física y potente-, sino de una semejanza lógica o lingüística, la introducción de la referencia. Simultáneamente, lo imitado –el referente

---

<sup>46</sup> Platón, *Parménides*, 132d [*Diálogos*, Gredos Editorial]

último, la Idea- se mantiene fuera del procedimiento<sup>47</sup>, gracias a la defensa mimética -¿por qué no matemática?- que opera en las cosas mismas, en beneficio de una ascesis –una trascendencia- que la lleve a tratar con puras Formas. Pero Spinoza, incapaz de copiar dualismos filosóficos, sea Descartes o Platón, toma el síntoma defensivo no en su enclave, sino en su contagio, en la peripecia que sabe transmitir la semejanza; por eso, no se interesa por la imitación al interior de la filosofía - platónica, referencia de la referencia-, más bien le llama la atención el acercamiento mimético con el dogma, una suerte de “platonismo de la fe” [católica, *entiéndase* universal]. De Platón, o de su parecido con el platonismo, la fe guarda el espíritu de combatir el desorden (a los viejos dioses, a los intrusos), a partir de la referencia a un modelo impostergable; pero asimismo, al imitar a Platón, subyuga su finalismo causal –su teleología- a necesidades imaginarias, que, en lugar de poner en riesgo el trabajo intrínseco de la imitación, destacan su función de argamasa, su imbricación sensible o afectiva.

“Ya es tiempo, pues, de que pasemos [...] a demostrar que Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida.”<sup>48</sup>

La fe depende de las obras, mas las obras dependen de un “modelo”: éste era el término que faltaba, Dios como modelo de vida, cuyos *atributos*, justicia y caridad, todavía en el nivel imaginario, contribuyen a conocer a Dios por medio de las obras, comunican la “certeza moral” que se difunde de uno a los otros, y viceversa.

---

<sup>47</sup> Con la Idea separada, Platón nos vuelve a colocar ante el problema del “otro y los otros”, recién considerado en torno de las creencias supersticiosas. Para el caso, comenta Eggers Lan, *Introducción a la lectura del Fedón*, p. 69: “...lo divino sigue siendo “lo otro” (en el *Fedón*, 74a, lo dice explícitamente: “lo Igual-en-sí” es “algo otro –*héterón ti-*, fuera de todas las cosas [iguales]”.”

<sup>48</sup> *TTP*, Libro XIII, p. 305-306. Deleuze, en *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 45, dice al respecto: “Estas propiedades [son] determinaciones extrínsecas que señalan solamente la manera de la que las criaturas imaginan a Dios. [...] Dios se revela a ellos [a Adán, Abraham, etc] bajo denominaciones extrínsecas que les sirven de advertencias, de mandamientos, de reglas o de modelo de vida. Más que nunca, es necesario decir que estas terceras propiedades nada tienen de expresivo. No son expresiones divinas, sino nociones impresas en la imaginación para hacernos obedecer, hacernos servir a Dios del que desconocemos la naturaleza.” Deleuze toma estas propiedades impresas a partir de su pertinencia causal –del valor de la sustancia, de “Dios” o de una *natura* -, cuando se sujetan, más bien, al efecto imaginario de los hombres. Sólo desde los hombres –desde su huella, su impresión natural-afectiva-, tales *atributos* –justicia y caridad- vinculan a “Dios”, tanto como *Él* se vincula y nos vincula a nosotros (transitividad de las propiedades). Es decir, dichos atributos, aunque sea imaginariamente, expresan la potencia vinculante, el vínculo de Dios por el que los hombres son englobados, o aglutinados entre sí. Esto modifica la presuposición metafísica de la expresión, puesto que el hombre, dada su condición afectiva –de algún modo contingente-, está en el límite de lo extrínseco, en el borde, y entonces debe ser capaz de expresar eso extrínseco –debe pasar por él- para poder determinar su “esencia” y su expresividad natural.

El modelo, en primer lugar, abastece la imaginación de alegría, de un amor hacia el otro. ¿Cómo comenzaba el lema de la imitación afectiva? Si imaginamos que los hombres aman algo, si éstos aman precisamente a quien dona el don, a quien se dona, también nosotros lo amaremos y es más, imitaremos a éstos, por regla de tal objeto.

Vayamos al segundo lema: nos esforzamos en obrar aquello que imaginamos que afecta a los otros de alegría, lo que ahora quiere decir que nos esforzamos en donar, en obrar con caridad y justicia, por y para el otro, buscando que éste emule, a través nuestro, la instancia ejemplar del don.

La imitación constituye, entonces, la médula de la afección de la fe. Podríamos bien objetarle su escasez de influencia, más que escasez, su insuficiencia, su restricción –imaginaria-. Pero, ¿dónde disponer de un *salvo-conducto* más emérito, un cruzado contra la servidumbre, así como un imitador de la vida potente?

Además, si el principio de autonomía política –la imitación o la semejanza- consiste, a la par, en el aglutinante de la fe, ¿qué de la última, por escasa que fuera, serviría de atajo para impedir o evitar las desavenencias afectivas?

Como la obediencia, como las obras, la imitación, por un momento, se colorea de la transparencia de la fe: ésta es la única vez que la teología deja *transparentarse*, allí donde la vigilia de la política jamás se derrumba, aunque bien se cansa.

### La anomalía fronteriza de la palabra

Hemos dejado para el final el cuarto y último término fronterizo, después de “obediencia”, “obras” e “imitación”, divisamos la “palabra”, o más bien la palabra libre, el decir lo que uno piensa, el pensar lo que uno quiere. “Aunque se admita [...] que las supremas potestades [el Estado político] tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos.”<sup>1</sup>

A diferencia de los otros términos propinados, la palabra libre, quizás excepcionalmente, muestra una reticencia en lo que respecta a su pertinencia política. Aunque sumida, en calidad de imagen<sup>2</sup>, en la vida afectiva (desde la cual surge lo político), sin embargo se aísla del mecanismo de medición e interacción de las pasiones, y aun sin denostar el impulso del deseo, evita regirse por sus lugares comunes, la obediencia, las obras, la emulación. Entonces, la palabra está registrada como un afecto –es una imagen-, mas a contrapelo de su sintaxis; está transida por el deseo –un deseo que expresa su diferencia-, si bien desproveyéndose de su mecánica.

Sólo la palabra libre tiene la autoridad de reivindicar la divergencia, sólo ella transita sin transición, sin el deber de cotejar una potencia incipientemente cuantitativa.

La palabra desencadena una *anomalía* en el devenir político; “originariamente” afectiva, no expresa grado alguno ni exige *consensuarse* a la postre. O mejor, vale políticamente en mérito de dicha ausencia (de consenso), como aquello que se resiente al derecho de las supremas potestades, aunque éstas le brinden el marco (para la diferencia, desde donde diferir).

Expliquemos esta convivencia extraña entre palabra divergente y derecho político (o civil).

Hay, en principio, una tentativa de exteriorización de la libertad de palabra –pues es una libertad de *decir*, de discurrir, de circular o hacer circular-, cuya actitud (hacia fuera) la coloca en manos de quien gesta y maniobra la exteriorización, de la actividad política, aunque jamás permita prescribirse, ni constreñirse por ella, pues, en tal caso, perdería su diferencia –su libertad de disenso-. La palabra, a la larga, no podrá rehuir a la política, pero la política tampoco podrá evitar que la misma rehuya a su derecho y hasta opine distinto.

Es más, una censura del decir (distinto) pondría en riesgo la continuidad de la comunidad, haría de tal prescripción la pieza última y peligrosa de una maquinación perfecta, *el derecho de potestad a toda cosa*. De ahí que la palabra (libre) constata la *vulnerabilidad* necesaria de toda asociación –aun

---

<sup>1</sup> *TTP*, Libro XX, p. 413

<sup>2</sup> *E*, II, Proposición XLIX, Escolio, p. 97: “Pues la esencia de las palabras y de las imágenes está constituida por los solos movimientos corpóreos, los cuales no implican de ninguna manera el concepto de entendimiento.”

de la mejor concertada-, puesto que recuerda la elasticidad de la circulación, la movilidad, los puntos de fuga y de proyección, de la que también se ve preso lo político, en su calidad (re)instituyente, o (re)incidente. “...nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias.”<sup>3</sup>

“...esta sediciosa opinión” (“ruego se me disculpe de palabra un tanto dura)...”<sup>4</sup>

Spinoza ruega (se lo disculpe) de endurecer la palabra libre: “ruego se me disculpe” de ofender a la palabra, si la invierto en el plan de una intriga, si la entreno con ánimo y saña conspirativos. Si hablo de sediciones, de opinar sediciosamente.

Spinoza pide perdón a la palabra –a “su” palabra- por una palabra suya irresponsable, descuidada, “un tanto dura”: “ruego se me disculpe” de querer mandar –manipular- sobre la lengua, o peor aun, de querer controlar lo que se dice o se comenta, con la intención de provocar un cisma, cauce esperado de “esta sediciosa opinión” y de tantas otras que responden en igual medida.

Contaríamos, entonces, con un cariz positivo y un cariz negativo en el impulso de los hombres por expresar su opinión y ufanarse de lo que piensan.

El lado amable recupera el candor de la divergencia en la palabra, el opinar libre, aunque distinto, y hasta contrario: un intento de prescripción, por su parte, uniformaría lo político (no habría más contingencia), realizaría una concertación algo artificial (confundiría la política con un modelo, una utopía), o bien tomaría el movimiento de exteriorización por un resultado, un acabado.

El lado duro desboca “esta sediciosa opinión”, confunde la expresión libre, la incontinencia de no saber callar, con la palabra libre (responsable). Ni los más versados –ni Spinoza- escaparía a tal atrevimiento: “Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar.”<sup>5</sup>

Spinoza se lamenta de no saber callar a tiempo, de divulgar lo inoportuno. Pues, la palabra libre clama también por un límite, un amparo frente a sus propios desbocamientos: ruega por un marco –*político*- donde pueda circular libremente, con la condición de multar la carga complotante, que más que rehuir, se rehúsa al “derecho del Estado”, confiando en dividir, o dispersar a la comunidad.

¿Por qué rogar por un marco comunitario?, ¿no es el marco la marca invulnerable, aunque no-inmóvil, la estimación de *que algo se ha gestado* (lo civil, precisamente), sin claudicar a su devenir increpante?

A pesar de la vulnerabilidad que (re)trae la palabra libre, la libertad de opinar, debido a su anomalía (político-)afectiva, no contribuye ni se articula a la secuencia de desborde –al estiramiento de la

---

<sup>3</sup> *ibidem*

<sup>4</sup> *TTP*, Libro XIX, p. 405

<sup>5</sup> *TTP*, Libro XX, p. 414



frontera política-; al contrario, tal libertad exige de ésta el *acuerdo* de un límite, *un marco –o un umbral-, un minimum comunicante, un parámetro.*

Es decir, la palabra libre invierte la acepción de lo político: a la exteriorización –de opinar-corresponde un hecho-límite, no-sobre-pasante, una cierta concreción de lo común, una acción conjunta que se adecua (a su potencia, a la razón, a la *mens*), en lugar de una pasión que continúa creciendo y sumando adeptos, todavía algo inconexos.

“Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados como por una sola mente, es cierto que cada uno de ellos [...] no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuando se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o puede ser forzado a ello.”<sup>6</sup>

La palabra libre pone en evidencia lo que ningún otro término fronterizo había delatado: *retrotrae* al momento –al marco- del acuerdo unánime, alguna vez acabado sin acabar(se), dado como enigma para una sola *mens* que no obstante vuelve, dócilmente, a bifurcar su camino, desatiende las señales y ya sin indicación, se pierde y dispersa en el sueño, en la fantasía temblorosa.

