

Spinoza y la imaginación teológica. Spinoza and the Theological Imagination.

Pedro Yagüe

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales,
Instituto de Investigaciones Gino Germani.
Correo electrónico: yague.pe@gmail.com.

Resumen:

En el presente artículo me propongo abordar el problema de lo teológico-político al interior de la obra de Spinoza. En la primera parte intentaré reconstruir el concepto de imaginación para así dar cuenta de su especificidad teórica al interior del pensamiento del filósofo holandés. Allí describiré dos formas de la imaginación: una negativa (conocimiento inadecuado) y otra positiva (potentia imaginandi). A partir de estos desarrollos analizaré en la segunda parte del trabajo el problema de lo teológico-político en tanto operación imaginaria. Lo teológico-político se nos presentará como una forma pasiva de la imaginación que produce un encierro de los hombres en sus propias marcas. A modo de conclusión finalizaré el trabajo con una reflexión en torno a las herramientas que la filosofía de Spinoza brinda para romper con la imaginación teológico-política. Allí se nos aparecerá el concepto de "imaginación democrática" como antídoto posible para dicha ruptura.

Palabras clave: Materialismo, imaginación, historia, teológico-político.

Abstract:

In the present article I propose an approach to the problem of the theological-political within Spinoza's work. To begin with, I will attempt to reconstruct the concept of imagination in order to account for its theoretical specificity within the Dutch philosopher's thinking. Two forms of imagination will be described: a negative one (inadequate knowledge) and a positive one (potentia imaginandi). From these developments, in the second part of the paper, I will analyze the theological-political problem as an imaginary operation. The theological-political will be shown to us as a passive form of the imagination that produces a confinement of men on their own marks. By way of conclusion, I will finish the work with a reflection on the tools Spinoza's philosophy provides to break with the theological-political imagination. There, the concept of "democratic imagination" will appear as a possible antidote to this rupture.

Keywords: Materialism, imagination, history, theological-political.

Introducción

La imaginación (*imaginatio*) es para Spinoza un rasgo distintivo de la naturaleza humana. Ella organiza el constante comercio que los hombres establecen con las fuerzas exteriores, organiza aquello que la realidad presentaría, en su ausencia, como caótico e insoportable. El Apéndice del libro I de la *Ética* da cuenta de ello. Allí se define al Orden, al Bien, a lo Bello como modos del imaginar. Los hombres, dice Spinoza, estiman como más excelentes aquellas cosas que los afectan de mejor modo; y la forma en que se organizan dichas afecciones se encuentra sujeta a las operaciones específicas de la imaginación. El filósofo holandés afirma que, por el carácter limitado de su entendimiento, los hombres se encuentran imposibilitados de conocer plenamente la naturaleza efectiva de las cosas. Por este motivo ellos “no afirman nada de las cosas y toman la imaginación por el entendimiento” (Spinoza, 2000: 49).

La imaginación, en tanto actividad ordenadora del cuerpo, es también organizadora de la percepción que éste tiene del mundo. El filósofo holandés afirma que el hombre juzga la naturaleza de las cosas “según la disposición de su cerebro o que más bien ha tomado las afecciones de la imaginación por cosas” (Spinoza, 2000: 72). Gilles Deleuze señala, en este sentido, que “las únicas ideas que tenemos en las condiciones naturales de nuestra percepción son las ideas que representan lo *que le sucede* a nuestro cuerpo” (Deleuze, 2012: 95). Y estas ideas, huellas de un cuerpo exterior en el propio, son imágenes. La imaginación, en otras palabras, ordena la experiencia que los hombres tienen del mundo.

Pero este mundo, al mismo tiempo, aparece como organizador de la imaginación humana. En la *Ética* Spinoza afirma que la imaginación es una operación con que el alma contempla una cosa como presente según la constitución actual del cuerpo humano (es decir, en función del conjunto actual de las afecciones corporales). Esto querrá decir, entre otras cosas, que el hombre imagina según las afecciones, las huellas, que su contacto con el mundo ha sedimentado en él.

La imaginación que, veíamos en el Apéndice I, ordena la percepción humana del mundo, es presentada algunas líneas más adelante como el resultado de un proceso corpóreo que dio lugar a su constitución. O, por decirlo de otra manera, las afecciones del hombre parecieran depender del horizonte perceptible que su imaginación habilita, al mismo tiempo que la imaginación se constituye por las afecciones históricas del mismo cuerpo que imagina. Estos problemas nos conducen a señalar una *aparente* circularidad en el interior de la filosofía de Spinoza.

Se trata de pensar un proceso: aquel por el que el cuerpo adquiere una determinada disposición (*dispositio*). Considero que los desarrollos de Spinoza en torno a la noción de *imaginatio* brindan herramientas tanto descriptivas como explicativas para pensar este tránsito corpóreo hacia la propia organización perceptible del mundo. ¿Cómo escaparle, sin embargo, a la aparente circularidad que señalamos? Mediante dos elementos fundamentales de la filosofía de Spinoza: la relación de inmanencia entre el cuerpo individual y el colectivo; y su concepción materialista de la historia.

El individuo aislado e independiente es para Spinoza una abstracción que no se condice con el hombre histórico concreto. Rodolfo Mondolfo (2006) señala que Spinoza, junto con Bacon y Bruno, dieron impulso a la conquista de lugares antes inexplorados en el conocimiento de la historia y de la acción. El teórico italiano afirma que la idea de una transformación continua de los resultados en capacidades nuevas, que, a la vez, significan siempre nuevas exigencias y por lo tanto nuevas creaciones, es una concepción de la historia en la que Spinoza precede a Marx. La historia es comprendida por el filósofo holandés como algo procesual, sin una finalidad necesaria. Por eso los hombres reales y concretos son siempre la premisa de todo análisis. La filosofía de Spinoza nos presenta a toda imaginación, individual o colectiva, como el resultado de un proceso histórico. Toda imaginación será imaginación de un cuerpo y todo cuerpo humano será cuerpo con historia.

