



Spinoza: Un materialismo de lo imaginario

Felipe Pereyra Rozas¹
felipeprozas@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos explorar algunos aspectos de la lectura que Althusser hiciera de la obra de Spinoza. Más puntualmente, nos interesa reflexionar acerca de la idea del “materialismo de lo imaginario”, expresión utilizada por Althusser para indicar la ruptura de Spinoza con las filosofías del conocimiento. Al desarrollar esta teoría materialista de lo imaginario, Spinoza no se limita a ofrecernos un aparato conceptual que nos permita un conocimiento adecuado de la manera en que vivimos el mundo. El efecto fundamental de esta teoría de lo imaginario es subvertir las bases teóricas que dominan a la filosofía del conocimiento en la modernidad y que aún hoy tienen su continuación por otros medios. Las teorías del conocimiento, especialmente en la línea de las filosofías del juicio que se inicia en Descartes y se continúa en Kant, no podían prescindir de la noción de Sujeto (de conocimiento, de pensamiento, etc.). Al señalar el carácter ilusorio de esta categoría (o mejor, al reubicarla en el terreno de los procesos materiales), Spinoza removía las bases de este edificio, subsidiario de una noción jurídica del sujeto en tanto sujeto de imputabilidad. Por ello, es al rechazar lo que llamaremos la “problemática jurídica de las garantías del conocimiento” que Spinoza puede plantear una línea alternativa del filosofar, una filosofía emprendida desde una toma de posición materialista.

Palabras clave: Spinoza; Althusser; materialismo; imaginario; ideología; sujeto.

Abstract: Our purpose in this paper is to explore some aspects of Althusser’s reading of Spinoza’s work. More to the point, we intend to analyze the idea of a “materialism of the imaginary”, expression used by Althusser to indicate Spinoza’s rupture with the philosophies of knowledge. Developing this materialist theory of the imaginary, Spinoza doesn’t just give us a conceptual apparatus that offer the possibility of an adequate knowledge of the “lived”. The fundamental effect of this theory is to subvert the theoretical basis that found the modern theories of knowledge: the subject of imputability, the legal conception of the subject. Philosophies of judgment, especially those of Descartes and Kant, could not work without this notion. That’s why Spinoza, indicating the illusions that found such “legal problematic of the guaranties of knowledge”, opens a materialist way in philosophy.

Keywords: Spinoza; Althusser; materialism; imaginary; ideology; subject.

1 Universidad Nacional de La Plata (UNLP) – Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) – Centro de Investigación en Filosofía (CIEFI).

I. Introducción

Una nueva imagen de Spinoza surge en la Francia de las décadas del cincuenta y sesenta del siglo pasado, en el marco de una gran influencia del marxismo, el estructuralismo, la lingüística y el psicoanálisis en la filosofía. No se trata de una mera recuperación erudita ni de una curiosidad por otra figura en la colección de los autores malditos que excitan las discusiones de vanguardia. Se trata de una época que descubre una actualidad inusitada de este pensador moderno que empieza a convertirse en la personificación de otra tradición filosófica, una tradición que ha sido olvidada. Muestra de ello son una serie de trabajos que renovaron de manera irrevocable la significación de la obra de Spinoza, trabajos que llevan los nombres de Guérault, Alquié, Matheron, Deleuze, Macherey, Balibar, Moureau y Negri (este último italiano, y sin embargo filiado con las discusiones del marxismo francés de la época). Todos estos trabajos han tenido como nota común haber alterado la significación del spinozismo mediante una interpretación unitaria de su obra, complicando íntimamente su filosofía metafísica, ética, epistemológica y política (Duffy, 2013).

Cabe notar, sin embargo, que la variedad de trabajos que giran en torno a la figura de Spinoza exhiben una heterogeneidad sensible. Pero si tal heterogeneidad es un hecho, ¿por qué Spinoza? Y ¿por qué en ese momento? Responder a semejante pregunta sería sin duda ambicioso, y no es nuestro objetivo. Pero si no pretendemos tal amplitud, nos interesa al menos recabar en una de sus laterales: la idea de un “materialismo de lo imaginario”. Esta expresión es introducida por Louis Althusser en 1974 en su *Elementos de autocrítica*. Si bien tal aparición es tardía para el período que referimos, aflora como un mezquino pozo de agua bajo el cual corre una importante napa subterránea. En efecto, una de las fuentes más importantes de esta renovación del spinozismo proviene de Althusser quien, sin embargo, dedicó algunas pocas páginas a Spinoza, muchas veces en forma de enigmáticas notas al pie. El maestro de Macherey y Balibar, autores de dos importantes obras acerca de Spinoza², fue un asiduo lector de éste y abrió una veta para su investigación que sería continuada por sus discípulos.

En este sentido quisiéramos recuperar la idea de un “materialismo de lo imaginario” como el índice de una alternativa. No sólo de una lectura alternativa de la obra de Spinoza, sino de una tradición filosófica alternativa, de una alternativa *materialista* que tiene como su base una nueva concepción de lo imaginario. Hemos de investigar, entonces, el sentido posible de esta expresión claramente imposible: ¿cómo conciliar estos dos términos? Y también: si la filosofía de Spinoza (leída en esta clave) es una alternativa ¿a qué se opone?

Para dar curso a estos interrogantes veamos en primera instancia qué puede decirnos el propio Althusser acerca de Spinoza y su materialismo de lo imaginario. El pensador francés encuentra en la filosofía de Spinoza un pensamiento que rechaza toda idea de Origen, Fin y trascendencia, una concepción de la realidad que no nos refiere a ninguna clase de Telos. Pero no puede asimilarse este efecto imaginario a algo así como una ilusión necesaria para el conocimiento, como si fuera el recurso de un sujeto trascendental que deba dar unidad a su objeto (Kant). Tampoco se trata de un hecho anclado en la psicología, sino del efecto necesario de una causa que no tiene nada de subjetiva. En este sentido, Althusser afirma que:

2 Nos referimos a *Hegel o Spinoza*, de Pierre Macherey (2014), y *Spinoza y lo político*, de Etienne Balibar (2011).

lo imaginario ya no sería, en Spinoza, una función psicológica, sino que casi sería un elemento en el sentido hegeliano del término, es decir, una totalidad en la que se insertan las funciones psicológicas, y a partir de la cual se constituyen (...) cuando vemos a Spinoza que constituye a los sujetos psicológicos como funciones de este mundo de lo imaginario, nos las vemos tal vez con una verdadera inversión de la problemática del sujeto psicológico, directamente ligada a la desaparición en él de la función del sujeto de verdad, es decir a la crítica del *cogito* (2014: 101).

Se desarrollaría de este modo en Spinoza una teoría de lo imaginario que tiene tres notas distintivas. Primero, el carácter “real” de lo imaginario, en el sentido de que su existencia no es una mera fantasmagoría, sino que se encuentra anclada en nuestra relación práctica con la realidad material. Segundo, su inversión interna, ya que la doctrina del Fin que Spinoza critica “trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa...” (EI, Apéndice). Contiene, por último, una teoría de la estructura interna de lo imaginario, tratándola como una estructura centrada en la ilusión del Sujeto (ya sean los hombres, ya sea que los hombres se dupliquen en Dios). Si podemos afirmar que existe una teoría materialista de lo imaginario en estos términos es porque Spinoza piensa estas características de lo imaginario a partir de sus causas reales, a la vez que analiza los efectos también reales de estas “ilusiones”, pero sobre todo por el anti-subjetivismo que lo emparenta con lo que es el centro de la revolución teórica de Marx: la reintegración del sujeto en la objetividad, es decir, la constitución de lo ideal en el marco de los procesos materiales.