La palabra, aunque delate la unción política, se pliega a ella extrínsecamente, se mantiene por fuera del acuerdo. Pero, por curioso que parezca, únicamente en dicha excentricidad se manifiesta (¿se mantiene?) tal marca/ marco. Y al revés, en la función acostumbrada de la mecanización del deseo, la marca/ marco resulta subyugada –descuidada, secundarizada- por el desborde impertinente, por el movimiento incesante de la frontera.

Serían, en total, dos cortes de lo político: uno genético, que acompaña el derrotero del derecho natural o de la potencia; otro genérico, que trasluce la arquitectura del acuerdo, la argamasa del derecho civil. En un caso, movilidad irrefrenable, en el otro, una franquicia medianamente garantizada, al menos un anclaje (el recuerdo del pacto), que podría ser recuperado por el movimiento de la potencia, de engarzarse nuevamente el enlace natural. El *vestigium* consiste en ese sobrante que proviene del anclaje –de una vida construida como vida de lo común, *como* de una sola *mens-*, que se recupera en la ascendencia pasional del *conatus*, en la impresión reverberante de los singulares.

Hasta ahora, nos hemos centrado en el decir de la palabra libre, ¿no habría que añadir el *pensar* [en sentido genérico], como virtud inalienable del *animus*? “Es totalmente imposible [...] que la propia

---

<sup>6</sup> *TP*, II, p. 99. El movimiento cuantitativo –el movimiento que suma- del derecho natural (relación entre el *conatus* y la pasión), incesante y (re)incidente, *comunica* por la civilidad un reordenamiento cualitativo –un acuerdo “racional”-, un derecho “común” que legisla eso común, so pena de volver a actualizarlo. Aunque la institución de la política sea inacabada, interminablemente vuelta a hacer, se produce toda vez desde un anclaje. “Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado.” (*ibidem*)

alma [*animus*] esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar [juzgar] sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo.”<sup>7</sup>

“Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, *aunque quiera*, puede renunciar.”<sup>8</sup>

La paradoja de fondo sería esta: ¿cómo *querer* renunciar al *animus*, al *appetitus*?<sup>9</sup>, ¿cómo vaciar el libre-pensamiento –una capacidad auto-regulativa, nunca indiferente-, cuando el alma consiste, precisamente, en su reserva inexcusable? La palabra, *aunque quiera*, no podría retirarse, las paredes del *animus* la devolverían a su dueño<sup>10</sup>, cercarían la salida –si la hubiera-.

Sin salida, la posibilidad expresiva de la palabra-¿cómo no callar?-se retardaría en su imposibilidad eyectiva -¿cómo no pensar?-, denunciando, al paso, trastornos manipulables, seres interesadamente defectuosos, “dueños sin alma”, irreales, voluntades que, en verdad, consienten en perder o alquilar sus almas.

La palabra libre rescata, sin rodeos, el tenor ineluctable de la intimidad sobre el derecho, tantas veces cuestionada, o directamente omitida. Esto no quiere señalar únicamente a un derecho íntimo –desprovisto de mediación exterior-, sino también al derecho de intimidad, derecho de creencia, *fe*.

Ahora bien, el derecho de intimidad -la *fe*- provoca una segunda anomalía en el esquema fronterizo: sin menoscabar la divergencia –como derecho de pensar lo que uno quiera-, la *fe* induce la puesta de una “palabra común”, Palabra de Dios, Justicia y Caridad. Por ello, la libertad de pensar se ha de articular, *aunque no quiera*, como lo común de una Palabra, como aquello que intenta sobrepasar al afecto –la palabra-imagen-, aunque todavía en el afecto –en la *fe*-, todavía en una disgregación (aunque mínima, aun interior) de lo singular.

¿Exactamente de dónde proviene lo anómalo? Hay una doble extravagancia en lo que respecta a la mecanización esperada de las afecciones.

En primer lugar, la *fe* como Palabra (*mens*) transpone la potencia de imaginar, potencia de aumentar la clarificación y de multiplicar el obrar –de la obra-, al campo de composición de los libros<sup>11</sup>, extrapolación algo indebida, y no obstante, fecunda, pues el libro, como metonimia de las manos, también se hace cómplice de las ambigüedades del imaginar, del error o el acierto.

---

<sup>7</sup> *TTP*, Libro XX, p. 412

<sup>8</sup> *Ibidem* [el subrayado es mío]

<sup>9</sup> *E*, III, Proposición IX, Escolio, p. 112: “Este esfuerzo, cuando se refiere al alma [*mens*] sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez al alma [*mens*] y al cuerpo, se denomina *apetito*...”

<sup>10</sup> *TTP*, Libro XX, p. 414: “...cada uno es, por supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos...”

<sup>11</sup> Véase “El contrabando en el Libro”, p. 17 y ss.

La Palabra, de alguna manera, está sujeta a la mecánica del deseo, sólo que, en este caso, los cuerpos en contacto corresponden a los libros y a las manos, y las almas corresponden a la autoría imaginaria de los escribas –o profetas–.

En segundo lugar, la palabra encuentra en la fe lo común del pensar (del creer) que la política no podría jamás instituir, ni detentar de suyo. Por única vez, nos hemos de topar con un término fronterizo cuya comunidad –más bien incipiente, en germen- le pertenece a la clausura y no al desborde, *una Palabra de lo común fuera de lo común*.

¿Acaso esta libertad de pensar (de creer), en la medida en que se deja comunicar por la fe, no entre-abre (otra) libertad de pensar, palabra común que se gesta –por contrabando- en lo bajo de la palabra libre, y aun sólo puede exteriorizarse –hablarse, escribirse- en el punto de su divergencia, bajo la marca/ marco de la política?, ¿No entrevemos, aquí y allí, esa otra libertad como una invitación a un encuentro filosófico? Disipemos los movimientos en juego.

Primer movimiento: la fe promueve el contexto invitante para lo común, pero la filosofía, so pena de contaminar y asediar a la teología, no se atrevería a ponerlo en acto por sí misma. *Poner en acto*, una especie de lo político, una exclusividad del paso que ya no se atiene al pensar íntimo, sino que puja por su fin expresivo, hablar o escribir, en todo caso, circular.

Segundo movimiento: la política promueve la performance de la libertad de filosofar, aunque sin derecho de prescripción sobre la misma. “El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será, en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad.”<sup>12</sup>

¿Cómo no llegar a decir y enseñar lo común, cómo no adecuar tal divergencia libre a la guía de la idea (de la *mens*), cómo (no) lograrlo sin importar al marco político la entre-abertura de la fe?

“...el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofar como, según hemos demostrado, le concede la fe.”<sup>13</sup> Pero hay una diferencia entre ambos: la fe le concede (a quien filosofa y por contrabando) su comunidad de obras, su Enseñanza, la virtud de la comunión, mientras que el Estado le ofrece públicamente un marco –común- donde diferir, anti-constrictivo, anti-contrayente respecto de las divergencias.

“...como según hemos demostrado le concede [tanta libertad de filosofar] la fe”, si la fe fuera sustraída a la mecanización –si fuera inútil, insuficiente, completamente superable o ya superada, acusada todavía de antiguos fanatismos-, si nos abstuviéramos de su asistencia, la libertad de filosofar –más bien, el orden de demostración, la premisa de la cual mana la concesión- permanecería en riesgo. Las alternativas, entonces, serían siniestras: o la pura divergencia

---

<sup>12</sup> *TTP*, Libro XX, p. 414

<sup>13</sup> *ibid*, p. 418

(propiciada por la marca/ marco de la política), más afín a la opinión sin regla que a la verdad; o la decisión política ulterior, de raigambre hobbesiana, de prescribir y concitar cierta institución del saber (del filosofar) acorde con la autoridad transferida.

Pese a todo, Spinoza sostiene la premisa de la fe: “De ahí que la fe concede a cada uno la máxima libertad de filosofar, para que uno pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñar opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, solo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y a la caridad [a la Enseñanza, a “lo común”] cuanto les permiten su razón y sus facultades.”<sup>14</sup> Unamos las partes del argumento: pensar lo que uno quiere reviste de una invitación de la razón y de sus facultades difícil de declinar, ofrece un convite en el que el querer (o el creer) se deja agasajar por sus invitados, por lo común de las obras. La fe concede la libertad de filosofar –lo común del filosofar-, posibilidad aun no realizable, que sólo el marco político logrará poner en acto, concediendo y a la vez superando la divergencia, desbordando de palabra, mas siendo desbordado por ella. Se trata –parece- de un tránsito en el seno de lo político que va desde la libertad de hablar, escribir o circular ideas a la *adecuación filosófica de la idea* (o la *mens*), desde la expresividad libre (divergente, singular, modal) a la praxis irrenunciable del pensamiento, en cuanto práctica -¿ética?- que no conoce fronteras.

Hagamos una síntesis. Por lo visto, la palabra parece estar sumida en una disyuntiva curiosa. La escisión se afinca en la reiteración de un lema no vinculante, una hipérbole que raya en la sobriedad impecable, algo ingenua: “la palabra es eso que no (se) cede, eso abstemio a la licencia, ese abstenerse que allí se aísla y aquí exige un marco para la diferencia. No hay manera alguna de renunciar a ella.”

El lema ya avecina un efecto inmediato, impetuosamente notorio, el negocio entre la política y la palabra, el derecho público a la palabra.

“Los hombres no pueden hablar de modo prefijado”<sup>15</sup> [o lo que es lo mismo, “no saben callar”], la exteriorización de la palabra cuenta con una abstención política que, empero, no deja de acogerla, así diversa como está, en su mismo marco. En relieve, esta palabra, diga lo que diga, resulta indómita para la política. Es más, la última adviene a la marca, al marco por obligación de conservar y respetar su divergencia, en un compromiso ineludible con la diferencia.

Pero, hay un segundo efecto, “aunque quiera, nadie podría renunciar al derecho de razonar o de juzgar”, hay, entonces, un pensar [finalmente, el alma es una idea], cuyo (re)pliegue inevitable

---

<sup>14</sup> *TTP*, Libro XIV, p. 318

<sup>15</sup> *TTP*, Libro XX, p. 419

comunica la palabra, atestigua la fe en su promesa, anticipándose, o germinando lo común del filosofar, todavía por hacerse. [Sencillamente, la fe es la espera por la filosofía]

Se produce una suerte de paradoja de último momento: la filosofía requiere del marco político, precisamente para poner en acto ese “pensar común”, para acordar convergencias no contempladas, o contempladas por la clausura (por la fe), que, contra todos los indicadores, tomaría el rol de excedente y desbordaría a la política. Esto sí es una *anomalía*.

A raíz de estos resultados disímiles, la política se enfrenta, finalmente, con dos contravenciones filosóficas: la ausencia legislada de intervención y hasta de dimisión en lo que respecta al decir o al circular de la palabra –siendo sus casos más controversiales la libertad de enseñanza y de publicación- y, en un segundo nivel, la presión o injerencia de los sabios, que abogan por acuerdos aun más exigentes.

Lo que se sigue persigue una última delimitación, algo empastada y en dos niveles, entre la política y la filosofía.

## La frontera entre política y filosofía

Frontera (3): acuerdo civil y amistad filosófica.