Este carácter procesual e histórico del vínculo entre imaginación y disposición puede advertirse con claridad en el escolio de la proposición 59 del tercer libro de la *Ética*. Allí puede leerse:

sucede muchísimas veces que, mientras disfrutamos de la cosa que apetecíamos, el cuerpo adquiere con esa fruición una nueva disposición, por la que es determinado de otra forma y se excitan en él otras imágenes de las cosas y, al mismo tiempo, el alma comienza a imaginar y a desear otras cosas. (Spinoza, 2000: 169)

La *imaginatio*, como señalamos, se encuentra impregnada de historia. Y es el desenvolvimiento de la historia el que da lugar a nuevas formas de la imaginación y del deseo (*cupiditas*). El constante comercio con las fuerzas exteriores produce variaciones (aumentos o disminuciones) de la potencia que define al cuerpo humano y, por lo tanto, de la forma en que éste se relaciona con el mundo.

El segundo punto que permite romper la aparente circularidad entre disposición e imaginación es la concepción que Spinoza tiene de lo común. Los hombres, en tanto individuos, tienden a componerse y unirse en uno solo, dando así lugar a un individuo colectivo (EIV, PXXXVII, Esc). ¿Cuál es el criterio que, según Spinoza, regula esta asociación? La *utilitas*. Siendo las cosas que más concuerdan con la naturaleza del hombre las que más convenientes les resultan, el filósofo holandés afirma que no hay nada más útil para un hombre que otro hombre. Juntos, al componerse, pueden constituir un individuo más potente de lo que ambos son por separado. Esta composición se produce por la mutua capacidad de los hombres de afectar y ser afectados, por su capacidad de concordar los unos con los otros y así aumentar la propia potencia. “Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas”, señala Spinoza en el *Tratado político*, “tienen más poder juntos y por tanto, también más derecho sobre la naturaleza” (Spinoza, 2013: 116). La *utilitas* es, de esta manera, el criterio que constituye y regula lo que Spinoza denomina amistad (*amicitia*). Con este

concepto el filósofo holandés nombra la unión de dos o más individuos concordantes¹.

En el *Tratado político* el Estado es pensado por Spinoza, a partir de estos lineamientos, como un individuo de individuos que también posee un cuerpo y un alma (*mens*). Esto no implica una autonomía entre el Estado y los individuos que lo componen, sino más bien un juego constante de relaciones cambiantes que hacen a su mutua constitución. En función de la forma de gobierno el filósofo holandés advertirá una mayor o menor utilidad común para los individuos que componen la potencia colectiva. Lo que Spinoza denomina Estado monárquico (en el *Tratado teológico-político*) o tiranía (en el *Tratado político*) supone la forma de gobierno por excelencia en que se ausenta la verdadera utilidad para los hombres que la constituyen. Como señala Sebastián Torres, esta forma de gobierno opera con una “*ratio* estratégica que produce ‘comunidad’ sin verdadera ‘concordia’: un acuerdo inscripto en la racionalidad de las leyes pero no en las mentes y los cuerpos” (Torres, 2007: 149). La tiranía establece un lazo entre los hombres que no es producto de una composición según un criterio de utilidad. Los cuerpos y almas de los hombres forman parte de un individuo cuya *mens* se les presenta como una fuerza hostil, extraña, que los sojuzga y los somete a interactuar de una determinada manera.

La disposición y la imaginación no son sólo producto de la historia individual, sino de un complejo juego que ésta entabla con lo social. Ambos cuerpos, el individual y el colectivo, poseen características diferentes. Una de ellas se refiere a la duración. Mientras que el *conatus* individual tiende a ser vencido inevitablemente por las fuerzas exteriores, la duración del cuerpo social posee una duración absolutamente indefinida. Nadie sabe cuánto dura un cuerpo colectivo. Esta diferenciación nos permitirá afirmar que la imaginación colectiva posee una supremacía histórica con respecto a la individual. El análisis de

¹ Resulta necesario señalar la importancia del movimiento y de la historia en la concepción spinoziana de lo común. En este sentido, Antonio Negri señala “la imposibilidad de construir una sociología spinozista basada en una concepción estática del *conatus*” (Negri, 2011: 98).

Spinoza en el *Tratado teológico-político* nos da cuenta de ello. Todo hombre se encuentra ya organizado por la imaginación del cuerpo común al que pertenece; razón por la cual, podríamos decir, todo cuerpo humano, desde su nacimiento, recibe una primera organización imaginaria en tanto partícipe, en tanto elemento, de un individuo colectivo. Hay por lo tanto una supremacía histórica de la imaginación colectiva que aparece como fundamento de la imaginación individual.

A partir de estos lineamientos nos introducimos en el problema de lo teológico-político. Entendemos lo teológico-político como una operación imaginaria que organiza la experiencia social a partir de un principio trascendente. Una mediación mistificada que encierra al hombre sobre sí, separándolo de su comercio con las fuerzas exteriores y, por lo tanto, de su propia capacidad de actuar. No se trata de lo divino, sino de lo religioso: el signo sin afecto, la vida sin concordia, el odio como odio teológico. Esta operación, en tanto mediación mistificada que organiza imaginariamente la experiencia del mundo, encuentra su correspondencia estatal en la tiranía. Es la heteronomía de los cuerpos por antonomasia, la vida *alterius juris* de la imaginación. Hablamos de lo teológico-político en los términos en que Henri Meschonnic lo entiende: como negación de la historicidad y la especificidad humana. La filosofía de Spinoza, sostiene el poeta francés, “continúa ayudándonos a pensar lo teológico-político como el enemigo mayor del hombre libre” (Meschonnic, 2015: 337).

En la primera parte de este trabajo me propondré reconstruir el concepto de imaginación para así dar cuenta de su especificidad teórica al interior de la filosofía de Spinoza. Para ello retomaré diversos análisis exegéticos, principalmente los de Laurent Bove en torno a la importancia del Hábito en la ontología spinoziana. Allí describiremos dos formas de la imaginación: una negativa (conocimiento inadecuado), otra positiva (*potentia imaginandi*). A partir de estos desarrollos analizaré en la segunda parte del trabajo el problema de lo teológico-político en tanto operación imaginaria. Allí intentaré desarrollar la

especificidad de esta operación mediante la que el cuerpo colectivo e individual adquiere una determinada disposición.