Al desarrollar esta teoría materialista de lo imaginario, Spinoza no se limita a ofrecernos un aparato conceptual que nos permita un conocimiento adecuado de la manera en que vivimos el mundo. El efecto fundamental de esta teoría de lo imaginario es subvertir las bases teóricas que dominan a la filosofía del conocimiento en la modernidad y que aún hoy tienen su continuación por otros medios. Las teorías del conocimiento, especialmente en la línea de las filosofías del juicio que se inicia en Descartes y se continúa en Kant, no podían prescindir de la noción de Sujeto (de conocimiento, de pensamiento, etc.). Al señalar el carácter ilusorio de esta categoría (o mejor, al reubicarla en el terreno de los procesos materiales), Spinoza removía las bases de este edificio, subsidiario de una noción jurídica del sujeto en tanto sujeto de imputabilidad. Por ello, es al rechazar lo que llamaremos la “problemática jurídica de las garantías del conocimiento” que Spinoza puede plantear una línea alternativa del filosofar, una filosofía emprendida desde una toma de posición materialista. De este modo, será el objetivo de este trabajo desarrollar las consecuencias que pueda tener una teoría materialista de lo imaginario para una teoría del conocimiento o, más bien, para su crítica.

Nos debemos, sin embargo, algunas precisiones terminológicas antes de comenzar. En efecto, hemos hecho un uso un tanto acrítico de las palabras “materialismo” e “imaginario” y merecen alguna aclaración, ya que son el centro de nuestro trabajo. La noción de imaginación será tratada a continuación, en el primer apartado. En cuanto al otro término, “materialismo”, éste no aparece en Spinoza. No entendemos por materialismo un fisicalismo u objetualismo que supusiese la reducción de todo hecho de pensamiento a procesos fisicoquímicos. Tampoco nos referimos a la conocida tesis del marxismo vulgar que ve en todo discurso una expresión mecánica de lo que sucede en la base económica, como si la realidad de todo discurso fuese exterior a ellos. Pero no nos separamos tanto de

aquello que el marxismo ha entendido por este término, puesto que, aunque no reducimos la teoría a una supuesta práctica externa que contendría toda la realidad y verdad de ella, sí comprendemos al campo de la filosofía como atravesado por contradicciones. La noción de *contradicción*, fundamental para el marxismo y ausente en Spinoza, será una de las claves a través de las cuales buscaremos delimitar la significación del materialismo de lo imaginario.

Al decir que la teoría o la filosofía se encuentran atravesadas por contradicciones queremos decir que en ella se expresan posiciones que siempre suponen una adversaria. Así, aunque intentamos dar una orientación general del sentido de este término, debemos decir que el materialismo no puede entenderse como una teoría acabada que contendría un conjunto de tesis a partir de las cuales podrías deducirse verdades. Entendemos al materialismo como una posición en filosofía, una posición que se asume como tal, por lo que supone una relación contradictoria con las posiciones idealistas. Bien podríamos comenzar por especificar algunas tesis materialistas, tales como la primacía del ser sobre el pensamiento o la primacía de la contradicción sobre los términos de la contradicción. Pero estas tesis son en grado sumo abstractas y no nos dicen nada acerca de cómo comprender el materialismo en el terreno de las contradicciones en que se desarrolla la historia de la filosofía. Para ello debemos comenzar por explicitar que, si el materialismo no es una “teoría”, ello se debe a que él no es idéntico a sí mismo: el materialismo sólo se define en la relación contradictoria que establece con la posición idealista³. Por eso no es suficiente con enunciar algunas tesis abstraídas del campo contradictorio del que surgen. De esta manera, no podremos evitar caer en cierto círculo: para comprender el materialismo debemos asumir primero que éste sólo puede existir en la historia de las contradicciones en las cuales se realiza la filosofía, lo cual ya supone una tesis materialista. En efecto, significa reconocer a la historia concreta como la determinación fundamental de la abstracción. Así, no podemos tomar un sistema aislado y declarar su carácter materialista o idealista sin más. Es necesario mirar a la historia de la filosofía como el campo donde una posición filosófica es posible.

De este modo, comenzaremos por exponer la disputa que se entablara entre Descartes y Spinoza en torno al problema del conocimiento. Aunque ya hemos adelantado algunos elementos materialistas en Spinoza, tales como su anti-finalismo y su anti-subjetivismo, sólo a partir de este trabajo previo podrá entenderse por qué podemos calificar a Spinoza de materialista.

II. Lo imaginario en Spinoza

a) La realidad de lo imaginario

Comencemos por explicar, entonces, en qué sentido puede decirse que lo imaginario tiene una existencia real o material en Spinoza. Se comprende inmediatamente que una aseveración de este tipo requiere una justificación, dado que lo que define a una imagen, al menos en un esquema representacionista, es existir en la mente del sujeto como una representación de algo exterior, es decir, del objeto real. Las imágenes, por tanto, tendrían una existencia “ideal” en la *interioridad* del sujeto, siendo así constitutivamente privadas. Pero las cosas no suceden exactamente de este modo en el caso de Spinoza, y para comprender

3 Tomamos esta fórmula de Pierre Macherey, en “La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias”: “el materialismo, además de no ser idéntico al idealismo, no es idéntico a sí mismo, no puede sobrevivir más que transformándose” (1984: 60).

la naturaleza de la imaginación en su obra debemos dar un pequeño rodeo, empezando por qué entiende Spinoza por idea en general, ya que las ideas de la imaginación son un tipo de ideas particular. Desarrollaremos, a continuación, los puntos que creemos fundamentales.

Recordemos que una de las cuestiones en la que es más palpable la oposición entre Descartes y Spinoza es el modo en que ambos conciben la relación entre el pensamiento y la extensión. Mientras que Descartes sostiene una metafísica fuertemente dualista en la que existe una *distinción real* entre *res extensa* y *res cogitans*, constituyendo así dos sustancias, esta distinción no pasa de una operación analítica en el caso de Spinoza. En efecto, para Spinoza el atributo extensión y el atributo pensamiento no son más que dos maneras de expresarse de una única, *la* única, sustancia: Dios o la Naturaleza. El alma humana, que no es más que la idea del cuerpo al que corresponde, “es una parte del entendimiento infinito de Dios” (EII, p11, c). Y las ideas que constituyen el alma humana son las ideas de los estados del cuerpo en tanto éste es afectado por otros cuerpos en el atributo extensión. De manera que “lejos de ser una sustancia con una actividad continuada normalmente independiente del cuerpo, mi alma es la expresión como idea de los sucesivos estados de mi cuerpo: hay necesariamente la misma conexión de causas en el alma y en el cuerpo, puesto que mi alma es la idea de mi cuerpo” (Hampshire, 1982: 61). Así, si lo que nos preguntamos es cuál es el régimen de existencia de las imágenes, debemos decir que su realidad no corresponde al orden de la “interioridad”, puesto que la noción misma de “alma” [*mens*], en la cual existirían las imágenes, no constituye una realidad aparte. El alma no tiene valor sustancial alguno, puesto que existe en otra cosa, el atributo pensamiento, del cual es solo una modificación (Ver Macherey, 1994: 12). Pero si el alma no tiene valor sustantivo, el pensamiento tampoco tiene valor subjetivo: cuando Spinoza afirma, lacónicamente, *homo cogitat* (EII, a2), nos dice “en el hombre, eso piensa” (ver Macherey, 1994: 40).