“En el recinto de las urnas, hermano, me pediste unas palabras. ¿Por qué no exigiste por mis votos?, ¿acaso dudas de embriagarte conmigo?, ¿le temes a Dios, tú, que me ofreciste una alianza?” (Anónimo)

La enseñanza pública de la filosofía [spinoziana] se asomó a la timidez de un epistolario algo torcido: una única carta partió y otra volvió su cumplido, como si el circuito, en la simetría del envío, se hubiera agotado prematuramente, como si hubiera de diluirse antes de destino, por carecer de palabras, por haberlas dicho todas. La interrupción anunciada en cada partida ponía en tela de juicio el involucramiento de los remitentes en una frontera, por entonces sumida al olvido. No era poca cosa la que estaba en juego: consistía en el poder *–potestas–* de un príncipe [germano], aceptándose minar por un saber *extranjero*, el de un holandés judío, el de un filósofo. A su vez, el filósofo, aun contra su teoría, prefería salvaguardar su vida “privada y solitaria [...], por el amor a la tranquilidad [dice él], que creo poder conseguir de algún modo, con tal de que me abstenga de lecciones públicas.”<sup>1</sup> Quizás debían purgarse, antes corregirse los gobiernos de turno<sup>2</sup>, para que *Baruch* se decidiera a hablar desde una cátedra. Quizás. El *Tratado político*, indirectamente, justifica la cautela spinoziana y a la vez, confía en la pronta racionalización de la experiencia política.

Mientras tanto, ¿hasta dónde se permitían gobiernos como los de Prusia promulgar una política no-intervencionista en lo que respecta a la libertad de palabra?

¿Cómo dejar de intimidar la palabra?, ¿cómo dejar de intimidar<sup>3</sup>, de forzar un epistolario, que nunca debería haberse destinado, sino hubiera sido por engaño, por algún error?

“Celebérrimo señor [B.d.S]: En ningún otro lugar encontrará usted un Príncipe más favorable a los ingenios eximios, entre los que se cuenta a usted. Tendrá amplísima libertad de filosofar, y confía [el Serenísimo Elector Palatino] que no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida.”<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Epistolario*, Carta XLVIII, p. 153

<sup>2</sup> *TP*, V, p. 127: “Cual sea la mayor constitución de un Estado cualquiera se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida.”

<sup>3</sup> También me pregunto :¿cómo dejar de hurgar en un epistolario privado, dejar de leerlo, citarlo, comentarlo, autorizarlo, desautorizarlo?, ¿de dónde proviene nuestro derecho, sino desde el empastamiento de la frontera, desde una imposición de “gobierno” que sustrae la libertad al otro, libertad a ser íntimo y de decidir qué, cómo y cuánto divulgar?

<sup>4</sup> *Epistolario*, Carta XLVII, p. 152

“(Respuesta a la precedente) ...ignoro dentro de qué límites debe encerrarse esa libertad de filosofar...”<sup>5</sup>

El fracaso no podía ser más estrepitoso, ¿dentro de qué límites las cartas, de ida y de venida, imaginaban –pues ambos vigías se eran desconocidos<sup>6</sup>- al adversario, digo, al corresponsal?

El epistolario estaba ahuecado, la confianza ignorada, la destinación clandestina.

Había, en cada caso, un segundo mensaje que perturbaba el apelativo de *Celebérrimo*, de *Excelentísimo* de la dedicatoria, o el *enteramente suyo* de la despedida, puesto que abnegándose del propósito epistolar, lo abortaba antes de alcanzar la orilla.

De parte del príncipe, se insinuaba una sospecha de abuso que, de confirmarse, ya no ofrecería una cátedra, sino un encierro, la subasta para el alumnado de un alma hueca y vacía, abarrotada entre los límites ignorantes de la religión cismática, capaz de voltear pensamientos y creencias hacia el abismo fantasmagórico de los agujeros negros, prestos a llenarse de lo que nunca ha existido.

El enviado del príncipe profundizaba, aun más, su voto de desconfianza ante el desconocido: “Agrego únicamente esto: que si usted viene aquí podrá disfrutar de una vida digna de un filósofo, *excepto el caso...*”<sup>7</sup> que usted, *Baruch*, ya responda -en forma de quiasmo- lo que es indigno de un filósofo, “pienso que ignoro.”

De parte de B.d.S, se revelaba una decisión tomada desde siempre, más bien una convicción, impasible de disuadirse por adulación –*Celebérrimo, Ilustrísimo*- o eufemismo alguno –“*amplísima* libertad”. La abstención de aleccionar no merecía responderse, por cuanto cualquier circunstancia servía para sofrenarla, o se veía útil para levantar un halo de sospecha y censurar a la misma. ¿Para qué ratificar lo que está fuera de todo comercio, decir una vez más “nunca he tenido la intención de enseñar públicamente”<sup>8</sup>, sino para interrumpir el intercambio epistolar, para dejar irrumpir, aun en él, la insensatez de la correspondencia, el punto negro que nadie poblaría?

Y sin embargo, “nuestra esperanza y expectativa”<sup>9</sup> [la de los universitarios de Heidelberg, por intermedio del consejero del Elector Palatino], también despertaba en Spinoza el “deseo de vivir en ese principado”, brindándole la “excelente ocasión de enseñar que provee la Facultad”, la “elección de filosofar que concede el Príncipe admirable en

---

<sup>5</sup> *ibid*, Carta XLVIII, p. 153

<sup>6</sup> *ibid*, Carta XLVII, p. 152: “El Serenísimo Elector Palatino, mi clementísimo Señor, me ha ordenado que le escriba a usted, un desconocido hasta ahora, a lo menos para mí...”

<sup>7</sup> *ibidem* [el subrayado es mío]

<sup>8</sup> *ibid*, Carta XLVIII, p. 153

<sup>9</sup> *ibid*, Carta XLVII, p. 152

sabiduría”<sup>10</sup>; y eran estos afectos (inconstantes, por nacer de la idea de una cosa futura<sup>11</sup>) los que ponían al filósofo entre sus propios límites, más allá de la intención o la falta de ella, “*ignoro entre qué límites debe encerrarse esa libertad de filosofar.*”

Spinoza debía confrontar, al menos una vez<sup>12</sup>, en nombre de esa esperanza y de esa expectativa compartidas, su indiferencia por la enseñanza pública: ¿se trataría de una cuestión política –coyuntural, podría decirse-, o respondería más a una índole crucial en la filosofía?

En realidad, la esperanza y la expectativa del príncipe (del Principado) constituían la mejor hipótesis de la esperanza frustrada del holandés: ni la mejor política hubiera convencido a Spinoza de enseñar filosofía, e igual había que declinar la oferta por medio de un caso irreal [*si hubiera*] para enfrentarse personalmente con dicho conflicto. [Finalmente, la interrupción y la irrealidad son primas de un mismo destino, el aborto] “Si alguna vez *hubiese tenido* el deseo de aceptar el cargo de profesor en alguna Facultad, sólo *hubiera podido* elegir el que, por su intermedio me ofrece, el Serenísimo Elector Palatino, especialmente por la libertad de filosofar, que el Clementísimo Príncipe se digna conceder.”<sup>13</sup>

“Entre qué límites” ya no concierne a una frontera política que se digna a conceder libertad a la filosofía, es decir, ya no se debe a la realidad política del paso y del acuerdo, sino a la irrealidad de librar tal enseñanza públicamente, por razón de que la filosofía ignora acerca de sus propios límites.

Spinoza vacila en torno de los alcances expresivos –pedagógicos- de la filosofía, no exactamente por una falta de iniciativa personal (puesto que, a la larga, ésta podría contrarrestarse por medio de la esperanza compartida de un buen gobierno), sino por la incompatibilidad entre enseñanza y filosofía, que ni bien se concentra en una de las actividades, desatiende, hasta borrona el campo de la otra. “Pues, pienso, en primer lugar, que si quisiera dedicarme a la enseñanza de la juventud, dejaría de cultivar la filosofía.”<sup>14</sup>

“Entre qué límites” significa una indecisión del filosofar respecto de sus efectos expresivos: de ahí que se llame a una abstención, que es también una retracción frente a la enseñanza pública, una brecha entre filosofar y enseñar filosofía, entre cultivar la filosofía e instruir a los jóvenes de un

---

<sup>10</sup> Las tres son transliteraciones de la Carta XLVIII

<sup>11</sup> Ver en la *Ética* la definición del afecto de la esperanza, III, Definición de los afectos, XII, p. 158-159

<sup>12</sup> Al menos una vez, pero *desde hace mucho tiempo*. *Epistolario*, Carta XLVIII, p. 153: “desde hace mucho tiempo deseaba vivir bajo el gobierno de un Príncipe al que todos admiran.”

<sup>13</sup> *Ibidem* [el subrayado es mío]

<sup>14</sup> *Ibidem*



principado, por fin, una sustracción de la filosofía respecto de toda institución política [léase, comunitaria], hasta de aquella que se crea para albergarla. La indecisión spinoziana se suscita contra esa radicación interesada, para evitar que la filosofía devenga presa de una ideología, o de la carrera propagandista de un Estado.

Quizás Spinoza se abstenga de aleccionar, a sabiendas de que cualquier pronunciamiento público acerca de la libertad de filosofar, concita un acto de obligación recíproca, un acto de intercambio de favores: donde la política da el marco para la libertad de enseñanza, la filosofía debe regresarle con un hecho publicitable, plenamente absorbible por la función de la institución. En ella, la política le recuerda a la filosofía su deber con la patria, su sumisión al “régimen”, aun y a pesar de la diversidad (primera) y de la libertad de expresarse.

¡Cuánto esfuerzo –político y teórico- se ha insumido en superar el cisma religioso y emancipar, por fin, a las opiniones, para que un nuevo cisma, un cisma *ideológico*, copara tan rápidamente las contiendas futuras, entre la Universidad y su entronque con el gobierno de turno!

Hablábamos recién de un intercambio de favores, ¿intercambio de correspondencias?

Sí, una carta devuelve otra carta, pero nada le responde a cambio, sólo pide por una espera, por una deliberación sustraída al comercio epistolar –“le ruego [...] que me permita deliberar más detenidamente sobre este asunto”<sup>15</sup>-, y se invoca al silencio, a la omisión publicitaria. Con estos inconvenientes, Spinoza solventa la ignorancia acerca del entre qué de los límites, pues, si bien la libertad de enseñar cabe entre la política, desde su marco hasta el interés institucionalizado, la libertad de filosofar todavía continúa deliberando, reflexionando su respuesta o su letargo, debatiéndose (en) el desafuero.

Como vimos, Spinoza se abstiene de enseñar su filosofía públicamente, todavía meditabundo en la espera de una respuesta sin firma. Mientras tanto, el valor expresivo de la palabra debe sacrificar una parte –la enseñanza, por cierto-, ante el riesgo de empastarse enteramente con la política, o con un príncipe magnánimo. El agotamiento público de la filosofía –su total exposición o entrega– resulta indeseable en cualquier clase de gobierno, hasta en el mejor: lo institucional-político y la libertad de palabra deben propiciar un acercamiento menos confuso, menos opaco, más justo.

Insistamos en ello: la expresión oral de la palabra filosófica conserva una hostilidad a la institución, especialmente respecto de aquella que detenta administrarla, autorizarla. La circulación de la palabra no debe estar representada, ni debe representar a nadie, no requiere de un vocero (cuya voz

---

<sup>15</sup> *Ibidem*

comande el alter ego de un Estado), ni de una investidura -¿una carta, tal vez?- a la que deba (co)rresponder a tiempo.