La filosofía de Spinoza, decía, otorga elementos para un análisis descriptivo y explicativo de lo teológico-político. Pero no sólo eso. También señala un camino para pensar la liberación de dicha forma de servidumbre. A modo de conclusión finalizaré el trabajo con una reflexión en torno a las herramientas que su filosofía brinda para romper con la imaginación teológico-política. Spinoza no sólo es un aliado con el que pensar este problema. También es un antídoto.

La potentia imaginandi

El orden físico de la ontología relacional spinoziana nos ubica frente a diferentes mecánicas. Una es la imaginación. Ella, como vimos, es el resultado del encuentro del hombre con las fuerzas exteriores. Según Spinoza las imágenes son entendidas como afecciones del cuerpo humano que representan a los cuerpos exteriores como presentes (EII, P17, Esc). El alma humana sólo percibe las cosas externas por medio de las afecciones del propio cuerpo (EII, P26): así es como las imagina. Ahora bien, estas imágenes, dirá en el escolio de la proposición primera del cuarto libro de la *Ética*, nos hablan más de la constitución y naturaleza del cuerpo que imagina que del imaginado. Esto sucede con la imaginación en tanto ella se encuentra sujeta a las afecciones del cuerpo. Gilles Deleuze (2008), en sus clases sobre Spinoza, otorga un bello ejemplo para ilustrar este punto: el de la vela y la arcilla. La luz del sol al impactar sobre la vela hace que ésta se derrita, mientras que su efecto sobre la arcilla produce exactamente lo contrario: la endurece. Con esta simple imagen queda expuesto aquello que Spinoza señala con respecto a la imaginación. Ella nos habla más de la naturaleza del cuerpo afectado que de aquel que ha dejado una huella en él.

Estas primeras reconstrucciones de la concepción spinoziana de la imaginación nos conducen a entenderla como la forma por excelencia del conocimiento inadecuado. El filósofo holandés afirma que la imaginación, en tanto primer género de conocimiento, posee dos formas posibles: las cosas singulares representadas por los sentidos de un modo confuso o el error surgido por la relación que se establece con los signos. La primera de ellas se encuentra directamente ligada a la operación imaginaria recién mencionada, mientras que la segunda hace alusión a los efectos que el mundo de los signos posee sobre la vida de los hombres. Por los efectos que el lenguaje produce sobre los cuerpos, los signos poseen la capacidad de lograr que la nada se convierta en algo. Este señalamiento de Spinoza posee una clara influencia del pensamiento de Lucrecio, quien algunos siglos antes había sostenido que en las palabras, a diferencia de lo que sucede en el orden de la naturaleza, todo puede ser afirmado o negado, lo cual conduce fácilmente al error. Esta influencia de Lucrecio se cristaliza en lo que se conoce como el nominalismo de Spinoza. La incapacidad del hombre de diferenciar la cosa nombrada de la cosa efectiva lo induce a establecer, mediante los signos, una relación imaginaria con el mundo. Una relación por fuera de las relaciones efectivas. Por eso Henri Meschonnic, en su libro sobre Spinoza, señala que el signo “es el olvido de la fuerza” (Meschonnic, 2015: 215).

Más allá de estas dos formas en que la imaginación es directamente ligada al conocimiento inadecuado y al error, encontramos en otros pasajes de la *Ética* una concepción diferente de la misma. En un artículo de su libro *Spinoza, filosofía terrena*, Diego Tatián afirma que el vocablo *imaginatio* posee “una polisemia muy particular en la *Ética*” (Tatián, 2014: 104). En el marco de esta compleja polisemia Tatián advierte que en el escolio de la proposición 17 del segundo libro de la *Ética*, el término *imaginatio* se hace presente desde el punto de vista de su potencia. Allí la *imaginatio* aparece mencionada como *potentia imaginandi*. La imaginación, ya no es sólo entendida como conocimiento inadecuado, sino

también como una forma del *conatus*, como un camino hacia la constitución de una potencia.

El *conatus* sólo es pensable en la filosofía de Spinoza a partir del accionar de fuerzas exteriores cuya acción obliga al cuerpo a encontrar formas de perseverar en su ser. Es a partir de estos lineamientos que el filósofo francés Laurent Bove (2014) incorpora la categoría de imaginación como un elemento fundamental con que el hombre desarrolla estrategias de resistencia para no ser vencido por el accionar de las fuerzas exteriores. Toda existencia, por el necesario comercio que establece con el mundo, se encuentra sometida a un reto de vida o muerte. En el marco de este reto la imaginación es presentada por Bove como un elemento clave a partir del cual el cuerpo humano elabora su capacidad de resolver los problemas que el encuentro con los otros cuerpos le plantean.

La proposición número 12 del tercer libro de la *Ética* explicita esta relación entre imaginación y *conatus*: “El alma se esfuerza cuanto puede en imaginar aquellas cosas que aumentan o favorecen la potencia de actuar del cuerpo” (Spinoza, 2000: 226). El hombre buscará evocar aquellas imágenes que su memoria asocie con un aumento de la capacidad de actuar, buscará suscitar en sí mismo aquellas huellas sensibles vinculadas con la alegría vivida. Es en este sentido que Bove (2014) señala la importancia del Hábito en tanto potencia de composición. El filósofo francés, siguiendo a Spinoza, afirma que el Hábito asocia afecciones-imágenes organizando una determinada disposición corporal; organiza las marcas que nuestro comercio con el mundo ha sedimentado al interior del propio cuerpo. La unión de afecciones a partir de la que el Hábito organiza la realidad percibida “despliega la constitución imaginaria de la realidad” (Bove, 2014: 45). Este punto será central para el abordaje de nuestro problema. El mundo se percibe bajo una organización imaginaria ligada al *conatus*: el hombre se esfuerza por hacer aparecer aquellas imágenes asociadas con un aumento de la potencia de actuar y así se relaciona con el mundo y los otros. Esta relación imaginaria con los cuerpos exteriores, directamente ligada al

accionar del *conatus*, nos conduce al problema del deseo y su relación con lo imaginario.