Hemos comenzado por responder a nuestro primer interrogante, pero sólo de manera negativa. Ahora bien, si las imágenes que nos formamos de los objetos no pertenecen al orden de la “interioridad”, eso no resulta suficiente para resolver el problema. No por ello dejan de ser “imágenes de cosas” por lo que todavía cabe preguntarse ¿existen las imágenes materialmente, en un sentido positivo? Es decir, en tanto construcciones, ideas inadecuadas o “imágenes de cosas”, ¿cuál es su positividad?

Para resolver esta cuestión debemos remitirnos a uno de los pasajes más célebres de la Ética, donde se formula aquello que se conoce como el “principio de paralelismo”, el cual se encuentra en EII, p7: “*El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas*”. Comencemos por notar que la misma pregunta que nos hacíamos un poco más arriba depende de esta metáfora que, por otra parte, nunca fue utilizada por Spinoza. Una primera lectura, muy extendida, hace parecer que en esta proposición lo que se está correlacionando son ideas (las modificaciones del atributo pensamiento) y cosas (es decir, cuerpos materiales), diciendo que ambos órdenes actúan como “espejos”. Al contrario, lo que Spinoza pone de relieve es que el orden y conexión de las ideas en el intelecto divino, es el mismo que el de las cosas, donde por “cosas” debemos entender tanto “cuerpos” como “ideas”, puesto que las ideas tienen, efectivamente, una existencia formal. Es por ello que la demostración de esta proposición se reduce al envío directo a EI, a4, que reza: “el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica”. Es decir que Spinoza no se encuentra afirmando la identidad de los atributos, sino mostrando que ellos se articulan en tanto se encuentran sometidos al mismo orden de causalidad que rige para todo lo que forma parte de la *natura naturata*. El orden y

conexión al que se encuentran sometidas todas las cosas (es decir, cuerpos e ideas), es el mismo que el de las causas, es decir, la Sustancia, cuya potencia infinita expresan.

En esta proposición se muestran algunos de los elementos fundamentales para comprender la imaginación como primer género de conocimiento. En efecto, Spinoza nos dice no sólo que para cada modo extenso finito existe un modo finito en el pensamiento que le “corresponde”; también afirma que el atributo pensamiento (esto es, el intelecto infinito de Dios) “refleja” de manera adecuada las relaciones causales que se establecen en los encadenamientos modales en el atributo extensión. Notemos que la adecuación de las series causales entre ambos atributos se da en el intelecto infinito de Dios en tanto Dios o la Naturaleza constituye una única sustancia que expresa una y la misma realidad de dos maneras diferentes. La primera conclusión que hemos de sacar de todo esto es simplemente que el problema cartesiano de la objetividad de las representaciones o ideas no puede plantearse, ya que la conformidad entre pensamiento y realidad se encuentra ya dada por el principio *causa seu ratio*. En efecto, la base para el problema de la correspondencia entre el objeto y su representación es la independencia y exterioridad de ambos términos; pero en Spinoza semejante independencia (ontológica) queda excluida. Otra conclusión, no menos importante, es que las ideas de la imaginación, como toda idea, se encuentran en conformidad con su objeto⁴. Si la imaginación es la fuente de toda falsedad, la razón de ello no estriba en que sea una mala representación, sino en el hecho de que falta el conocimiento de la causa de sus efectos, como podemos inferir de la proposición arriba citada.

Ahora bien, no por ello hemos de concluir que todas nuestras ideas, en tanto somos modos finitos, son necesariamente adecuadas. Nótese que “adecuación” y “conformidad” o “conveniencia” indican dos aspectos muy distintos de una idea para Spinoza. La adecuación (*adequatio*) tiene un sentido por completo novedoso en Spinoza y concentra su concepción de la objetividad del conocimiento. En EII, d4, Spinoza nos ofrece una definición de lo que entiende por idea adecuada⁵, de donde podemos extraer que la adecuación no significa correspondencia de la idea con su objeto sino el acuerdo de determinada idea con la serie causal de la que es efecto al interior del atributo pensamiento. Es decir que una idea es adecuada en relación a otras ideas, lo que excluye la conformidad con un objeto extrínseco, pues una idea es adecuada en relación a su causa, que es siempre otra idea. En contraparte, la noción de conformidad (o *convenientia*) nos refiere a las características “extrínsecas” de la idea, esto es, a la conformidad con su objeto. A diferencia de la adecuación, la conformidad es un aspecto de toda idea, incluso de las de la imaginación. Si recordamos EI, a6 (“una idea verdadera debe ser conforme a lo ideado por ella”) en relación al posterior desarrollo de la obra, vemos que la cuestión de la conformidad no constituye ni condición suficiente ni condición necesaria para el conocimiento. Todo lo contrario: las nociones de conformidad y adecuación tienen por función *desestimar toda problemática acerca de las condiciones de verdad*. En efecto, según EII, p32, toda idea es verdadera en Dios; por lo tanto toda idea en Dios es conforme a su objeto

4 Ver EII, p17, en donde podemos leer que las ideas de la imaginación no contienen error, aunque sean inadecuadas. Ver también EII, P36, donde se demuestra que las ideas de la imaginación se siguen con la misma necesidad que las ideas adecuadas.

5 Dicha definición reza “Entiendo por *idea adecuada* una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera”

(EII, p7, c); dado que toda idea del alma humana es una modificación del intelecto divino, entonces toda idea es idéntica a su objeto (en tanto ambos pertenecen a una y la misma sustancia). En conclusión, la conformidad entre las ideas y su objeto es un dato y no tiene absolutamente nada que ver con *condiciones de verdad*.⁶

La imaginación entonces debe comprenderse como el producto de una relación *compleja*. Entender el carácter complejo que constituye toda relación imaginaria es un aspecto fundamental para concebir lo imaginario desde una perspectiva materialista. Expliquémonos: si el cartesianismo ubicaba la representación imaginaria en el marco de una relación de dos términos, esto es la relación entre una mente y un cuerpo exterior, podemos decir que concibe la imaginación en el plano de una relación simple. En efecto, los dos términos implicados se encuentran de derecho en armonía, pues si el objeto *causa* la representación, entonces ambos términos se corresponden de derecho, y lo que necesita ser explicado es la contingencia de que no haya dicha correspondencia. En otras palabras, si la imagen es la re-presentación de aquello ya presente, entonces un término nos reenvía al otro como dos partes de una unidad ya dada. El problema de la objetividad del conocimiento se presenta entonces como la irrupción de una patología, puesto que la imaginación no tiene una consistencia propia. En la concepción cartesiana no hay lugar para pensar a la imaginación como un orden autónomo, puesto que ella permanece sometida a la lógica del entendimiento y es pensada como su reverso negativo.⁷