Si recordamos, la palabra precipitaba la manifestación del acuerdo político, gracias a su carácter foráneo, no acordado, en busca de un marco (una institución) que contuviera sus diferencias. Su diversidad consistía en un resguardo contra la masificación, contra los institutos -jurídicos, económicos, culturales- que querían elaborar, controlar, agazapar aquello mismo que se les escurría, y que, en vez, los atravesaba, para continuar, libre, por nuevos cursos.

Ahora bien, dado el antecedente de la abnegación de la enseñanza, ¿cómo se lleva *Baruch*, por su lado, con la expresión de su escritura filosófica?

El *Tratado teológico-político* no pierde oportunidad de decir algo al respecto, *en el principio* y en un tono infestado de exhumación, allí donde la escritura todavía se muestra precaria, donde las advertencias, aun algo vacías, toleran una máxima que valdría para toda la obra, nada menos que la máxima de escribirla. “Me siento obligado a advertir aquí [...] que yo no escribo nada que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto, que algunas de las cosas que digo se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha.”<sup>16</sup>

Sea la enseñanza, sea la escritura, la filosofía, de algún modo, cae presa de la política. Cae presa de un trato, digamos. En el caso de la enseñanza, nos referíamos, precisamente, a un intercambio de favores, quizás algo radical para la filosofía, puesto que exigía de ella un enclave institucionalizado, una utilidad probada de la libertad de palabra, a beneplácito del príncipe de turno y de su promoción educativa.

La escritura, en cambio, provee de una serie de hechos inusitados. Primero que nada, proporciona al hecho político una prerrogativa, el deber incondicionado de examinar y enjuiciar la expresión de las palabras, contando con la potestad suficiente como para inhibir las opiniones sediciosas, es decir, contrarias y conspirativas del pacto<sup>17</sup>, no sea que haya que rogar *se me disculpe de palabra tan dura* [a mí, *Baruch*, que conjuro el error, aunque, a veces, tenga que retorcer las palabras con fines metódicos, y hasta con intención retórica, a cuenta de un vulgo proclive a las ensoñaciones.]

Es más, la escritura coopera gustosamente con tal allanamiento, desde el momento en que, por su calidad expresiva, podría interferir y hasta dañar tanto a la ley patria como a la salvación pública.

---

<sup>16</sup> *TTP*, Prefacio, p. 73

<sup>17</sup> Ver *TTP*, Libro XX, p. 417: “A partir de los fundamentos del Estado hemos visto cómo puede cada uno usar su libertad de juicio, dejando a salvo el derecho de las supremas potestades. A partir de ellos podemos determinar, con la misma facilidad, qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquellas cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho de obrar según su propio criterio.”

En segundo lugar, la escritura de Spinoza provee de una borradura instantánea, del perdón por una palabra que ninguna retractación compensaría, allanando la brusquedad del borrón incompasivo, la tierra (política) que, por orden de su ley, se abre y se traga la blasfemia.

Spinoza, casi como un *deus ex machina*, se nos presenta con el derecho de decretar la toma y daca de su palabra escrita: “La cosa que digo [si es contraria al marco] la doy desde ahora por no dicha.”

En realidad, su palabra escrita –la máxima vacía del *Prefacio*- debe su decreto a los pliegues del (L)libro, del cual *Él* (él), menos que nadie, podría verse exento. El libro de *Baruch* –*Baruch* en el libro- está hojaldrado de areniscas movedizas, una remoción constante en la superficie de la hoja, que expone cierta palabra y succiona otra, un remolino dactilógrafo, una hélice de ventilación de las capas subterráneas, algunas hacia arriba, la mayoría hacia abajo, a ras del abismo.

La palabra de *Baruch*, en el *TTP*, busca asirse a una expresión clarificante de la letra, o bien de la letra bíblica en la claridad de su exposición escrita, tropismo doblado de claridad y distinción, de una letra (bíblica) en otra (spinoziana). Sin transcribir errores y aun sin menoscabar la contradicción, sin aunar en soluciones de fondo, Spinoza, en su *TTP*, conduce<sup>18</sup> el Libro a dirimirse enteramente en la *expresión*. Los libros súbitamente caen en territorio de la política, se exponen a su juicio implacable.

Dicho de otra manera, el libro de *Baruch*, desde que circula libremente –si es que llegara a hacerlo<sup>19</sup>-, se somete, como él suele decir, *al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria*, o bien –diría yo- a una ley que rige para todas “las cosas exteriorizantes”, aun para la palabra en busca de aval público. De aquí en más, la expresión de la letra expide una connotación política, pues ahora depende de ese marco político común, en un compromiso de no-agresión, ni invasión mutua. Así, los libros singulares se insertan en el *oxímoron* de una “política textual”, gracias a la simultaneidad de convenir al acuerdo comunitario –al pacto- y aun conservar la inalienabilidad de su palabra.

Contamos, finalmente, con una tercera provisión: más que un intercambio de favores, un acuerdo, un *con-(a)uerdo*. “...he puesto todo mi empeño [...] en que cuanto escribía estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria...”<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> No debemos pasar por alto el mote de *conductor*, pues también su letra sufrirá de una circulación semejante.

<sup>19</sup> *Epistolario*, Carta XLIV, p. 147: “Cuando me visitó recientemente el profesor N.N., me contó, entre otras cosas, que ha oído que mi *Tratado teológico-político* había sido traducido al holandés y que alguien, cuyo nombre ignoraba, trataba de imprimirlo. Por lo cual, le ruego seriamente que averigüe con cuidado este asunto y, si es posible, impida la impresión. Este es un pedido no solamente mío, sino también de muchos de mis amigos y conocidos que no verían con agrado la prohibición de este libro, lo que indudablemente ocurriría si se editara en idioma holandés.”

<sup>20</sup> *TTP*, Prefacio, p. 73

“...todos han hecho el pacto [...] de actuar de común acuerdo...”<sup>21</sup>, *Baruch* ha hecho el empeño –o al menos, dice que se ha empeñado- en escribir *absolutamente* de acuerdo con el “común acuerdo”, o bien, con la “supremas potestades que actúan y gobiernan según el pacto”.

Se nota la diferencia con el punto anterior: aquí la escritura no sufre la calificación de un examen, que significa cierta disposición clara y distinta de la letra, sino que se empeña en clasificar la ley, en darle su clase. Presta su singularidad para grabar la ley, para circunscribir su marco: para que la política –aun universal- pueda ofrecer una circulación de la palabra, sin prescribir su diferencia.

¿De qué otro modo la universalidad dejaría expresar las singularidades (de palabra) que no se explican por ella?

*Haciéndose* [pasar por un] *libro*.

Pero no cualquier libro, el libro de un filósofo, ese singular que “comunica” una ley, dada por su palabra.

Veamos las peculiaridades de esta ley. Primero, la ley se graba en un libro singular –aquí, el *TTP*-, si bien a disposición de singularidad cualquiera: la palabra del filósofo consiste en el don común, la *mens*, entramándose aun, encadenándose entre singularidades.

Segundo, la ley graba el “estar de acuerdo” (con la “ley de mi patria”), graba ese punto común sobre la falta de acuerdo o de prescripción, una palabra divergente –la de Spinoza-, que da rienda suelta a la inseminación misma de la divergencia. El “estar de acuerdo” politiza la palabra, la ubica en un estado y en un acuerdo, pero, concordar por una falta de arbitraje o de consenso, lleva la “ley” a encaramarse en un haz de diferencias.

Por medio de la palabra filosófica, la “ley de mi patria” puede lidiar a nivel de las palabras, acordar con ellas –legislar, enmarcar- la renuencia al pacto, o peor, el momento consensual perecedero, útil aunque transitorio, un aguijón que al picar -y embarazar-, deja morir al rey o al delegado de un consejo mayoritario. Téngase en cuenta que la “ley de mi patria”, al grabarse, al recibir la gracia de parte del filósofo, queda en manos de la cesión a la diferencia, capaz de autorregularse por el con(a)cuerdo.

Dice Spinoza: “me empeñé en que mi escritura estuviera absolutamente de acuerdo con la leyes políticas.” La lectura del pasaje vuelve a increparnos sobre el “estar (absolutamente) de acuerdo”, sobre una redundancia que se adivina en el giro, el hecho concertado de que la escritura y la política compartan y se empasten con el mismo término.

La escritura, por una parte, sumerge la ley patria en los vericuetos del *desacuerdo lingüístico*. Pero también esta escritura emergía con una función política: no sólo la de dirimirse en el marco del acuerdo –por “estar de acuerdo”-, sino también la de *responsabilizarse* por él: “he puesto todo mi

---

<sup>21</sup> *TTP*, Libro XX, p. 421

empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía...”<sup>22</sup> promoviera –prometiera, casi en un tono profético-, al menos por una vez, una palabra sin equívoco, tomar por encargo la patria, en medio de un acto de fidelidad que involucre más allá de ella, a toda palabra intransigente.

La responsabilidad de la patria se descubre, entonces, como un encargo –hasta una promesa- de la palabra filosófica, esa otra que se aísla de la génesis común de lo político y debido a su falta de adherencia, exige acordarle su género, su condición expresiva (que también permite la condición expresiva y libre del decir).

Hagamos memoria: el momento civil –lo que denominamos genéricamente como marco- se nos hacía manifiesto con la libertad irrenunciable de la palabra, gestándose en él un aparejamiento entre la delimitación política y la libre reglamentación de la palabra. No obstante ello, la relación parecía extrínseca, destemplada: no había puntos reales en contacto.

Cuando la escritura filosófica de Spinoza nos advierte acerca de este “estar de acuerdo con mi patria”, la redundancia –rayando peligrosamente en la tautología o la sombra especular- hace mella en el vínculo. A partir de ahora, su escritura se encargará de tutelar el marco civil, precisamente por haber rehuido a él, por poder *concordar en su carencia* (de acuerdo), de modo que vela por que su garantía no desvele a la palabra, ni quiera averiguar sobre su fuente.

En fin, el con(a)cuerdo retrae la política a la frontera regresiva de un marco, allí donde la filosofía catapultaba el “origen” expresivo de su palabra y la derrama de libertad.

El epígrafe al *Tratado teológico-político* anticipa la cuestión: “[El *Tratado*] Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad.”<sup>23</sup>

Desde que el pensador holandés se empeña en no equivocarse, desde que se compromete con la demostración –o la disertación- adecuada, pone en juego la paz y la piedad del Estado, en virtud de una concertación *vis-a-vis* entre éstas y la libertad de filosofar.

¿No es la concertación entre la filosofía y la paz –“no se puede abolir a la una sin suprimir a la otra”, argumento por el absurdo- el *con(a)cuerdo* de la escritura de *Baruch*?

En este punto, el marco (político) demanda algo más que un soporte (heterogéneo) por el cual se torna visible (o se retrae), demanda un elemento de adecuación de uno a otro, un tejido en concierto, finamente zurcido, difícilmente discernible, casi un empaste. La política reconoce en este elemento a su única *guía*, aunque hable de él, de ella *por comparación con un ser vivo, con un alma –una*

---

<sup>22</sup> *TTP*, Prefacio, p. 73

<sup>23</sup> Epígrafe al *Tratado teológico-político*, p. 60 (se repite en el Prefacio, p. 65)

*mens*-, animosidad que aproxima al menester de la filosofía, no en cuanto se expresa, sino en cuanto piensa y hace consistir el alma ineludiblemente de pensamiento –de razonamiento–.

Contamos, al menos, con dos citas sobre la guía de la política, en las cuales la comparación -“*una veluti mente*”<sup>24</sup>-, en ningún caso, pareciera haberse evitado.