El mundo de la existencia del primer género de conocimiento, afirma Bove, “es un mundo de cosas, porque es inmediatamente también el de mi deseo” (Bove, 2014: 65). El deseo es entendido por el filósofo francés como un proceso de presentificación mediante el que se distingue una cosa (la deseada) entre otras. La imaginación, en este sentido, selecciona aquellas cosas-imágenes que se presentan como favorables o perjudiciales para el *conatus*. El apetito y el deseo, por lo tanto, son entendidos al interior de la filosofía de Spinoza como formas en que el alma se esfuerza por perseverar en su ser (EIII, P9). Si bien ninguna cosa puede ser destruida sino por causas distintas a sí misma (EIII, P4), el hombre no puede prescindir de su comercio con las fuerzas exteriores: en ellas busca los medios para su perseverancia (EIV, P18). Allí es donde intervienen la imaginación y el deseo: seleccionando medios estratégicos para la resistencia del cuerpo.

Como señalamos en la introducción, este proceso no puede ser nunca pensado por fuera de lo social. Los individuos que imaginan, que desean y resisten, forman parte de un cuerpo común sin el cual su existencia sería impensable. En el contexto de esta relación de inmanencia entre el hombre individual y el cuerpo colectivo, Spinoza afirma que la imaginación ocupa un lugar fundamental en lo que respecta a la constitución de lo social. En el tercer libro de la *Ética* el filósofo holandés señala que, en la vida de los hombres, se produce una constante participación de los sentimientos de los semejantes. Es a partir de un conjunto de operaciones imaginarias que los hombres se constituyen en un cuerpo común. Resultan fundamentales, en este sentido, los aportes del teórico francés Étienne Balibar, quien afirma que en la filosofía de Spinoza el “semejante” no existe naturalmente como tal, sino que

es constituido por un proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama “imitación afectiva” (*affectum imitatio*), y que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de

la “multitud” como agregado inestable de pasiones individuales. (Balibar, 2011: 102).

Los hombres no son sino que devienen semejantes. Por eso Balibar afirma que lo que transforma a otro hombre en tal es una imagen del otro como objeto afectivo. Y agrega: “esta imagen es profundamente ambivalente: atractiva y repulsiva a la vez, tranquilizadora y amenazante” (Balibar, 2011: 102-103). Estos aportes del teórico francés nos permiten advertir el complejo juego entre imaginación y deseo que resulta constituyente de lo social.

Teniendo en cuenta que el *conatus* del individuo colectivo se encuentra regido por las mismas leyes que las del individual, Bove afirma que “el *conatus* individual está determinado por el *conatus* global del cuerpo social” (Bove, 2014: 94). Por eso señalábamos en la introducción al trabajo la existencia de una primacía histórica de la imaginación colectiva por sobre la individual. Debemos pensar, por lo tanto, que el cuerpo colectivo con el que los hombres establecen una relación de inmanencia también selecciona cosas-imágenes que se presentan, al menos en apariencia, como favorables para su perseverancia.

Ahora bien, en la medida en que esta identificación de la alegría posible se da siempre a través de un proceso imaginario, debemos señalar que dicho proceso se encuentra sujeto al error. Por eso es que Laurent Bove afirma que el *conatus* (tanto individual como colectivo) puede, por medio del Hábito, organizar asociaciones que conduzcan hacia “alegrías malas”. Estas alegrías constituyen “obstáculos para una verdadera plenitud tanto del Cuerpo como del pensamiento” (Bove, 2014: 49). El filósofo francés señala que el deseo, la imaginación y el *conatus* pueden dar lugar a asociaciones de imágenes perjudiciales. Esta forma regresiva de la asociación de imágenes, este carácter triste de la imaginación, comienza a iluminar el sendero hacia el problema de lo teológico-político.

Diego Tatián, en el artículo al que nos referimos anteriormente, incorpora una distinción entre dos formas de la imaginación: una activa y otra pasiva. La primera de ellas, al imaginar las cosas que favorecen la potencia efectiva de obrar del cuerpo, es ella misma una forma de la potencia. Es una imaginación directamente ligada a las pasiones alegres y al aumento de la capacidad del individuo de afectar y de ser afectado por los cuerpos exteriores. La segunda, la pasiva, es la imaginación como heteronomía. Es aquella que se rige por falsas alegrías que lo conducen a la servidumbre, como si en ella se jugara la propia libertad. Es, por lo tanto, la falsa resistencia: el cuerpo vencido por las fuerzas exteriores, incapaz de construir, por así decirlo, una imaginación *sui juris*.

Decíamos al comienzo que entendíamos a lo teológico-político como una operación imaginaria que organiza la disposición corpórea de los hombres. Habiendo ya desarrollado algunas características de la noción spinoziana de *imaginatio*, nos encontramos en condiciones de abordar este problema. Los desarrollos mencionados en torno a las nociones de “alegría mala” e imaginación *alterius juris* (en su dimensión tanto individual como colectiva) nos permitirán ahora adentrarnos en el problema de lo teológico-político.

Lo teológico-político como operación imaginaria

En la ontología relacional de Spinoza, debido a la relación de inmanencia existente entre el cuerpo individual y el colectivo, el hombre se encuentra siempre ya socializado. Sin embargo la vida social, según el filósofo holandés, no implica necesariamente concordia. Spinoza afirma que incluso encontrándose separados y enfrentados entre sí, no por eso dejan los hombres de conservar su naturaleza social. Este punto nos invita a la pregunta por el aislamiento de los individuos, a la pregunta por su separación. ¿Qué es lo que separa a los hombres a pesar de encontrarse éstos ya socializados? ¿Cómo pensar la imposibilidad de los individuos de componerse entre sí, de asociarse en virtud de su propia utilidad?