Sin embargo, si comprendemos que la estructura de la imaginación implica no dos términos, sino tres, entonces podemos ver su carácter complejo. Ya en una nota anterior hubimos de referirnos a las limitaciones de la metáfora del paralelismo para figurar la posición de Spinoza. Aquí debemos aducir una nueva razón, puesto que esta metáfora insiste en una interpretación de EII, p7 en términos de una relación simple entre el orden causal de los dos atributos. Vidal Peña en su traducción de la *Ética* (1980), indica en la nota correspondiente a esta célebre e importante proposición que la interpretación usual de EII, p7 es errónea. Si la entendemos como una relación bimembre de la realidad modal, esto es simplemente cosas e ideas de cosas, caeríamos en un animismo absurdo al comparar el pensamiento de un hombre con el pensamiento de un planeta.⁸ Vidal Peña sostiene entonces que:

6 Sobre este punto ver Macherey (2014), especialmente el apartado “Idea adecuada e idea inadecuada” (p.85 y ss).

7 Queda aún mucho por desarrollar sobre este punto, especialmente en lo que concierne a la relación entre la imaginación y los afectos. Sobre este punto remitimos al excelentísimo *Spinoza et l’imaginaire*, de Michèle Bertrand (1983). Allí, la autora afirma: “Descartes distingue formellement du monde créé par notre pensée, le monde créé par notre corps et qui s’achève en notre seul cerveau. C’est nier l’idée d’une pensée onirique ou délirante, ayant une logique propre, différente de celle de l’entendement. Pour Descartes, il n’y a pas d’imaginaire. Il n’y a que le monde de l’imaginé, tout entier dominé par notre conscience, et dont la logique n’est autre que celle de notre intellect. Les oeuvres d’arts, les fictions poétiques, les hypothèses théoriques relèvent de ce type d’imagination. Quant aux images corporelles que suscitent l’agitation des esprits animaux ou l’excitation des sens interne ou externes, elles ne constituent pas un ensemble ordonné, mais un chaos : les seules lois qui l’expliquent sont celles des mécanismes des processus neuro-cérébraux” (54).

8 Recordemos que a todo cuerpo en el atributo extensión le “corresponde” una idea en el atributo pensamiento, por lo cual todo objeto tiene, en algún sentido, un alma (hay, también, ideas de ideas). De allí que algunas lecturas hayan interpretado, equivocadamente, a Spinoza como un animista.

el hombre es pensante, además, en otro sentido (en el cual no puede serlo ninguna otra realidad): albraga *modi cogitandi* (como voliciones, pasiones, ideas confusas o fingidas...) que son *realidades*, tan realidades como las ‘cosas físicas’. Esas realidades, a su vez, tienen una explicación (hay una estructura racional del error o la ficción); son objetos que tienen una esencia formal, hay un concepto de ellos, y una concatenación de conceptos que explica verdaderamente la *verdad* y la *falsedad*. Si esto es así, el paralelismo no puede ser sólo entre ‘cosas físicas’, e ‘ideas de cosas’, sino entre estas ideas racionales, las cosas físicas y, *además*, esas otras realidades *pensantes* que *no* son las ‘esencias formales’, verdaderas, de los objetos, sino hechos del pensamiento humano.

El carácter complejo de nuestra relación con el mundo es, para nosotros, una de las prolongaciones fundamentales a tener en cuenta para una teoría de la imaginación y, sobre todo, para comprender la epistemología que se dibuja en Spinoza. Y esto desde una doble perspectiva. Si tomamos la perspectiva del entendimiento o del conocimiento adecuado, comprendemos que la adecuación de una idea debe explicarse en la relación que se establece entre los términos mente (idea del cuerpo), *ideatum* (lo ideado) y el intelecto divino en tanto serie infinita de encadenamientos causales en el atributo pensamiento. El conocimiento adecuado del objeto supone a su vez el conocimiento de una serie de ideas singulares vinculadas causalmente. Es por ello que una idea de la imaginación, pese a ser necesariamente conforme a su objeto (pues para cada modo del atributo extensión existe una idea en el atributo pensamiento), no es por ello necesariamente adecuada: no es la correspondencia con su objeto lo que está en juego, sino la manera en que el entendimiento concibe las relaciones causales que la determinan.

Pero tomando la perspectiva del conocimiento inmediato del mundo, es decir, de la imaginación, nos las vemos nuevamente con una relación compleja. En efecto, si tomamos la perspectiva de los individuos (puesto que la imaginación siempre se encuentra centrada en la perspectiva del individuo como sujeto), la relación tripartita reaparece, determinando el carácter necesariamente mutilado del conocimiento perceptual. En efecto, para Spinoza sólo conocemos nuestro cuerpo en la medida en que es afectado por otro cuerpo. De la misma manera, nuestras ideas de otras mentes (ideas del cuerpo de otros) u objetos exteriores (cuerpos de otros individuos) provienen de la relación que se establece entre nuestro propio cuerpo y el cuerpo exterior, por lo cual nuestra imagen de ese cuerpo exterior no es una representación directa del mismo, sino la idea de una relación⁹. Siguiendo a Macherey (cfr. 1994: 165. Nota) podemos decir que el “déficit” de las ideas imaginarias no proviene de una falta de realidad, sino de un exceso de ella, en razón del carácter constitutivamente complejo de la relación que tenemos con el mundo.

9 A este respecto ver Wilson “According to Spinoza’s clever noninteractionist position, our minds, by virtue of ‘perceiving everything that happens in our bodies ‘perceive’ changes brought about in our bodies by the external bodies that interact with it. By EII, p13, a1 (just quoted) these changes ‘follow from the nature of the body affected together with the nature of the affecting body’; that is, both ‘natures’ are causally relevant. Hence, on the assumption that ‘knowledge of an effect depends on knowledge of the cause, and involves it’ (EI, a4.), knowledge or perception of these changes involves ‘the nature of both bodies’ (EII, p16); that is, we (as minds) perceive external bodies, but *only derivatively*, through our ‘perception’ of our own bodies.” (Wilson, 1995: 102, énfasis nuestro)

En síntesis, la imaginación es un conocimiento “mutilado” y “confuso” que proviene tanto de imágenes (percepción) como de palabras (EII p40 s2). La razón fundamental del carácter inadecuado de las ideas de la imaginación es que ellas nos refieren antes a la relación constitutivamente compleja entre unidades relativamente estables de ideas y cuerpos antes que objetos autoidénticos. Spinoza nos indica que no tenemos un conocimiento adecuado ni de nuestro propio cuerpo, ni de los cuerpos exteriores ni de nuestra alma. La razón de ello estriba que en los tres casos se trata de un conocimiento experiencial, y por lo tanto relativo a nuestro propio punto de vista¹⁰, en oposición a la perspectiva *sub specie aeternitatis* (ver Nadler, 2006: 168 y ss). En el caso de los cuerpos exteriores, nuestro conocimiento de ellos depende de la mediación de la imagen del modo en que ese cuerpo afecta al nuestro.¹¹

Así, Spinoza trastoca por completo la idea de imaginación, y con ello la idea de representación y pensamiento. El pensamiento deja de ser una idealidad interior a los sujetos, una realidad privada por excelencia. Por el contrario, Spinoza plantea al pensamiento como una práctica, diferente del ser pero inscripto en él. Este es el punto fundamental que nos permite comprender el carácter complejo de la relación entre las ideas y sus objetos: no se trata de dos polos antitéticos y exteriores, sino que el pensamiento es también material. La inadecuación de las ideas de la imaginación no proviene de una distorsión en la representación de un objeto exterior (como sucedería en un esquema que conciba la imagen como la representación de un objeto exterior e independiente). En este sentido, la imaginación, como estructura de nuestra experiencia vivida, es una realidad necesaria, la forma constitutiva por la que percibimos el mundo y nuestra relación con éste.