Cita 1: “...el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta *como* guiada por una sola mente.”<sup>25</sup>

Cita 2: “...hemos visto que [el derecho de las supremas potestades] consiste principalmente en que es *como* el alma (*mens*) del Estado, por la que todos deben ser guiados.”<sup>26</sup>

En un corte puramente sincrónico, el pacto político, si no es *como una mens*, a lo sumo se somete a su guía, e intenta extenderla, como pueda, a todo hombre. Si el marco se evidenciaba a partir de la expresión de la palabra libre, también en él se evidencia, por el acuerdo entre la escritura y la ley de “mi patria”, una consistencia afín: una razón, una *mens* compartida, una interacción filosófico-política abnegada a contornearse.

Pero, aun cuando la escritura de *Baruch* concierte la *mens* entre la libertad de filosofar y la paz del Estado, el empaste del término resulta más que aparente, puesto que –si repasamos el *veluti*- la política sólo se comporta *como* guiada por una (sola) *mens*, *como* si procediera como una filosofía (política). En verdad, la razón es alquilada políticamente por esta necesidad de *pleno* acuerdo, por la perfecta convergencia común, cuyo colectivo se individua en una *sola mens*, en total conformidad con su esencia, o con la auto-producción de la naturaleza (segunda).

Finalmente, la *potentia* de la comunidad debe converger en una *mens* sola –debe adecuarse a su esencia, guiarse por su causa (*sui*)- en pos de desarrollar o reflejar por sí misma (entender, *intelligere*<sup>27</sup>), en la inmanencia del *Nosotros*, la potencia de Dios. En medio de esta plenitud, la política superaría lo común (2do. género de conocimiento) en mérito de realizar la esencia singular –del individuo *Nosotros*- (3er. género de conocimiento), que se concibe –o concibe la potencia- *sub specie aeternitatis*.

¿Alcanzaría la tan sonada democracia –“la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede”<sup>28</sup>- a desplegar *concientemente* *cual* poder, no sólo a acumularlo y a fortificarlo todo *cuanto* pueda?

---

<sup>24</sup> “como una sola mente”

<sup>25</sup> *TP*, III, p. 106-107 [el subrayado es mío]

<sup>26</sup> *TP*, IV, p. 120 [el subrayado es mío]

<sup>27</sup> Sobre *intelligere*, ver Paolo Cristofolini, *Spinoza. Chémains dans l' “Étique”*, p. 14: “Ensuite nous remarquerons que la majorité des définitions, et toutes les principales (cause de soi, substance, attribut, mode, Dieu et l'éternité identifiés à l'existence), sont régis par le verbe latin *intelligo* et non pas par *est*...”

<sup>28</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 341

Spinoza, en el *Tratado político*, alerta a quienes se siguen de largo, o apresuran a festejar su entusiasmo “ateo”: “el camino que enseña la razón es extremadamente arduo.”<sup>29</sup> “Y ciertamente – dice la *Ética*- debe ser arduo lo que se encuentra tan raramente. ¿Cómo, en efecto, sería posible, si la salvación estuviera al alcance de la mano y si pudiera conseguirse sin gran esfuerzo, que la descuiden casi todos?”<sup>30</sup>

La política no podría enteramente fundirse al mandato de la razón: ahí están las pasiones, las costumbres, la experiencia, inextirpablemente movientes. Simultáneamente, la concordia tampoco ocurriría sin inteligencia, basta con atender a su nombre *cor*, *cordis*, “nada puede concordar mejor con la naturaleza de una cosa que los demás individuos de la misma especie; así, pues, nada se da de más útil al hombre para conservar su propio ser y para disfrutar de una vida racional que un hombre guiado por la razón.”<sup>31</sup>

La vida del hombre parece oscilar entre la guía racional y cierto descuido necesario, indomable, dado lo fortuito de las cosas finitas: la política misma sufre tamaña oscilación, por cuyo hueco no cesa de instituirse, o de aumentar su potencia. En esta interminable cesión, impide su acoplamiento. En conclusión, la política no se funda en la razón, ni se articula exclusivamente por ella, si bien devana (por medio del *conatus*) una ilación con la potencia -una causalidad-, que indefectiblemente lleva a dicho propósito, más que a fundar o a articular, a concordar –con(a)cordar-, auto-desplegar, *intelligere*.

Después de todo, la *mens* consiste en un regalo de la filosofía, de la escritura filosófica de *Baruch*.

Puesto que su estela, por más ínsita al *conatus* que sea, por más que esté al alcance de la mano, o a la zaga del cuerpo afectado y de su cuantía en aumento, vuelve el camino extremadamente arduo. Hay más que perseverar (en el ser), hay que *aseverar* –hallar, deducir- eso mismo que persevera, ese sujeto sin sujeciones, que ya no se determina, ni se compara con causas externas, y está, por lo tanto, investido de razón(es). Hay que hacer posible la salvación, el gozo de la beatitud, en la que estamos inmersos, sin que sepamos bien cómo hallarla, una rareza que no discrimina, aunque pocos la frecuentan.

En esta etapa rayana en lo intelectual, lo raro y lo posible bifurcan la política.

En lo posible, la política tamiza el camino, concentra como de interés propio el proyecto salvífico, traducido en una praxis colectivo-inmanente. El marco es el tamiz -la cima en retrospectiva-, pero también la reanudación, el contenido veraz –racional, adecuado- del caminar, del paso. En este

---

<sup>29</sup> *TP*, Introducción, p. 87, ver lo que sigue: “De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula.”

<sup>30</sup> *E*, V, Proposición XLII, Escolio, p. 273

<sup>31</sup> *E*, IV, Apéndice, capítulo IX, p. 234

esquema, los sabios también resultan tamizados: si escriben, lo hacen de acuerdo “con mi patria”, en concertación con la *mens*; si actúan, prestan su ayuda inteligente al resto ignorante, procurando unir consigo –con la razón- a los demás, o a todos los hombres.<sup>32</sup> De última, sólo en la política la *mens* encuentra su objeto común, al momento que el objeto realiza –conoce como produce- su esencia, *como* de un individuo, en ella. Trátase de una exclusividad, lo común guiándose *como* (si fuera) *una mens sola*.

¿No caemos, con tamaña plenitud, en un empaste, filosófico-político?

“*una veluti mente*”, sortilegio que da y quita (lo exclusivo), pues, a su vez, la expresión *veluti*, en el seno de la política, *retrae a la posibilidad*, mitiga la pertenencia, ensaya una usurpación o un regalo que, en todo caso, aduce la brecha que diferencia al marco de la *mens*. De cortarse o negarse esa distancia, la filosofía fuerza la posibilidad –política- y la exige como su vía.

Pero, “lo arduo se encuentra raramente”, repite Spinoza, el filosofar –o mejor dicho, los efectos del filosofar- alcanzan escasa cobertura: pretender que todos queden asociados por una *sola mens* (y aquí subrayamos la individuación de lo colectivo) adolece de creer en un perfeccionamiento moral de la estirpe humana, una especie de optimismo ingenuo. Ahora bien, traducir al lenguaje común del vulgo, a meras generalizaciones<sup>33</sup>, la concepción, no común, sino esencial de la idea –y de su objeto- no sólo mantiene y petrifica la dicotomía entre sabios e ignorantes, también bastardiza el fin, en parte inasequible, de la política.

Con estos entredichos, la filosofía se muestra un tanto desprendida, su esfuerzo de conversión parece frustrarse. ¿Por qué la salvación posible es descuidada por casi todos, o empeñada solamente por los raros?

Lo raro de la beatitud devuelve la política a la imagen que mejor le calza: la del movimiento, la del conflicto, la de la potenciación. Los contratiempos –el tiempo mismo, la duración- la suspende en aquel lugar del (sobre)paso, en el tránsito, en la imaginación que aumenta –o disminuye- el esfuerzo de la *multitudo*, y en eso común que por momentos se roza y se arraiga, aunque sin garantía de perpetuarse y acomodarse a su cenit. Eso común es su conquista y su especialidad, cuya especialización, sin embargo, queda en medio del camino arduo y sediento; los sabios, en

---

<sup>32</sup> *ibid*, Proposición LXX, Demostración, p. 229: “Pero el hombre libre procura unir consigo a los demás hombres por la amistad y no devolver a los hombres beneficios equivalentes conforme al afecto de ellos, sino guiarse a sí mismo y guiar a los demás según el libre juicio de la razón, y obrar sólo aquello que sabe es primordial...”

<sup>33</sup> Dice P. Cristofolini, cfr., p. 111: “Au-dessous de ce niveau supreme de compréhension des choses, que Spinoza a poursuivi comme la tache la plus sérieuse du savoir et la plus riche de conséquences utiles, il y a la rationalité qui, tout en étant pratiquée par une minorité, reste, toutefois, accessible à tous. Pour pratiquer la raison, il n’est pas indispensable d’avoir la maîtrise, en forme d’idées claires et distinctes, des attributs; il s’agit plus simplement d’arriver à formuler des généralisations plus amples à partir de notions générales acquises (qui sont la traduction des attributs au niveau du langage commun).”



agradecimiento, asisten a los desvalidos y desamparados, comunican a quienes lo necesitan su doble beneficio, racional y político.

Con todo, la política no dejará de vislumbrar lo posible, aun en vano de superar –o sobrellevar- su enrarecimiento. Si, por una parte, insiste en entroncarse con la filosofía, por la otra, desistirá de tan ardua savia.

Sólo los sabios pueden gozar de la rareza de la beatitud (para todos). Para Spinoza, se trata tanto de un hecho irremediable como de la sentencia última con la que firmara su famosa *Ética*:

“...todo lo excelso es tan difícil como raro.”

Como vimos, la filosofía da a la política una *mens*, pero ésta se concierta a medias. Hay un marco, aunque no totalmente cohesivo, ni integrado, continuamente regestando su firmeza comunitaria. Hay un acuerdo indiscutible, si bien relativamente débil y al mismo tiempo algo estable, amainando el conflicto por sus bordes. La filosofía necesita de ese marco y de ese acuerdo comunes para escribir la concertación. El entronque entre ambas –que no es un empaste- está claro: una da la *mens*, otra da el marco, así, a la vez. Pero el marco ve su estabilidad sacudirse de tanto en tanto, clamando, entonces, por el auxilio afectivo o la directriz de la experiencia (histórica), mientras que la *mens* pide más garantías de libertad para sus razones y sus juicios, adelantándose a los abusos.

Ahora bien, ¿con qué táctica la filosofía se encastrará en la política para informar, desde ella, aunque sin ella, la “rara excelsitud”?

No se trata de una táctica meramente expresiva, pues inmediatamente nos devolvería y re-situaría en una “solución política”, reacia a las rarezas. Además, tengamos en cuenta que la expresión –el *todo expresivo*-, o el entronque filosófico-político, tendía a olvidar –a desdeñar, a desconsiderar- la falta de acuerdo de la palabra libre, forzando lo posible (la salvación al alcance de todos) como una regla completamente eficaz. Pero –recordemos-, era la política misma, en su momento, la que contribuía con la palabra libre en asegurarle el *derecho a rebasar su jurisdicción*, ausentándola de todo acuerdo.

Después de todo, la concertación también concita una reserva para la filosofía, para la libertad de filosofar, una leve, aunque decisiva diferencia entre la razón y el razonar. “Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y juzgar”.<sup>34</sup> Si la política podría detentar el dispositivo comunitario de la razón –el marco *como de una sola mens*-, en nada podría dictaminar sobre el razonar de la misma: habría un punto invicto, impenetrable donde la razón (el razonar) excede la razón, donde excede sus marcos, y reta a cualquier dominio. Dicho de otra manera, un punto inmutable donde el operar intelectual –o el acto de razonar-

---

<sup>34</sup> *TTP*, Libro XX, p. 414

demuestra intrínsecamente la adecuación de la idea por mérito de un orden concatenante, y emparenta ahí mismo la libertad –la autonomía, tal vez- con la necesidad de un desenvolvimiento interno e inmanente del entendimiento.