Estas preguntas nos conducen a un concepto de la filosofía de Spinoza que nos ayudará a introducirnos en el problema de lo teológico-político. En un pasaje del *Tratado político*, con evidente influencia del pensamiento de Maquiavelo, el filósofo holandés escribe:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma (...). Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merecen más bien el nombre de soledad que de sociedad. (Spinoza, 2013: 151)

La noción spinoziana de soledad es, como vemos, un concepto político. Un concepto que nace a partir del esfuerzo por pensar aquello que, a pesar de su naturaleza social, separa a los hombres entre sí. Spinoza afirma que el temor retrotrae a los hombres a una vida solitaria: instaura un orden social basado en aquellas pasiones que inhiben la *vis existendi*; pasiones que vuelven impotente la expansión de su potencia colectiva. La noción spinoziana de soledad nombra un orden social en que la concordancia efectiva entre los hombres se vuelve sumamente dificultosa. Sus potencias se asocian, sí, pero no en virtud de su propia utilidad, sino en virtud de una fuerza externa que los vincula como separados. La verdadera paz de la que nos habla Spinoza sólo es posible como *vita activa* a partir del reconocimiento del otro y de la práctica colectiva que no se deshace de su virtud política, sino que se manifiesta como fuerza constituyente. El concepto de soledad se refiere, en este sentido, a un estado político en el que priman las pasiones que separan a los hombres, dando así lugar a una impotencia colectiva. De allí su estrecha relación con el orden de lo teológico-político.

Volvemos a encontrarnos frente a un nuevo interrogante: ¿cómo pensar la soledad, en tanto concepto político, teniendo en cuenta que todo cuerpo colectivo se esfuerza, al igual que el individual, por perseverar en su ser? Es aquí donde la noción de “alegría mala” se hace presente en su dimensión colectiva. En

el *Tratado teológico-político* Spinoza se refiere a un conjunto de ficciones que organizan imaginariamente la relación que los hombres establecen entre sí, alejándolos de su propia capacidad asociativa. Esta organización imaginaria del cuerpo social resulta impensable sin “alegrías malas” que orienten al *conatus* por un sendero que nada tiene que ver con el aumento de su potencia. Esto nos permite pensar el sometimiento de los individuos no a partir de la coacción física, sino principalmente a partir de un entramado afectivo que opera en relación con la autoridad imaginada. Por eso Spinoza en el *Tratado teológico-político* señala el hecho de que “la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna” (Spinoza, 2012: 355). Y es en el orden de las acciones anímicas internas donde opera lo teológico-político.

Debemos incorporar aquí el problema spinoziano de la servidumbre, categoría que, recordemos, es definida por el filósofo holandés como la impotencia del hombre para moderar y reprimir sus afectos (EIV, Prólogo). Bajo el orden teológico-político el hombre se encuentra dominado por sus pasiones, sometido al gobierno de una imaginación *alterius juris*. Un conjunto de ideas y ficciones conforman el sustento de una forma de la dominación en que la imaginación juega un papel fundamental. Son estas imágenes las que separan a los hombres de su propia historicidad y, por lo tanto, de su capacidad asociativa. Son estas imágenes las que organizan la acción anímica interna de los hombres. Por eso definíamos al comienzo a lo teológico-político como una operación imaginaria.

Estos delirios de la imaginación *alterius juris* conservan y fomentan todo tipo de temores. Es aquí donde radica, según Spinoza, el origen de la superstición. Ésta es señalada por el filósofo holandés como el medio más eficaz que tiene el tirano para gobernar a los hombres. Basándonos en las primeras proposiciones del cuarto libro de la *Ética* podemos afirmar que la fuerza de una superstición (en tanto idea) se define por la potencia de la misma comparada con la del hombre afectado por ella. Spinoza afirma que los supersticiosos tienden a hacer a los

otros hombres tan miserables como ellos mismos. Se dejan llevar por el miedo y se refugian en sus ficciones: es, como señalamos, la vida *alterius juris* por antonomasia. Es la vida bajo el gobierno de las fuerzas exteriores. Es el contrario exacto de lo que Spinoza denomina “hombre libre”. Es la servidumbre: la presencia acechante de la muerte, la separación de los hombres entre sí, la vida bajo las leyes de la soledad, la ignorancia de los propios límites, la ignorancia del orden divino.

La superstición es aplastante del deseo. Lo dirige hacia la abstracción y, al hacerlo, lo anula. Ella encuentra su fundamento en un objeto abstracto al que el deseo apunta y en el que se afirma. El problema gira en torno a la relación entre servidumbre y *conatus* o, por decirlo en los términos del prefacio del *Tratado teológico-político*, a la pregunta por la razón que conduce a los hombres a luchar por su propia servidumbre como si se tratara de su libertad. Es en este punto donde la imaginación juega un rol fundamental. El deseo se afirma a sí mismo en las ficciones de una imaginación abstracta, extraviada, escindida de sus relaciones con las fuerzas externas. Esto produce un cerramiento del hombre sobre sí. Mediante este proceso el hombre se aleja del orden efectivo de la naturaleza a partir de una imaginación que dispone al cuerpo alejándolo de su capacidad de afectar y de ser afectado. Esta es la operación por antonomasia de lo teológico-político: la afirmación del deseo en la abstracción y la consecuente disminución de su capacidad de afectar y de ser afectado. La disminución del radio sensible de los hombres.

Por eso decíamos que la superstición, en última instancia, encuentra su fundamento en una “alegría mala”. Es una falsa alegría que, al mismo tiempo que produce un aumento en la capacidad de actuar, congela al hombre en una determinada disposición corpórea, estableciendo un comercio limitado con el mundo y disminuyendo, por lo tanto, su capacidad de ser afectado por él. Esto disminuye también la capacidad del individuo de componerse con las fuerzas externas, es decir, de aumentar su propia potencia de actuar a partir del

encuentro con otros hombres. La imaginación teológico-política se funda, entonces, a partir de una mediación mistificada que escinde al hombre de lo real. Es la organización de la experiencia a partir de un principio trascendente. Es una estructura imaginaria que, partiendo de lo colectivo, organiza la disposición corpórea del hombre.