Ahora sí podemos hacer una aclaración terminológica fundamental. En efecto, hemos hablado de “lo imaginario” como tal, pero ¿en qué medida estamos autorizados a utilizar esta expresión, que tiene apenas tres apariciones en la *Ética*? No encontramos una reconstrucción más satisfactoria que la que nos ofrece Michèle Bertrand (cfr. 1983: 28), para quien lo imaginario constituye un conjunto ordenado, cuya lógica es específica respecto de la del entendimiento, y que se define por las reglas que organizan el encadenamiento de sus elementos y la productividad específica que de ello resulta. Es en este sentido que podemos afirmar que lo imaginario existe materialmente, como proceso de apropiación de lo real, bajo la modalidad específica de la perspectiva del individuo como sujeto. En tanto su lógica no es reducible o traducible a la del entendimiento, la actividad propia de éste último resulta del conocimiento de las causas por las cuales lo imaginario produce sus efectos de reconocimiento/desconocimiento. Por ello, el entendimiento no disipa ni elimina lo imaginario. El conocimiento adecuado no constituye una “buena representación” de un objeto que había sido percibido de manera distorsiva, sino en la elucidación de las causas que estructuran nuestro imaginario como modalidad constitutiva de nuestra apropiación de lo real. Lo cual nos lleva a revisar el siguiente punto: la imaginación como una “ilusión” necesaria estructurada como una inversión.

10 Because all such imaginative cognition is ultimately derived from the mind's regarding things through its ideas of the affections of the body, it is necessarily subjective, or indicative of the state of the body rather than the nature of any external object, and illusory insofar as it is taken to be representative of the nature of things beyond the state of the body. One important class of illusory imaginative ideas is composed of value concepts: “good,” “evil,” “order,” “confusion,” “beauty,” and “ugliness,” like “warm” and “cold,” are properties of our own responses to things which we project onto the things themselves (Diane Steinberg, 2010: 150)

11 Véase EII, p25, donde dice: “La idea de una afección cualquiera del cuerpo humano no implica el conocimiento adecuado del cuerpo exterior”.

II. b. La imaginación y su inversión interna

Pasemos a considerar el segundo aspecto que, según Althusser, permite pre-figurar en Spinoza una teoría materialista de lo imaginario y la ideología: la inversión interna de la imaginación. Para Spinoza la imaginación no es sólo un conocimiento mutilado e incompleto. Se trata también de un espacio teórico en el que todo aparece invertido. Pero, ¿de qué clase de inversión se trata? ¿Qué es lo que se halla invertido? Althusser no aclara este punto. Si de lo que se trata es de una inversión de conciencia, esto es, una representación invertida del orden real, entonces no habríamos ganado mucho respecto de otras teorías de la imaginación. Por tanto, Althusser no puede estarse refiriendo a una suerte de problema de cognición ¿Cómo desprender la materialidad de lo imaginario de su inversión interna si es justamente la noción de “conciencia invertida” (cara al marxismo) lo que ha sido el centro de toda teoría idealista de la ideología? Si queremos desarrollar una perspectiva materialista de lo imaginario debemos buscar en otro lado.

En el apéndice a la primera parte de la *Ética*, Spinoza despliega una argumentación flamígera contra la “doctrina de los fines” en una prosa muy diferente al entramado de proposiciones del resto de la obra. Su objetivo es desmontar todos los prejuicios que impiden comprender sus conclusiones, prejuicios que dependen de dicha concepción finalista. Spinoza nos dice que “esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que es en realidad causa, y viceversa. Además, convierte en posterior lo que es, por naturaleza, anterior.” Vemos que la imaginación no sólo es una ignorancia, sino también una verdadera *mistificación objetiva*, la producción de un *trastocamiento en lo real*.

Es interesante seguir paso a paso la argumentación de este apéndice. Spinoza busca demostrar las causas y falsedad del prejuicio teleológico, según el cual tanto el hombre, Dios y la naturaleza¹² actúan en razón de una finalidad. Su crítica parte de lo que entiende como una opinión comúnmente aceptada, “a saber: que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes.” Tomando como premisa este apotegma del sentido común, Spinoza intentará minar desde su interior la doctrina de los fines. Spinoza concluye: “De ahí se sigue, *primero*, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran. Se sigue, *segundo*, que los hombres actúan siempre con vistas a un fin...”

Pero ¿no se trata de una contradicción? En efecto, si la libertad es justamente la posibilidad de inaugurar espontáneamente una serie causal ordenando los medios según los fines propuestos, ¿en qué sentido podemos calificar esta libertad de “imaginaria”? ¿Cómo concluir el carácter a la vez imaginario y real de la libertad? Comencemos por indicar que Spinoza propone su propia definición de libertad (EI d7), la cual no coincide con la definición típicamente liberal que acabamos de reproducir. Allí se nos dice que libre es aquello que existe y actúa por su propia naturaleza. Pero esta definición se aplica sólo a Dios, el cual, para Spinoza, no actúa según voliciones, sino determinado por su propia esencia. Dicha noción de libertad no se aplica al hombre, del mismo modo que la idea común de voluntad o entendimiento que aplicamos a los

12 Nótese que el término “naturaleza”, escrito en minúsculas, es para Spinoza no el equivalente de Dios en tanto Sustancia (*natura naturante*), sino la naturaleza creada (*natura naturata*).

modos finitos no se aplica a la Sustancia. Pero la crítica de Spinoza no pretende ser una mera crítica externa, cómo si dejase intocado el sentido común.

Entendemos que lo que Spinoza señala supone un movimiento doble en la imaginación. Por un lado, un *desconocimiento* constitutivo en nuestra experiencia del mundo, pues “nacemos ignorantes de las causas”. Por otra parte, solidario con este primer movimiento, pero a su vez contrario, el *reconocimiento* o conciencia de los deseos de ciertos útiles, es decir, de que la experiencia que tenemos de nuestras propias vivencias se muestran *realmente* orientadas según fines. Ahora podemos comprender en qué sentido Althusser nos refería a la inversión como una nota propia de una teoría materialista de la imaginación: no es que haya un sujeto con una conciencia invertida, no es que las ideas de la imaginación estén fuera de lugar; los sujetos sólo tienen lugar en esta inversión, pues *la imaginación es el país de origen de la experiencia*. Fourtunis explica así la lectura althusseriana de la cuestión de la inversión:

[...] la ideología es una (re)presentación de la realidad social en un orden invertido, de manera que los individuos se *imaginan*, se reconocen o se representan a ellos mismos como siendo causa de sus relaciones sociales, al modo en que los sujetos se relacionan “causalmente” con sus actos, y no como efectos de esas relaciones; en este sentido, la (re) presentación ideológica imaginaria puede ser subsumida bajo la categoría de desconocimiento, de representación falsa o inadecuada, de ilusión. Pero, en otro sentido, esta (re)presentación, centrada en la categoría de sujeto, es *inmanente* a la realidad social que (re)presenta, tal como en Spinoza una idea es inmanente a su objeto y la mente (la idea del cuerpo) es inmanente al cuerpo humano. Una vez más, no existe una distancia óptica u ontológica entre la realidad social y su (re)presentación imaginaria, entre práctica e ideología; más bien, la (re)presentación ideológica se encuentra irreductiblemente involucrada en la realidad social de la práctica (re)presentada y, en este sentido, es *constitutiva* de esta última. Brevemente, el carácter imaginario de la ideología equivale a *la materialidad de la ideología...* (Fourtunis, 2016: 302).