“...el alma, en cuanto usa de la razón, no depende de las supremas potestades, sino que es autónoma. De ahí que el verdadero conocimiento y amor de Dios no puede estar sometido al dominio de nadie, como tampoco la caridad hacia el prójimo.”<sup>35</sup>

Razonar, juzgar, pensar, usar de la razón: una autonomía del alma; a primera vista, una operación intrínseca, invariante: *¿cómo no pensar?*

De segunda mano, el razonar, al no depender ni estar sometido a dominio alguno, proviene del solo vínculo que cultiva dicha autonomía: del conocimiento verdadero y del amor a Dios, de la caridad hacia el prójimo, sin ir más lejos, de la fe.

Así es cómo la táctica que emplea Spinoza en son de la “rara excelsitud” se dedica a enlazar, para la filosofía, la reserva que prevé el marco político con la prefiguración comunitaria inspirada en la fe. En verdad, se trata de una tríada: reserva expresiva, prefiguración comunitaria, por fin, conexión intra-singular.

El primer elemento, la reserva de razonamiento libre, exporta de la política la puesta filosófica de un acto inmanente, el vuelco de las demostraciones a dejarse “ver desde la interioridad” del alma. “Los ojos del alma, por las cuales ésta ve y observa las cosas, son, en efecto, las demostraciones mismas.”<sup>36</sup>

El segundo elemento, la prefiguración de la fe, anticipa el parentesco irreductible, plenamente fecundo entre lo común y el conocimiento de Dios. Por eso, la fe, más que agotarse en la dádiva de una *mens* común, brinda su conformidad con aquello que inhibe –saltea, esquiva- el dominio, ofreciendo, a cambio, una autonomía, esto es, el conocimiento verdadero de Dios, la idea de Dios que “es común a todas [las esencias] y es igualmente en la parte y en el todo, y, por tanto, este conocimiento será adecuado.”<sup>37</sup>

Repasemos. La tríada comienza con el concierto entre escritura y ley de “mi patria”, origen de la reserva filosófica, para luego librar el razonar –la reserva- al auto-despliegue necesario del conocimiento de Dios, de su idea, bajo la guía unívoca de lo común (algo que la fe prefiguraba, aunque en términos imaginarios). Pero eso no es todo, hay un tercer eje de vialidad (también un tercer género de conocimiento<sup>38</sup>), la idea de Dios que vuelve sobre la escritura de *Baruch*.

---

<sup>35</sup> *TP*, III, p. 114

<sup>36</sup> *E*, V, Proposición XXIII, Escolio, p. 260

<sup>37</sup> *E*, II, Proposición XLVI, demostración, p. 92

<sup>38</sup> *ibid*, Proposición XL, escolio II, p. 87: “Aparte de estos dos géneros de conocimiento [opinión o imaginación y nociones comunes] se da, como mostraré más adelante, otro *tercero*, que llamaremos *ciencia*”

Precisemos la vuelta: Dios como esencia singular vuelve sobre la *esencia de la escritura*, ora comprendiéndola como una modificación suya, ora explicándose por ella.

De esta tercera vía, nos interesan principalmente dos consecuencias. La primera radica en la experiencia atípica “bajo la especie de la eternidad”, rara por su infrecuencia humana, pero también por sus transposiciones impensadas, sorpresivas. Ya no nos satisface la experiencia eterna del modo *Baruch* o de otros hombres sabios –epílogo desolador de la *Ética*-, avanzamos, más bien, al libro-modo de *Baruch*, al “yo (no) escribo”.

En última instancia, el con(a)cuerdo pone la libertad de filosofar en el camino de la afirmación de la esencia de la escritura de *Baruch*. Y lo hace transitivamente: “el yo (no) escribo” reserva para la filosofía una sintaxis de razonamientos y demostraciones de la cual –ínsita a la cual- emerge el verdadero conocimiento, la idea común (de Dios). Pero la filosofía lleva la directriz de lo común -la idea divina- a confesar –deducir, definir- su esencia singular, por cuyo medio el conocimiento de Dios comprende las cosas o los modos *singularmente*. Ante todo, comprende aquel *modus* raro que soporta y se hace cargo de la libertad del filosofar: “yo (no) escribo”.

El filósofo –ya no digamos *es*, ni *intelige- escribe* en aras de *existir eternamente*, o en virtud de legarle tal eternidad al libro, cuyas ideas se expresan en él (¿en el filósofo o en el texto?), como son inmediatamente en la esencia o idea de Dios.

La segunda consecuencia se sigue de aquí mismo: la *mens* (¿*Baruch* o la Palabra del *TTP*?), al conocer su esencia tal como se comprende en Dios, consigue adecuarse a la norma del entendimiento, a un método que concibe la naturaleza del entender o el *intelligere* (idea de la idea, conocimiento reflexivo): “el Método más perfecto será el que muestre cómo el Alma (*mens*) debe ser dirigida según la norma de la idea dada del Ser perfectísimo.”<sup>39</sup>

Sólo el método más perfecto garantiza que la escritura (singular) se conciba –se reescriba, se produzca- según la norma o la *mens* “del Ser perfectísimo”: *more geometrico*. “...para demostrarlos [a estos asuntos] clara y brevemente, nada mejor he podido hallar que someterlas al examen de su ingenio, probados a la manera geométrica.”<sup>40</sup>

L. Meyer, “cierto amigo [de *Baruch*], al cuidado del cual está la edición de ese librito [*los Principios de la Filosofía de Descartes*]”<sup>41</sup>, prologa y adorna dicha edición en el “estilo más elegante”<sup>42</sup>, sin menoscabar por ello la empresa de decir la verdad, que resulta inseparable, según el círculo de amigos, de las matemáticas: “El método de los matemáticos en la investigación y

---

*intuitiva*. Y este género de conocimiento procede desde la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios hasta el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.”

<sup>39</sup> *TRE*, 38, p. 20

<sup>40</sup> *Epistolario*, Carta II, p. 17

<sup>41</sup> *ibid*, Carta XIII, p. 51

<sup>42</sup> *ibidem*

exposición de las ciencias, es decir, el modo de demostrar unas conclusiones por medio de definiciones, postulados y axiomas, es el mejor y más seguro camino para buscar y enseñar la verdad; tal es la opinión unánime de todos aquellos que quieren elevarse por encima del vulgo.”<sup>43</sup>

El método –reflexivo–, elevándose por encima de la letra, rescata, sin embargo, la esencia singular de la escritura de *Baruch*, en cuanto ésta depende de la idea de Dios, del nudo –de la norma– por el que se concatenan y ordenan todas las esencias singulares a su causa (singular), o mejor, del nudo privilegiado por el que nuestro modo en cuestión –“yo (no) escribo”– puede producir por sí mismo dicho ordenamiento. *Propositio XXXVI*:

*“Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratum, explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.”*<sup>44</sup>

*Escolio* a la Proposición XXXVI, derivada de las consideraciones primeras del libro “mío”:

¿No es el cripto-cristianismo todavía un judaísmo, precisamente por esta ebriedad amorosa, esta conexión de *mens* a *mens* entre Dios y Cristo que, al no conocer ni necesitar de lo común, se toma de la esencia singular de Dios como de un amor infinito que sólo se refleja en cuanto produce meras singularidades<sup>45</sup>?, ¿no es la escritura de *Baruch* una singularidad rara, un esfuerzo redundante, dispuesto a evidenciar la fluxión incansable, el amor que *singulariza pluralmente*?

Urge, ahora, volver a las primeras páginas, al desentierro de la cripta –cristiana–. La cripta se descubriría en una frase engañosa que, en su momento, dejamos pasar por alto: “Cristo se comunicó [con Dios] más bien de alma a alma.” La *mens* –como una cripta– sería lo que se comunica, sin ser “algo común” necesariamente. Así y todo, se comunica, se debe comunicar, debe unir o convenir a los hombres de algún modo.

En este sentido, la relación críptica entre el excomulgado y la “nación portuguesa” radica en la ambivalencia de la *mens*, en una oscilación que tan sólo alcanzamos a desentrañar ulteriormente, en la disquisición de la frontera político-filosófica, entre razón y razonar, entre un marco y un método.

---

<sup>43</sup> *Principios de la filosofía de Descartes*, Prefacio, p. 76

<sup>44</sup> *E*, Proposición XXXVI, Edición bilingüe, p. 528, trad. española p. 266: “El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.”

<sup>45</sup> G. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 296: “...el verdadero Cristo no pasa por las nociones comunes. Adapta, conforma a las nociones comunes la enseñanza que él nos da; pero su propio conocimiento es de inmediato del tercer género; la existencia de Dios le es pues conocida por ella misma, como todas las esencias, y el orden de las esencias.”

La cripta considera la *mens* en una conexión doble: entre *Baruch* y los judíos –entre judíos- invita a una ley universal de la que aflorará una *comunidad* sin *herem*. Sería este intento universalista el flanco paulino que a tantos judíos, con razón, irritaría.

La segunda conexión, entre *Baruch* y los filósofos, invita a otra ley sin secreción, a un amor que se colma en su *mens* (divina), y aun reproduce –y hasta hace proliferar- a otra *mens* (a Cristo como a un sabio), a un singular capaz de vivenciar por sí mismo la eternidad y la infinitud de Dios, nomás sea desde la parte o la modificación que ella encarna.

Este segundo cariz de la cripta se condecora a un método –a una reflexión- en comunicación con la escritura, con “el yo (no) escribo” de *Baruch*. Es la cripta ética, la *praxis de dos* (un plural y nunca un dual), el amor de Dios en la sollicitación del amante; es la cripta ética, demostrada según el orden geométrico, o la cripta geométrica, de la *mens* que ordena al amor a otra que demuestra amarla.

Para concluir, reanudemos una vez más los inconvenientes de la frontera político-filosófica.

La libertad de filosofar, aun bajo su condición comunitaria, bajo la potestad del marco, se suelta a promocionar un vínculo de “rara excelsitud”, un excedente de singularidad, una conexión de *mens a mens*.

Ante semejante promoción filosófica, la política emprende una carrera –un emparejamiento- demasiado exigente, al menos poco frecuente. Frente a lo raro, su lema pregona lo posible, su eje de campaña promete la beatitud universal. Así y todo, de alcanzarse una concordia perfectamente calibrada, derivaría igualmente en un vínculo *más allá de lo común*, esta vez sin rareza, no se abstendría, en cambio, de interpelar a uno por uno en cuanto a su esencia singular -tal como lo haría el método respecto de sus demostraciones, la idea de Dios respecto de las *mens* modales-. [Lo universal, a la postre, queda en un segundo plano, o redefine su naturaleza según el interés de las singularidades.]

¿Debería la política poner en acto –en su naturaleza segunda- las realizaciones esenciales de la filosofía, del método a la *mens* del filósofo, de la libertad de pensar al “yo (no) escribo”, del amor de Dios a los amantes intelectuales?

¿No es menester de la política, sobre todo, enmarcarse a lo común –tomarlo como *su* problema- antes que esto se sustraiga o se desvíe, por la libertad de razonar, a meros contactos entre singulares? Si así fuera, ¿por qué a Spinoza le preocuparía tanto el “descuido de la beatitud por casi todos”?