Por eso no puede reducirse esta operación a un plano meramente individual. El gobierno de lo teológico-político, al igual que la noción spinoziana de soledad, poseen un funcionamiento intersubjetivo. No hay hombre aislado – situación que se vuelve impensable para la ontología relacional de Spinoza– sino hombres que, a partir de un determinado encuentro con las fuerzas exteriores, quedan encerrados en sus propias marcas. Se trata de un fenómeno intersubjetivo al interior del individuo colectivo. En este sentido, Martin Saar afirma en su libro *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza* lo siguiente:

Que los fenómenos intersubjetivos tienen dimensiones afectivas e imaginarias es para Spinoza evidente: el encuentro entre cuerpos distintos tendrá siempre componentes sensibles; los efectos que se producen a partir del encuentro con los otros no podrán nunca tener una total transparencia cognitiva (Saar, 2013: 285, traducción propia).

La imaginación teológico-política se nos aparece como una operación intersubjetiva que interpela a la afectividad de los hombres. O, por decirlo de otra manera, organiza su disposición a partir del conjunto de las relaciones constitutivas del cuerpo social. Todo individuo es relación y toda relación posee una historia. Los hombres forman parte del individuo colectivo en la medida en que efectúan sus relaciones constitutivas. De allí que debamos entender lo teológico-político en tanto gobierno de lo social, como una operación intersubjetiva que interpela imaginación y afecto.

Podríamos definir, desde este punto de vista, la imaginación teológica como una imaginación alienada. Una imaginación que se constituye a sí misma a

partir de la pérdida del cuerpo como lugar de elaboración de un saber sensible. Helmut Seidel, en su artículo “Spinoza und Marx über Entfremdung”, afirma que en Spinoza al igual que en Marx “la alienación como estado es el resultado de un proceso en el tiempo” (Seidel, 1993: 230, traducción propia). La filosofía de Spinoza, como señalamos al comienzo, vuelve necesaria la introducción del pensamiento histórico.

Si la alienación es definida como una operación que separa al hombre de su propia esencia, debemos entenderla entonces, en términos spinozianos, como la separación del hombre con respecto a su deseo. La imaginación alienada, en este sentido, pareciera conducir al deseo en contra del propio cuerpo y de la propia mente. Por eso decíamos anteriormente que el deseo se afirma en un objeto abstracto. Bove afirma, en este sentido, que la opresión del hombre “comienza ahí, en la contradicción necesaria entre el cuerpo orgánico y el cuerpo-deseo que sin embargo lo constituye” (Bove, 2014: 199). Esta imaginación abstracta que se encuentra en el fundamento de lo teológico-político tiene por consecuencia un proceso de presentificación que no representa una realidad exteriormente actual, sino imágenes alucinadas, escindidas de la materialidad de la experiencia corpórea. El cuerpo, separado de las fuerzas externas, imagina y actualiza sus afecciones cerrándose sobre sí mismo en un infinito movimiento interno. Es una imaginación alucinada que evoca imágenes ligadas a “alegrías malas” al mismo tiempo que separa a los hombres de su capacidad de afectar y ser afectados por las fuerzas exteriores.

Hay, entonces, una concatenación de afecciones abstractas (en tanto no actuales) y sensibles (en tanto reales) que son organizadas por la imaginación. Es, de esta manera, que la operación teológico-política se fundamenta en la designación de objetos de amor, es decir, de aquellos que se identifican como causa de una alegría. Pero esta designación, por el carácter mismo de la imaginación abstracta, es siempre ilusoria, ficticia. Esto hace que el hombre, a

través del Hábito y de la Memoria, establezca asociaciones que lo atan inadecuadamente a un supuesto –y no experimentado– aumento de potencia.

La imaginación teológico-política se nos presenta, entonces, como una organización delirante de las marcas sensibles del cuerpo colectivo. Es un proceso que lleva, en tanto operación intersubjetiva, al cerramiento de los hombres sobre sí, a la repetición constante de “alegrías malas”. Estas falsas alegrías, como señalamos, constituyen obstáculos para la verdadera plenitud del cuerpo y del pensamiento; obstáculos para un aumento en la capacidad de actuar de los hombres y, por lo tanto, de asociarse entre sí. La imaginación teológico-política conduce a la tristeza a partir de la afirmación de una lógica amorosa ligada al carácter estratégico del *conatus*. De allí su eficacia. Son alegrías alienadas que penetran en lo más hondo del cuerpo, conduciéndolo a un régimen *alterius juris*. Lo teológico-político debe ser entendido, de esta manera, como una forma pasiva de la imaginación que pareciera detener un estado de cosas en el tiempo.

Esta independización con respecto a las fuerzas exteriores es, paradójicamente, la forma más extrema de la heteronomía de los cuerpos. El hombre disminuye su comercio con el mundo, su capacidad de afectar y de ser afectado, se encierra sobre sí y queda girando sobre las marcas a las que la organización teológico-política lo ha reducido. Es la disminución del radio sensible del hombre, una autonomización ficcional, que lo encierra separándolo de su encuentro con los otros y con el mundo. Esta autonomía de la imaginación, claro está, es relativa, en tanto fue producida por un encuentro con las fuerzas exteriores. Se trata de un encuentro histórico que asfixió al cuerpo sobre sus propias marcas, sobre sus propias imágenes, alejándolo de nuevos encuentros posibles. Aquí se introduce una vez más la dimensión histórica. Ella nos permite pensar tanto el camino de este proceso como el de su liberación.