Entendemos entonces de qué se trata la inversión que motiva a la imaginación: el hombre se piensa como un *imperium in imperio* (la expresión es de Spinoza, lo cual muestra la filiación política de su crítica), como si se tratara de una entidad trascendente que se encuentra sustraída de las relaciones de causa y efecto que encadena todo en la naturaleza, pero desconoce que su voluntad es el efecto de una serie de causas infinitas que no tienen su origen en voluntad alguna. Es justamente esta concepción jurídica según la cual el hombre es soberano de sí mismo lo que se encuentra en la base del teleologicismo que aquí se denuncia. Spinoza avanza y encuentra que la manera de existir de este prejuicio tomó la forma de una *proyección*, de manera que el hombre toma esta “conciencia” de la orientación a fines de sus acciones y la proyecta sobre la naturaleza y Dios, como si los dientes estuviesen allí *para* que podamos masticar y como si el sol hubiese sido creado *para* iluminarnos. Lo que es una causa eficiente se concibe como una causa final, y a ésta anterior a los apetitos, cuando en realidad es posterior. Pero el efecto fundamental de esta inversión es la producción de la ilusión de que los hombres actúan como sujetos bajo la égida de un Sujeto (Dios). La imaginación se muestra entonces como el reino de los fines en la tierra, un paisaje de espejos que tiene en su centro otro espejo. Es lo que Montag (1999: 63) llama el “círculo teológico-antropológico”, punto en que la inversión interna de la imaginación muestra su centro ficticio.

c) La imaginación como estructura centrada o de que los dioses deliran lo mismo que los hombres

Dios del cielo, cómo puedes no ver estas cosas, a estos hombres y mujeres que habiendo inventado un dios se olvidaron de darle ojos, o lo hicieron adrede, porque ningún dios es digno de su creador y por tanto no deberá verlo.

Saramago, *Levantado del suelo*

Nos hemos topado entonces con aquello que estaba en el centro de la teoría de lo imaginario: el Sujeto. Lo que Spinoza describe en el apéndice a la parte I de la *Ética* es el juego de remisiones especulares que produce el efecto imaginario de un mundo organizado en torno al individuo como sujeto, es decir, como origen de sus deseos, voliciones y acciones. Retomemos los momentos principales de la argumentación. Primero, hemos de ubicarnos en el ámbito de la imaginación en tanto relación compleja que se establece entre nuestro cuerpo, otros cuerpos y la serie causal infinita en el intelecto divino. Allí notamos que en la experiencia la realidad no se nos da en su inmediatez, sino a través de un vínculo mediado que nos refiere antes a *nuestras afecciones* que a representaciones limpias de objetos externos. Pero este carácter “auto-referencial” de la imaginación se presenta de modo invertido o mistificado, de manera que nos lleva a concebir a los conocimientos mutilados de la imaginación como el orden efectivo de las cosas. Al ser ignorantes de las causas y conscientes de los fines, los hombres proyectan una estructura teleológica sobre la realidad. Esta estructura teleológica, a su vez, se desarrolla de modo desdoblado, de modo que construye sus propias garantías acerca de sí misma, produciendo la ilusión de un Sujeto como su propio fundamento. Veamos ahora cómo opera la producción de dicha garantía.

Ahora bien, esta descripción toma como base al discurso religioso imperante contra el cual Spinoza eleva sus críticas. Lo que caracteriza a la religión como superstición es concebir a Dios como un ser que actúa según fines y que lo dispone todo para provecho del hombre. De esta manera se dibuja lo que Montag llama el círculo vicioso teológico-antropológico. En efecto, lo que garantiza la libertad humana para esta ideología no es otra cosa que la libertad divina, pues la primera aparece en la superstición religiosa como una donación de la segunda: si somos libres es porque Dios nos ha creado de esa manera, y así lo ha hecho porque es libre de hacerlo.

El hombre ignora las causas de sus apetitos, por lo que invierte el orden de causas, pensando que es la finalidad lo que lo lleva a obrar. Sin embargo, ya hemos visto que nuestra experiencia del mundo ocurre en virtud de la imaginación, y que en lo imaginario el orden de causas se haya invertido, de manera que se concibe a la causa final como lo que mueve las acciones del hombre, como si éste se determinase a sí mismo por la pura espontaneidad de su voluntad. Y este prejuicio modela efectivamente nuestras vivencias aún a pesar de su carácter mistificado. Así, la ficción de un dios dotado de libertad humana, que ha creado la naturaleza como un medio para los fines de los hombres, es el espejo perfecto de lo que es el hombre: un Dios hecho a su imagen y semejanza. A este respecto, Montag afirma:

Spinoza nearly alone among philosophers discusses the subject-Subject relation in a way that deprives it of any center, grasping it not as a being and its reflection, but as a reflection without an object, or a reflection whose object is always only another reflection. There can be, for him, no

inversion of theology into anthropology or the reverse since neither term is primary over the other, the couple Man-God being nothing more than two sides of a single illusion, although an illusion that possesses a material existence and produces the very material effects of sadness, guilt, and pain necessary to a regime of perpetual subjection (2013: 136).

Comprendemos ahora por qué podemos hablar en este caso de una remisión especular redoblada: es que no existe un original, no hay más que un entramado complejo de causas que no tiene ni un principio ni un fin. La superstición religiosa, así como la imaginación, son discursos o estructuras que tienen un centro: el Sujeto. Pero este Sujeto ocupa el centro en virtud de un juego de remisiones que no puede indicar su verdadero origen, pues tampoco es el hombre el que modela esta ficción. Recordemos que por EII, p17, la imaginación existe como tal bajo el mismo rigor que se impone sobre las ideas verdaderas y necesarias. Los individuos son apenas esclavos de la imaginación, empeñados en demostrar “que la naturaleza y los dioses deliran lo mismo que los hombres” (E IV, Prefacio).

Como hemos intentado mostrar, el círculo teológico-antropológico es el que domina al discurso religioso como un juego de remisiones. Comprendemos entonces que desmontar el prejuicio teleologicista no se agota en indicar el carácter imaginario de la superstición religiosa. También nos muestra la estructura profunda de todas las filosofías del sujeto y de todas las ideologías que parten de la experiencia subjetiva como un dato originario.