En lo posible (de la beatitud), la política pone su marco bajo la exigencia y el examen del sabio, *como si* ella se guiara por una sola *mens*, en cuanto deja manar de lo común una esencia singular<sup>46</sup> que comprende (y se explica por) la realización esencial de todas las cosas singulares.

Con esto, la política promete a todo hombre una salvación pública, una beatitud terrenal *como si* se tratara de una vida excelsa en sabiduría: el marco así funciona como un límite óptico, el artificio necesario que perfecciona la “potencia intelectual innata”, la lente que el intelecto fabrica para ver cómo la esencia singular –la definición, la demostración- mana del ojo, o bien el método, el artificio/ artefacto- inmanente al ejercicio del entendimiento.

“Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad [“*la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres*”<sup>47</sup>, “*el pacto, [que] no podría tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad y que, suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor*”<sup>48</sup>], debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien.”<sup>49</sup>

La política, aun en lo común, quiere alcanzar y emparejarse con la filosofía, *como si*. Pero la filosofía es quien le exige el *como si* –como antes le exigía el marco para la diferencia-, puesto que sin él no habría esfuerzo [*conatus*] alguno de perfeccionar el entendimiento, faltaría la incorporación del artificio. Ahora bien, desde el momento en que dicho perfeccionamiento viene en la horma del marco –del artefacto civil-, la política puede subirse al lomo –al “yo (no) escribo”- de la filosofía.

El marco, en esta ocasión, no actúa de límite exterior, expresivo, como ocurría con la libertad de palabra, sino como límite inmanente, cuya perfección –del lente- forma parte o agudiza el ojo del alma. La política es, ahora, intrínseca a la filosofía.

¿Habría fusión, entonces, o inclusión de una en otra?

Claro que no. La política aporta límites para la razón (donde ambas se entroncan), un marco externo y un mecanismo artificial interno, ausentados los cuales la filosofía vería peligrar su libertad de expresión y el perfeccionamiento de su método. Aporta y deja constancia de la diferencia relativa entre ambas, pero luego cae en la tentación del *como si*, olvidándose de la frontera.

---

<sup>46</sup> La política sigue los planes de la Naturaleza (primera): al final, coteja un único individuo –o al menos *como uno*-. *E*, II, Lema VII, Escolio, p. 67: “Y si aun proseguimos así, hasta el infinito, fácilmente concebiremos que toda la Naturaleza es un solo individuo, cuyas partes, esto es, todos los cuerpos, varían de infinitos modos, sin ninguna mutación del individuo en su totalidad.”

<sup>47</sup> *TTP*, III, p. 111

<sup>48</sup> *TTP*, Libro XVI, p. 339

<sup>49</sup> *TTP*, Libro IV, p. 139

La filosofía, precisamente, comparte (con ella) la razón, aunque entre lo posible y lo raro de extenderla empíricamente, en la imposibilidad de su empalme.

Igualmente, hay una actitud más restrictiva de su parte: la filosofía, entre la promesa y el fracaso de ser aventajada políticamente, absorbe, de ésta, las ventajas y garantías (del marco) para medirse con la fe –supuestamente “fuera de juego”-, y así volcar el conocimiento del “sumo bien”, objeto heredado de la teología, en la senda transformadora de la razón e inmanencia filosóficas.

La política propicia, con su marco, aquel encuentro que la desplaza del privilegio de compartir el “sumo bien”, sin percibir su exclusión, *como si* permaneciera integrada, *queriéndose* integrar.

Es decir, mientras ésta tiende a utilizar su medio de entronque –su artificio- con afán de una integración [*como si*], la filosofía se engarza a ella sin asimilársele nunca, engarzando por ella –con ella- una deuda con la otra (la teología), *engarzándose engarzándolas siempre más allá más acá*, “conciente” de *ser la mejor parte*.

Hablábamos de un límite óptico, convidado por el marco. Para la filosofía, sería el espejo del alma que la lente demuestra en su perfección, en el radio infinito. Para la política, un vulgar espejismo, todavía un límite, una serie condicionada, la fundación de un oasis en el desierto, a la espera –*allo specchio*- de una señal.

## CONCLUSION: La contorsión (al fin)

[Más que una conclusión, una nota al pie, un apéndice, o la introducción para otra tesis. Nuestra tesis *La contorsión todavía* nada ha dicho sobre ella, pues Spinoza la anticipa *sin-tener-la-palabra*, para una tesis futura, o peor, para la conclusión que extravía y viola su regla, iniciando otra tesis por el final. *Hablar contorsionadamente habla un final que es para un comienzo.*]

Spinoza piensa (en) la frontera, o es el pensar quien, toda vez, se piensa en ella.

En la frontera -¿pero sería en o entre, inter o [hasta] exter?-, no alcanza con pensar el hiato, la *restancia*, que se sustrae al vacío, donde la Vida –o la *natura*- roza la indeterminación. El *conatus* suponía ese resto –como un modo- en disyunción con la Vida –que pasa a ser otra vida, otra naturaleza, una vida plural de modificaciones, una modificación modal de la Vida-, y aun perseveraba en ella, esforzándose por esforzarla, una fuerza doble que los conjunta, posiblemente una fuerza de conjunto, una fuerza que deduce (y reúne) sus fuerzas. El perseverar de un(a)o en otr(a)o, perseveración-de-junto, indicaría una cualidad de conjunto, una potencia que no proviene *tal cual* del *vestigium*, sino de la capacidad de ser-afectado por otro, más bien por lo otro de otro, por la juntura, una potencia de *sociar*.

El *conatus* sólo piensa el hiato, disjunto-conjunto, en parte desde el *vestigium* que finca o finitiza la disyunción de la Vida, en parte hacia la perseverancia que extrae y deduce de la concomitancia de una fuerza –es/ fuerza- la inyunción de la Vida, la sola afirmación de Vida.

Pensar el hiato es todavía pensar la Vida en el *conatus*, *en lo que la excedería y al mismo tiempo la re-adecuaría*, pensar todavía con arreglo a la *natura*, en torno de sus divisiones, sus escisiones y recapitulaciones, a pesar de la enorme distancia que los extraña entre sí, en esa nervura que es del (neo)platonismo.

Y aun, algo nos queda por pensar *todavía*, en la disyunción del *vestigium* y en la conjunción del perseverar, allí (donde) nos espera la frontera, toda vez una convención, el hiato (natural) que se deja asediar para pensar las tensiones no-naturales, en principio teológico-políticas. *¿También filosóficas?*

Primera tensión: el *conatus*, más que reducirse a un hiato, es aquel hiato (del hiato) que le toca ponderar la escisión o incisión de la *natura*. *¿Cómo no hacerlo en (entre, inter, exter) una frontera?, ¿cómo no legar a ésta el reparto del conatus?* Y más que una frontera, una



maquinaria de frentes y contrafrentes, de afrentas e inf(p)rontas, la maquinación sobreimpresa del concilio y del pacto, controvertida (des)carga teológico-política.

Aquí, el *conatus* ya no es un hiato respecto a, sino que habita la separación, la frontera que, al confrontársele(sela), reparte su fruición y también su sequía. Pero nada de oposición *natural*, lo que se reparte (positivo o negativo) son las misivas de la maquinaria en trance, máquinas enfrentadas, cuyo arreglo podría asfixiarse o ligar, hacer ahogar hacer ligar el *conatus* desde esa separación suya. Parece que no hay *conatus* sin la cuerda desgajada de la frontera, aunque tampoco hay frontera sin un *conatus* erguido en la distancia a-afrentar, en una tamaña (--)*cisión*.

En esta tensión primera, el *conatus* remite el *vestigium* al resultado de la afrenta o al pulso de la cisión, en todo caso, a la tendencia teológico-política que hubiera de perfilarse, improbable cada vez. Cada vez, el resto natural guarda la improbabilidad de lo que resta, pasible de gastarse y escasearse -gastar la naturaleza y truncarla, trancarla-, aunque también asible de a-rr-estar-se y fincar.

Si se trata de guardar, el *vestigium* guarda la Vida para dár(se)(la) a otra (vida), la disyunción entre ambos parece que no escapa a la sinécdoque, a la idea inclusiva (incluyente, adyacente, colindante) que se somete a un principio de naturaleza, a un entero al fin; sin embargo, su cualidad separada [a-rrestada], separadora, des-garantiza la garantía que proveía tan naturalmente. Por este motivo, la fundación del derecho en el *vestigium* no sería una garantía que proviene, así nomás, de la Vida, sino de una separación [del *co-natus afrentado, de unas fronteras en la afrenta*] que, sin garantía alguna, provoca una tendencia fronteriza, un modo del reparto que, sólo allí, favorece la incisión de la (segunda) naturaleza.

¿Por qué favorecer a los hebreos, por qué elegirlos *como segundos*, si se secundan de ruinas ruines, runas unas sin-Uno? Debemos más de un favor a Spinoza, al favorecer a los hebreos: Spinoza no ontologiza su historia (hebrea), no hipostasia su funcionamiento [como haría Escoto Eriúgena, por ejemplo], en virtud de una circulación doble, un origen-recobro, por una parte, una cobranza (una cadencia, una de-cadencia), por la otra. En su lugar, los elige por una historia *indesligable* de la frontera<sup>1</sup>, por esa improbabilidad que los signa tanto a poder recuperar el *vestigium* (segundo, siempre por segunda vez) como a [*im-poder*] desquebrajarlo, arruinarlo con fines ruines. Las runas hebreas sin-Uno, el

---

<sup>1</sup> A contrapelo de lo que esperaríamos de un descendiente “marrano”, para Spinoza la marca hebrea -judía, al fin- resulta indesligable de la separación (explícita) de la frontera. La cripta, en cambio, cumple una misión para el cristianismo [los cripto-cristianos *sin Cristo, no cristianos*], cuya represión [el cristianismo histórico] arrasaría y violaría la frontera.

*vestigium* “un dos”, improbablemente dos, libre y esclavo, decadente y conducente, liberado y vuelto a sojuzgar: amasado en la frontera, ese resto hebreo echa a jugar su argamasa.

[No la juega sino entre corchetes, en la (--)cisión que nos depara devolverle el favor, *escribir sobre favores*, en la digresión que corta el texto, que dice abrir y cerrar, en un renglón y en otro, Spinoza y yo, yo-Spinoza y tú-deudor.]

Tensión de los corchetes, hábito de separar, de habitar la separación. De un lado, la separación puede ser el hábitat sin el hábito, vivir(se) sin saberse-separado, hendirse sin pasar por hendidija alguna. ¿Cómo separar-no separar descontando el frente de las máquinas, la confrontación-*confronterización*, que, de este lado, estima ciertos efectos o repartos, ciertos “concilios” sectarios o repartos serviles?

El muro, esa separación-no separación, aquel que en la separación acerca, o acorta la distancia, que *acerca la cerca y nos cerca en ella*, como si nos tuvieran [cerca] cercados, intramuros.

De otro lado, aunque en la misma confrontación, la separación se explicita y se experiencia desde ella, es decir, se pasa por el *vestigium* y el *vestigium* intercede (se cede) por el paso. Aquí, el pacto, a la par que se mide con el “concilio”, también confronta a su propia maquinaria, gestando en la frontera un deslizamiento *natural*, dando(le) *fundación*. Sólo más adelante, en un nuevo frente (filosófico), el pacto se reencontrará con la máquina. De todos modos, el pacto natural depende de la máquina fronteriza, *a-la-afrenta*, a la vez que la máquina pende de esa afrenta que da el paso y (se) se-para.