La imaginación teológico-política es un arte del cultivo de la tristeza. Por eso señalábamos su estrecha relación con la tiranía. Los tiranos, como bien señala Deleuze, “necesitan entristecer la vida. (...) Tienen necesidad de hacer reinar la

tristeza” (Deleuze, 2008: 91). En ella se funda su gobierno sobre los cuerpos y las almas. Gobierno que sería impensable sin considerar una organización imaginaria que disponga al cuerpo de una determinada manera. La imaginación teológico-política hace del cuerpo humano una perseverancia en la rigidez a la que se ha visto reducido. Lo real se aleja de los hombres y la experiencia permanece encerrada en una relación imaginaria con las propias marcas, sin poder hacer de ellas el medio de su comunicación con el mundo. Lo teológico-político es el fondo imaginario de la soledad.

Algunas reflexiones finales

Comenzamos el artículo señalando una *aparente* circularidad entre las nociones spinozianas de disposición e imaginación. Hay entre ambas un proceso de mutua constitución que sólo el pensamiento histórico puede comprender y exponer en su movimiento. Por ello comenzamos destacando el lugar de la historia en el pensamiento de Spinoza. Reconstruyendo la concepción de imaginación como imaginación histórica pudimos dar cuenta de su especificidad tanto en su dimensión individual como colectiva. La imaginación se nos apareció, en primer lugar, como conocimiento inadecuado pero, al mismo tiempo, como *potentia imaginandi*, como anticipación de la constitución de una potencia. Allí pudimos, a partir de los análisis de Laurent Bove, retomar la importancia estratégica del Hábito durante este proceso y su relación con el *conatus*.

Una vez realizado este análisis nos sumergimos en la dimensión colectiva de la imaginación para así pensar el problema de lo teológico-político. Allí fuimos reconstruyendo un complejo entramado a partir de nociones tales como alegría mala, servidumbre, temor y superstición, que dieron cuenta de la especificidad de esta operación a partir de la que un cuerpo se encierra sobre sus propias marcas sensibles, limitando su comercio con las fuerzas exteriores. La filosofía de Spinoza se nos reveló capaz de otorgar, desde una lectura complementaria de sus

obras, una descripción y explicación de los mecanismos imaginarios que se ponen en juego en el gobierno de lo teológico-político.

Pero, como ya señalamos, allí no acaba el problema. Decíamos también que Spinoza esboza el sendero hacia una liberación posible de estas marcas, hacia una ruptura efectiva con el gobierno de lo teológico-político en tanto forma histórica de la servidumbre. Ahora bien, ¿cómo escaparle a este destino que el propio imaginario ha preparado? ¿Cómo hacer surgir una fuerza que rompa con las leyes de lo teológico-político? Para Spinoza, dijimos, la liberación es posible. Es posible romper con el miedo y la superstición. Pero para ello resulta necesario atacar el nervio mismo donde lo teológico-político se asienta: en aquel oscuro rincón donde se anudan imaginación y deseo. Es en este punto donde el *Tratado político* adquiere una crucial importancia, en tanto allí se acentúa el carácter constituyente de la multitud, el despliegue histórico de las fuerzas del cuerpo colectivo.

Lo que debe estallar, lo que debe descomponerse para dar lugar a una nueva composición, es la imaginación histórica que se produce en la dimensión colectiva. El *Tratado teológico-político* nos brinda herramientas para pensar este proceso, para pensar la infinita riqueza de la *potentia imaginandi* de un cuerpo común. Es la imaginación histórica la que organiza la disposición del cuerpo colectivo. Pero, al mismo tiempo, es la disposición la que organiza su imaginación. Aquí la historia vuelve a ser la herramienta que nos permite eludir la aparente circularidad. Son las luchas y los movimientos históricos los que producen variaciones tanto en la disposición como en la imaginación del cuerpo colectivo. Sin esta concepción abierta de la historia resultaría impensable el cambio social. Las luchas sociales y políticas someten a los hombres a transformaciones continuas que producen nuevas capacidades y nuevas exigencias. Transformaciones que producen variaciones en la potencia del cuerpo colectivo. La liberación de la que nos habla Spinoza constaría, por lo tanto, de una ruptura histórica con la imaginación teológico-política, de una

transformación de la disposición del cuerpo social para así dar lugar a la constitución de una política *sui juris*.

Este despliegue de las fuerzas históricas nos ubica también frente a la posibilidad del despliegue de una imaginación diferente a la teológico-política. Si, como decíamos, la imaginación organiza y estructura la experiencia común, su constitución histórica puede dar lugar siempre a un nuevo tipo de organización que no se encuentre regida por el temor y la superstición. En este sentido Bove incorpora la noción de “imaginación esquematizante” para referirse al proceso por el que un cuerpo colectivo se vuelve “capaz de acceder no sólo a la constitución política en general, sino también a una organización jurídico-política particular por la cual podría llegar a la formación ‘absolutamente absoluta’ de su existencia” (Bove, 2014: 249). La imaginación aparecería, en su concepción positiva, como aquella que permite el despliegue de la potencia de la multitud. Es el doble juego de la imaginación al que anteriormente nos referimos: por un lado, como superstición, como prejuicio finalista que conduce a la tiranía; por el otro, como potencia constitutiva de nuevas relaciones sociales.

Se trata de una autonomía a conquistar, de una ruptura con la imaginación *alterius juris* del cuerpo colectivo. Una nueva organización imaginaria que modifique su disposición y dé lugar a la aparición de una nueva racionalidad social. Un redireccionamiento del *conatus*, ya liberado del sendero de las “alegrías malas”. Este adueñamiento del cuerpo colectivo de su propio rumbo, este nivel de autonomía política conquistada, es lo que Spinoza, en el *Tratado político*, llama “democracia”. Por eso puede afirmar Bove que

El *conatus*-imaginación, por el cual la multitud se afirma constituyéndose en cuerpo político, es pues el sujeto real de la constitución, que no funciona en su nivel de actualización *optimum* más que en democracia, cuando el pueblo es reunido delibera y decide sobre su futuro (Bove, 2014: 272).