Así, la crítica de la religión no es el único lugar en el cual Spinoza identificará los efectos de la imaginación. Por el contrario, Spinoza lleva su explicación de la estructura de lo imaginario a un nivel de radicalidad verdaderamente sorprendente. Para continuar con la explicación de este último rasgo fundamental de lo imaginario, su carácter centrado en la categoría de sujeto, seguiremos a Montag y daremos un rodeo por la crítica de la doctrina del alma como un *imperium in imperio*. Entenderemos por ésta “La tesis de la trascendencia humana, la idea de que el hombre está libre de las determinaciones que se limitarían a una naturaleza meramente física, [la cual] funciona [...] para impedir todo conocimiento de las causas reales de nuestras acciones, haciendo de cada individuo el dueño (por usar de nuevo una metáfora jurídica) único y soberano de sí mismo, sus pensamientos y acciones.” (Montag, 1999: 60). Comprendemos que, si se trata la cuestión de los afectos, deseos y voluntad como un hecho trascendente a la naturaleza, como un reino dentro de otro reino, entonces éstos se vuelven antes objeto de una moral que de conocimiento, se convierten antes en una norma que en un hecho. Esto significa que, primero, todo conocimiento debe partir de la crítica de esta relación imaginaria, produciendo un hiato o una discontinuidad; segundo, que todo discurso que tome a la forma sujeto como base de explicación antes que como el efecto de la ignorancia debe ser criticado como imaginario. Nos encontramos entonces con un nuevo círculo, el cual no es sino otra forma del círculo teológico-antropológico que acabamos de describir: el círculo de la sujeción. El punto es decisivo, pues si la idea de libertad divina no es más que una proyección de la humana, entonces ambas críticas deben ser solidarias. Para desarrollar este punto nos serviremos nuevamente de los desarrollos de Montag. Este círculo de la sujeción es objeto de un pasaje de la Ética que impresiona por su actualidad, el escolio a la proposición 2 de la parte III.

d. El círculo de la sujeción. Análisis de EIII, p2, e.

Como dijimos, Spinoza encuentra en la base de lo imaginario una concepción subjetivista de lo real y la idea del carácter originario del individuo autónomo capaz de iniciar una serie causal a partir de la pura espontaneidad de su voluntad. Es justamente ésta la contracara del dualismo metafísico que opone alma y cuerpo, pensando al alma como un reino dentro de otro reino, sustraída a la legalidad causal de la naturaleza, pero también como dueña y monarca de las acciones del cuerpo. Spinoza toma posición contra esta concepción jurídica del sujeto desde una postura realmente contraintuitiva. En EIII, p2 afirma: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento y al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay)”. Esta idea ya ha sido planteada en el caso de EII, p7, en ocasión de la presentación de la doctrina del paralelismo. Spinoza es consciente de ello, pero declara que la idea de que el alma manda sobre el cuerpo se encuentra fuertemente arraigada en los hombres y que combatir este prejuicio requiere un nuevo esfuerzo. Por ello, en el escolio de esta proposición, Spinoza desarrolla lo que Montag (2015) llama “una teoría del decreto”.

Los hombres, nos dice Spinoza, “no tienen sobre ninguna cosa menos poder que sobre sus lenguas”. Esta afirmación resulta escandalosa, pues el discurso es, al menos para la tradición filosófica imperante, la *traducción* del pensamiento en la palabra, la forma misma en que se exteriorizan las ideas de la mente en su expresión más fiel. Pero Spinoza va más allá para hacer depender el discurso, supuesto doble del pensamiento, del cuerpo mismo. La tradición filosófica ha pensado la agencia como el producto de una cadena de mando que va desde lo interior a lo exterior: un *sujeto* dotado de *conciencia* que “contiene” deseos, los cuales se presentan a nuestra *voluntad*, la cual decide sobre ellos (dependiendo de su capacidad para sobreponerse a éstos) y *exterioriza* un curso de acción según los fines propuestos por esta previa *reflexión*. En este esquema la exteriorización de los deseos o intenciones es absolutamente accidental, lo esencial es el proceso interior. Prueba de ello sería que bien pueden atarnos de pies y manos, bien podemos vernos obligados a realizar una acción que nos disgusta, pero no existiría modo de que aten nuestros pensamientos. Este modelo, que aún hoy es la base del individualismo metodológico en ciencias sociales, se remonta hasta la teoría de la tripartición del alma en *La República* de Platón. Como podemos ver, éste depende en buena medida del dualismo metafísico que aquí se impugna, imprimiendo sobre la oposición pensamiento/extensión toda una larga fila de pares opuestos jerárquicamente ordenados: interior/exterior, subjetivo/objetivo, racional/pasional, necesario/accidental, etc.¹³

13 Sería excesivo introducir aquí un análisis histórico de esta concepción de la racionalidad y la agencia, aunque vale recordar la larga historia que tiene la tradición contra la que Spinoza se enfrenta. Por lo demás, la problematización de Platón de este punto no tiene desperdicio, y pueden leerse en su texto una infinidad de problemas que no han dejado de acechar al individualismo metodológico. Platón da cuenta de este punto en una interesante observación del libro IV de la *República* (430e-431b) donde se analiza la expresión “ser amo de uno mismo”. Se trata de una expresión paradójica, puesto que quien es amo de un mismo es al mismo tiempo esclavo de uno mismo. Inmediatamente responde que la expresión “amo de uno mismo” se aplica a los individuos justos, es decir, a aquellos en que la parte mejor gobierna sobre la peor. El caso inverso es al que se aplica la expresión “esclavo de uno mismo”. Pero aún la dificultad persiste, puesto que si todo individuo es titular de apetitos desenfrenados, cuando domina la parte apetitiva es también el individuo quien se domina (aunque patológicamente). La solución dada por el libro IX se orienta hacia la indicación de que no sólo se trata de ser “amo de uno mismo”, sino de “ser uno mismo” y, todavía más, “ser uno”. Queremos decir que la racionalidad no sólo es un principio de acción y lugar de placeres “más altos”, sino que es también un principio de individuación. Sólo ella puede producir unidad.

En el materialismo spinozista sin duda da primacía al cuerpo o exterior sobre la interioridad. Pero la respuesta de Spinoza no se limita a invertir estos pares jerárquicamente ordenados, sino reorganizar la manera en que se vinculan: “las decisiones [*decretum*] del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo [...] Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza...” (EIII, p2, e). La identidad del orden y la conexión de las causas entre los atributos pone en la superficie lo que la tradición filosófica había escondido en las profundidades de la interioridad, resumiendo en la materialidad del acto lo que la concepción jurídica del sujeto disponía como una cadena temporal de mando de sí sobre sí, como un ejercicio de autosupervisión del individuo. La razón por la cual no se trata de una mera inversión es que la independencia de los términos requerida en el primer modelo (idealista) se pierde en el segundo (materialista): para Spinoza las ideas son inmanentes a las afecciones del cuerpo, las decisiones no tienen anterioridad ni lógica ni temporal sobre los actos, pero tampoco los actos sobre las decisiones. La palabra “decisión”, que traduce al castellano el latín *decretum*, es entonces redefinida dentro de este nuevo campo en el que decisión y pasión ya no forman parte de principios opuestos. Al abandonar esta concepción patológica del individuo, que *debería* volverse dueño de sí dominando sus pasiones, Spinoza ataca en el centro de nuestro sentido común: lo que parecía ser lo más profundamente privado, nuestros deseos, dejan de serlo tanto. En efecto, “decisión” o “decreto” no es más que el nombre imaginario de la identidad del apetito del alma y la determinación del cuerpo, pues ambas “son una sola y la misma cosa, a la que llamamos ‘decisión’ cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y ‘determinación’ cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión, y la deducimos de las leyes del movimiento y del reposo” (EIII, p2, e).