Ahora bien, una vez explicitada la separación, dado el paso natural, ¿cómo impedir o menguar la tendencia perseverante del *conatus*, o más aún, la de la Vida que persevera por su juntura?, ¿cómo no con-juntar(los)? No hay separación sin lo que con-junta, la separación ya es una con-junción, un es-fuerzo (de otro hacia mí y de mí hacia otro) que viene de poder-hacernos socios.

He aquí la segunda tensión: la juntura no resuelve (como tampoco anula) la separación; si al revés de lo que dijimos arriba, la con-junción es también una separación, esto ya nada tendrá que ver con un poder de *sociar*, sino con un *con-junto separado que con-junta separando*, con-junto de [modos]palabras [“yo *Baruch* escribo”], separadas de los actos, que al con-juntar [*en el acto*] el acuerdo, *con-a-cordar*, logran dis-juntarse (y dis-juntamente expresarse y ser expresadas) gracias a él.

Esta tautología entre separación y conjunción yace en una frontera [separación] que se (con)junta se-parándose, o peor, que se con-junta *como* lo que no se-conjunta, *como* lo

que tuerce –torsiona- y *con* el *con* ya no junta. En este sentido, el *con-atus* ya no [se] juntará-con la Vida (con su nacimiento o su simiente), sino que se con-junta *torciendo(se) torsionando* [el *con* de] la junción, separándose o *singularizándose* por una frontera (torcida).

*Con-co(n)-mitar* [el *conatus*], el *con* ya venía de no-juntar, ya venía torsionado, con-junto semi-junto, separado.

Pero hay más. ¿Cómo no prevenir en la juntura un hecho tangente, una frontera tangencial, una venida en la tangente, la con-junción de la conjunción, *teológi(con)-política* (?)

Pues no basta con haber inferido la con-junción *de* la separación explícita (del paso), no ya teológico-política, sino político-filosófica. Y aun así, sin esta citación comprobada, no habríase engendrado torsión alguna, no habría habido tal advenimiento *ex – torsionante*.<sup>2</sup>

¿Por qué decimos que no basta con esa inferencia o ese advenimiento? La separación de la frontera experiencia sus separaciones siempre *desde* el meollo teológico-político, de modo que cualquier con-junción (como *con* la filosofía) afectará, al mismo tiempo, a la separación misma: ¿acaso no se con-junta –no deviene con-junto- la frontera *misma: teológico-política, eso mismo*, o peor, no se con-junta, tal vez, *con* el advenimiento de-junto?

En este caso, notamos el proceso inverso, aunque complementario del primero [la separación es también una con-junción], la dis-junción (de la palabra libre) también separa con-juntando (con) el con-junto (político), allí donde tal con-junto está dis-junto-con-junto, prefigurando la junción [*con la fe, de la fe “común”*] en la dis-junción de la palabra libre.

Entonces, no sólo la con-junción separa (del *con*), también dis-juntando *con-co-junta*, a uno con el otro (con), en la doble torsión que implica *juntar a uno con la no-junción del otro*.

[*Urgente abrir corchetes*: Juntarse significaría (añoraría) ser-comunes. Empero la disjunción de la palabra está interponiéndose entre ambas “comunidades”, arriesgando, en cada caso, lo común y el comunicarse común. O (está) torsionádo(lo) para que algo (no-común) junte.]

---

<sup>2</sup> Aclaración: la extorsión de la filosofía con respecto a la política no es ningún movimiento de *fuera*, la palabra del filósofo –“yo (no) escribo”-, lo que será la marca/ marco, está ya de contrabando en la teología (en la Palabra), para que, entonces, la teología pueda con-venir *explícitamente* en la separación fronteriza. Es decir, desde el momento en que se explicita la separación, la filosofía le está rondando a la frontera: traída ocultamente por una, se abalanza de inmediato sobre la otra *como si viniera de otra parte*.

El primer caso en la torsión está referido a la libertad de filosofar con-el-otro *separados separándonos*, es la *marca del marco*, la feminidad que actúa sin-acto, la torsión que trae el flanco (de la *a*) *actúa sin acto*. Hablamos de la frontera marca/ marco, del aparato de la política (civil), una torsión [extorsión] de la filosofía.

El segundo caso consigue [aun no] la juntura última, una frontera plegada, o plagiada, la citación político-teológica (en libertad). Y sin embargo, la libertad de filosofar (ahora el método) las *ex-cita*, torciendo-torsionando a una-con-otra, *con-torsionándolas* entre sí: la política y la teología se reúnen donde ya nada (les) *comun-ica con*, juntar a una con la no-junción de la otra significa, por vez, usar el *con como con-torsión*, usarlo como una junción que no-junta, usar travestir *el con*, que la "idea de Dios" pueda ser usada, *con-torsionada*, *co-extorsionada*. Entre teología y política, por el uso de la filosofía que las junta dis-juntas, se junta-disjunta por una con-torsión *sin-gular*, ¡qué otra cosa que una torsión sin-gular del *con(-torso)*!

Pero lo singular –*el singular*- no sólo es un efecto –o un atribución- de la con-torsión, también profiere un movimiento, *un truco de movimiento* que multiplica y proyecta las torsiones a partir de la torsión-objeto. ¿No es la torsión-objeto esa *vía-des-vía* que fabrica la torsión?, la lente que se traviste de ojos para ver con-ellos *sin-ver*, para ver sin-ojos *con* el aparato, ver lo sin-gular con los ojos velados, o revelándose en el aparato. Por eso, lo sin-gular mana del ojo sin-ver de qué mana, *con* la torsión del artificio óptico que *fabrica* el truco de manar sin-nadie, *sin-Dios*. Pues, en cuanto sin-gular, Dios ya no mana de Dios (de su ojo del alma), sino de una fábrica *con-él* sin-Él: a partir de entonces, *con-Dios* significa fabricar (sin-gularmente) manar sin-Dios, *fabricarlo* sin-Él, para que mane sin-gular, o lo que es lo mismo, para que vea sin-gular. *Ver sin-gular con-los-ojos-desviados-en-la vía-que no mana, en la vía no-(in)nata, sino artífice, intelecto que fabrica intelecto innato que mana de nadie, sin-gular fábrica, un "yo" que mana en Dios sin-Él.*

Una *palabra-mens*, la torsión necesaria para que la palabra libere al pensamiento (de su nata y su data, de política y teología, pero *no* del libro ni del acta fundacional) y el pensamiento hable sin-gularmente, hable (*geo*)*éticamente*, en el arte-facticidad de una óptica.

Unas palabras más sobre la contorsión.

En primer lugar, la contorsión es una maniobra filosófica [vista desde la frontera teológico-política], o una *fabricación filosófica o re-fabricación de la frontera* [en una disección combinada]. El juego consiste en que la separación se (con)junte en (con)torsión, que la

política, la política con la teología cedan sucedan al menester de la filosofía. *Que la frontera, sin dejar de ser algo separado, se junte en lo sin-gular que no junta: de la separación al enroscamiento, los pliegues de la frontera agobian de intangibilidad, tocándose a la distancia, ni tocándose, ni tocándonos, singular-mente.*

En segundo lugar, la contorsión se vuelve un destino mimético –mimetizante- para quienes resultan contorsionados. Desde la (ex)torsión primera de la filosofía, la política ya está queriéndose contorsionar (con la teología). Pues, tal torsión filosófica también se transforma en la torsión misma *de lo político*, el artefacto “político-civil” *como* [si fuera o se tratara de] cual intelecto óptico, el marco inherente al marco. *Intimar en el marco, ¿no pasa por la intimidad de amar? Amar intelectual, a Dios sin-Él, sin-gular*, la torsión filosófica –de la palabra al apalabrar *la mens-* también se revela como la torsión misma de la teología, la apuesta por aspirar al amor, la apuesta por conocerlo (aunque sea imaginariamente), en lo sin-gular de una palabra.

Pero la fe nunca llega totalmente a *conocer*, ni la política a *intimar*: la palabra-*mens* es su torsión, y aun el sostén de que estén-separados, es la con-torsión que se fija a su “propia” meta, en la *mitad de ninguna parte*.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1-OBRAS DE BARUCH SPINOZA

#### A-EDICIONES COMPLETAS ORIGINALES

-SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J.P.N., La Haya, M. Nijhoff, 4 t. en 2 vols., 1914 (1.<sup>a</sup> ed. 1881-1883: 2.<sup>a</sup> ed. 1895)

\_\_\_\_\_, *Opera*, ed. de Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter, 4 vol., 1972 (1.a ed., 1925); *Opera V. Supplementa*, 1987

#### B- TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

-SPINOZA, *Tratado teológico-político* (1986), *Tratado político* (1986), *Tratado breve* (1990), trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial

\_\_\_\_\_, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. de Oscar Cohan, México, FCE, 1996

\_\_\_\_\_, *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*, estudio preliminar, trad. y notas de Lelio Fernández y Jean Paul Margot, Madrid, Tecnos, 1989

\_\_\_\_\_, *Epistolario*, introd. y trad. de Oscar Cohan, Buenos Aires, Raíces, 1988

#### C-EDICIONES BILINGÜES

-SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement* (francés/ latín), trad. e introd. de B. Rousset, París, Vrin, 2002

\_\_\_\_\_, *Oeuvres III- Traité théologico-politique* (francés/ latín), introd., trad. y notas de J. Lagrée y Pierre-Francois Moreau, París, PUF, 1999

\_\_\_\_\_, *Étique* (francés/ latín), trad. de B. Pautrat, París, Seuil, 1988 (1999)

## 2-ESTUDIOS SOBRE BARUCH SPINOZA

[Únicamente relevaremos los libros y artículos consultados y/o discutidos en la tesis]

-ALBIAC, G., *La sinagoga vacía. Un estudio sobre las fuentes marranas del spinozismo*, Madrid, Hiperión, 1987

-BALIBAR, E. , *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995

\_\_\_\_\_, *Spinoza and politics*, Londres/ New York, Verso, 1998

-BOVE, L., *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, París, Vrin, 1996

-CHAUI, M., *A nervura do real. Imanencia e liberdade em Spinoza*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2000

\_\_\_\_\_, "Spinoza: poder y libertad", en *La filosofía política moderna*, editado por A. Borón, Buenos Aires, Eudeba, 2000, p. 111-141

-CRISTOFOLINI, P., *Spinoza. Chémins dans l'Étique*, París, PUF, 1996

-DELEUZE, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Atajos, 1996

\_\_\_\_\_, *Spinoza: Filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets, 1981(2004)

-GROUPE DES RECHERCHES SPINOZISTES, *L' Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le systeme spinoziste*, París, PUF, 1992

-LAGREE, J., *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PUR, 2004

-LAUX, H., *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, París, Vrin, 1993

-LAZZERI, C. (ed.), *Spinoza, puissance et impuissance de la raison*, París, PUF, 1999

-MATHERON, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier-Montagne, 1971

-MECHOULAN, H., *Etre juif a Amsterdam au temps de Spinoza*, París, Albin Michel, 1991

-MESCHONNIC, H., *Spinoza. Poeme de la pensée*, París, Maisonneuve & Larose, 2002

- MOREAU, P-F., *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994
- NEGRI, A., *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Barcelona, Anthropos, 1993
- SPERLING, D., *Del deseo. Tratado erótico-político*, Buenos Aires, Biblos, 2001
- STRAUSS, L., *Persecution and the art of writing*, Chicago/ Londres, The University of Chicago Press, 1980 (1988)
- \_\_\_\_\_, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago/ Londres, The University of Chicago Press, 1965 (1997)
- TATIAN, D., *La cautela del salvaje. Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001
- ZAC, S., *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963