La noción spinoziana de democracia es la imagen que el filósofo holandés nos brinda para pensar la liberación del cuerpo colectivo de la constante repetición en las “alegrías malas” a las que el miedo y la superstición lo reducen. Es un movimiento de autoconstitución permanente, una liberación del deseo afirmado en la imaginación abstracta, alienada, de lo teológico-político. Este redireccionamiento permite un reencuentro de la sociedad con sus propias fuerzas, con su propia historicidad.

Esto nos permite entender, en el contexto de la obra de Spinoza, a la imaginación democrática como lo otro de la imaginación teológico-política. Es un movimiento enérgico por el que una sociedad, según su naturaleza, busca librarse del estado de servidumbre en el que se encuentra. Democracia es resistencia; es la ruptura con una sociedad incapaz de afirmar integralmente sus propias fuerzas; la respuesta que el individuo social puede dar, a través de las afecciones activas, a la lógica violenta y autodestructiva del cuerpo social. La filosofía de Spinoza nos ubica frente al problema de la organización política del deseo común. Se trata de recuperar la cooperación entre pasiones y razón en pos de la autonomía del hombre tanto en su dimensión individual como colectiva. La concordia y la paz como medios para la afirmación del *conatus* individual son concebidas por Spinoza como el resultado de un cuerpo colectivo devenido autónomamente en político.

Vemos aquí cómo la liberación, para el filósofo holandés, no puede no ser un asunto colectivo. Este punto nos remite a la lectura que el filósofo argentino León Rozitchner hace de la obra de Spinoza. En el prólogo de su libro *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política*, Rozitchner señala que la filosofía spinoziana brinda herramientas para “enfrentar el riesgo de un nuevo e ignorado poder” (Rozitchner, 1998: 12). Se refiere al poder de lo colectivo, al poder constituyente de la multitud. Este poder no se conquista a partir de un enlace de ideas, sino a partir de la concordancia de los cuerpos. Por eso, afirma Rozitchner, “la Ética de Spinoza es un tratado de insurgencia político-moral. Nos muestra,

más allá de las apariencias, dónde reside el verdadero poder: desde la sabiduría aún inconsciente de nuestro propio cuerpo” (Rozitchner, 1998: 13). Hay un poder que pertenece a los hombres pero que, por el gobierno de la imaginación *alterius juris*, estos desconocen. Es en este desconocimiento de la potencia surgida en su cooperación donde la dominación política se asienta.

Spinoza, dijimos, se presenta como antídoto contra el orden teológico-político. Su filosofía nos habla de una liberación con respecto al sistema de la superstición, una liberación de esa realidad imaginada que aplasta el deseo e impide la propia afirmación del hombre. Es la ruptura más radical con respecto al orden teológico-político. Por eso afirma Henri Meschonnic:

Spinoza desteologiza. Es algo diferente a la laicidad, que es de otra época. Spinoza desteologiza a Dios. Desteologiza la ética. Desteologiza la historia. Y, desde luego, conserva la historia. Puesto que empieza una historización radical de los valores (Meschonnic, 2015: 183).

La filosofía de Spinoza, al barrer con la mistificación y la trascendencia, apela a una materialidad e historicidad radical. Ése es su antídoto contra lo teológico-político. Dios deja de ser el que era. La ética y la política también. El filósofo holandés, afirma Meschonnic, desteologiza: piensa contra lo teológico-político, desarma la operación que separa afecto y concepto.

Spinoza materialista, Spinoza historicista: así se nos reveló durante el análisis. Materialista porque la lógica tiránica de lo teológico-político sólo se comprende a partir de las condiciones materiales y afectivas que las determinan. Historicista porque la constitución de estas condiciones se da en el plano abierto de la inmanencia, se da a partir de un proceso. El carácter materialista e histórico de la filosofía de Spinoza es el que nos conduce a vislumbrar el camino posible hacia la liberación. Todo cuerpo colectivo tiene derecho a lo que puede y es el derecho natural de toda existencia el que fundamenta la posibilidad de constituir una autonomía política, un gobierno del cuerpo colectivo sobre sí.

Pero esta reorganización de las fuerzas colectivas resulta impensable sin un acto histórico de resistencia que redirija la estrategia del *conatus*. La resistencia, afirma Bove, es una “acción por la cual se produce en su esencial socialidad histórica, la realidad humana y su dimensión ética y política, así como, en lo imaginario, las nuevas significaciones que acompañan a esta constitución” (Bove, 2014: 315-316). En los avatares de la resistencia histórica se dibujan los contornos del sendero hacia una liberación posible.

La imaginación democrática contra lo teológico-político. Ésa es la cuestión frente a la que nos ubica Spinoza. Entre esos dos polos, entre esas dos posibilidades del hombre, están las luchas sociales y su resistencia. Ellas constituyen, en última instancia, el verdadero antídoto contra lo teológico-político.

Bibliografía

- Balibar, É. *Spinoza y la política*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.
- Bove, L. *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora, 2014.
- Deleuze, G. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- Deleuze, G. *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets Editores, 2012.
- Meschonnic, H. *Spinoza, poema del pensamiento*. Buenos Aires: coed. Tinta Limón, Cactus, 2015.
- Mondolfo, R. *Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia*. Buenos Aires: Claridad, 2006.
- Negri, A. *Spinoza y nosotros*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2011.
- Rozitchner, L. *Perón: entre la sangre y el tiempo. Lo inconsciente y la política. Tomo 1. Del duelo a la política: Freud y Clausewitz*. Buenos Aires: Catálogos, 1998.
- Saar, M. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlín: Suhrkamp Verlag, 2013.
- Seidel, H. “Spinoza und Marx über Entfremdung -ein komparatistischer Versuch”. *Studia Spinoziana* 9 (1993): 229-243.
- Spinoza, B. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Spinoza, B. *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Spinoza, B. *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- Tatián, D. *Spinoza. Filosofía terrena*. Buenos Aires: Colihue, 2014.
- Torres, S. “Utilidad y concordancia en la política spinoziana” Comp. D. Tatián. *Spinoza. Tercer coloquio*. Córdoba: Brujas, 2007: 141-152.