Spinoza no se extiende en una fundamentación de este punto al modo en que lo hace en otras partes del libro indicando otras proposiciones a partir de las cuales deducir esta conclusión. Apela, sin embargo, a un ejemplo interesante, el cual espera que aclare su punto. Aquí toma forma lo que Montag llama la teoría del decreto. Spinoza afirma que las decisiones del alma requieren, como condición previa, que *recordemos* las palabras que nos permitan enunciar el decreto al que sometemos al cuerpo. Pero, nos dice Spinoza, “no cae bajo la potestad del alma el acordarse u olvidarse de alguna cosa. Por ello se cree que bajo la potestad del alma sólo está el hecho de que podamos, en virtud de la sola decisión del alma, callar o hablar de la cosa que recordamos” (EIII, p2, e). La provisión de palabras que precisamos para ejercer un mando sobre nuestra propia persona está *ya dada*, y no por una decisión subjetiva, sino por la lengua y la sociedad en la que hemos de tomar la palabra.

En contraste con la parte apetitiva, la parte racional se da en pocos individuos. Los filósofos no son gobernados por su parte racional, sino que gobiernan sobre sí mismos en virtud de su parte racional. Su objeto de deseo es particular, el conocimiento de la verdad, pero inversamente a la parte apetitiva cumple con los intereses generales: es la única parte que permite que las otras satisfagan sus deseos. La agencia sólo es pensable desde la racionalidad, y la racionalidad oficia como un criterio de individualización. Todo este esquema determina una concepción patologizante de la subjetividad, pues la unidad en el individuo es lo que nos permite decir que ese individuo es justo, y Platón piensa la justicia en analogía con la salud, esto es, la realización de la norma de la naturaleza. Por el contrario, los individuos que no adquieren esa unidad son pensados como individuos patológicos, hechos naturales y contra-natura al mismo tiempo. Esta metáfora médica es explícita en *Rp.* 444d, donde se afirma que así como la salud es “establecer” una relación ya dada por naturaleza entre dominante y subordinado en el cuerpo; asimismo, producir justicia consiste en el establecimiento de la relación natural entre gobernante y gobernado tanto entre las partes del alma como en la ciudad.

Uno puede sublevarse e insultar, pero hasta para insultar hemos de hacerlo en alguna lengua. Para pensarnos libres, debemos primero olvidar que nos encontramos sujetos a los rituales sociales del cuerpo: “Lo que suponemos que es nuestro propio decreto, un decreto que nos hemos decretado a nosotros mismos decretar, es de hecho el decreto al que estamos sujetos en relación a lo que debe, puede y no puede ser dicho. El sujeto, entonces, en el sentido moderno, emerge solamente a través del olvido y la denegación de la sujeción que, dirigida a él, lo llama a existir” (Montag, 2015: 20).

Spinoza concluye el célebre EIII, p2, e diciendo que “tales decisiones surgen en el alma con la misma necesidad que las ideas de las cosas existentes en acto. Así pues, quienes creen que hablan, o callan, o hacen cualquier cosa, por libre decisión del alma, sueñan con los ojos abiertos”. Centrémonos en la primera oración: contra Descartes, Spinoza rechaza la distinción entre voluntad y entendimiento. En efecto, para Descartes las ideas tomadas ellas mismas no son más que representaciones, y por tanto no son ni verdaderas ni falsas si se las tiene en cuenta por fuera del objeto al que pretenden representar. La verdad o falsedad de la idea depende de la acción libre de un sujeto que por intermedio de la voluntad profiere un juicio y declara una idea acorde o no a su objeto. De esta manera, el error depende puramente de la voluntad del *yo*. Para Spinoza, por el contrario, las ideas no son meras pinturas, sino que suponen ya ellas mismas afirmación o negación: surgen con la misma necesidad que las decisiones. Tener una idea es ya mantener una relación práctica de aquiescencia o rechazo¹⁴. Así pues, las ideas que tenemos las tenemos en función de una serie causal infinita al interior del atributo pensamiento que excede infinitamente a nuestra persona. Por lo cual, nos vemos sometidos a esta relación práctica con aquello que no podemos sino recordar, a las ideas que se nos presentan no por un decreto libre, sino por las determinaciones de la forma de existencia de esas ideas en la imaginación. Esto nos lleva a un nuevo punto en el cual el materialismo de lo imaginario de Spinoza muestra toda su fuerza crítica: su rechazo de la concepción jurídica del conocimiento, cuyo máximo exponente es Descartes. Veremos cómo este círculo de la sujeción que venimos de describir se traspone en una teoría del conocimiento que tiene como su base una teoría patológica de la subjetividad.

III. La problemática jurídica de las garantías del conocimiento

III. a. Sujeto de verdad, sujeto de pasiones

En el capítulo anterior hemos acompañado a Spinoza en su deconstrucción del sujeto a través de una serie de desplazamientos. Primero mostramos como Spinoza desarma la concepción del pensamiento como un espacio metafísico independiente y trascendente para pensarlo como inmanente a la realidad material. Luego, mostramos cómo el dualismo metafísico devenía una ilusión teológica-antropológica que organizaba lo real bajo el modelo metafísico de los orígenes y los fines. Como correlato de la concepción del sujeto en términos teológicos-antropológicos vimos surgir su vertiente jurídica en la forma de sujeto de libertad y sujeto sujeto al decreto. Ahora veremos cómo este desdoblamiento metafísico y jurídico del sujeto se desplaza hacia el terreno epistemológico para organizar una problemática jurídica de las garantías del conocimiento. Spinoza, nuevamente, tiene algo para decirnos al respecto.

14 Sobre este punto ver EII, p49, donde dice “la voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares. Ahora bien: una volición singular y una idea singular son uno y lo mismo. Luego la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.”

En cierto sentido, el materialismo de Spinoza toma la forma de una anti-cartesianismo. El centro de esta disputa con Descartes se juega en el libro dos de la *Ética*, dedicado al problema del conocimiento, y en su *Tratado de la reforma del entendimiento*. En *Hegel o Spinoza*, de 1979, Pierre Macherey presenta una reconstrucción del enfrentamiento de Spinoza contra Descartes en torno al método con tal maestría que ha abierto una nueva línea de investigación, tanto en la lectura de Spinoza como en las concepciones materialistas del conocimiento. Es justamente en la cuestión del método donde metafísica, epistemología y política se encuentran para mostrar la manera en que la contradicción entre idealismo y materialismo trabaja en la historia de la filosofía. En el centro de esta contradicción se encuentra la categoría de sujeto. Pero esta categoría nunca se presenta en su desnudez, sino que se desdobra constantemente y aparece bajo diversas formas, ya sea como sujeto de imputación, ya como sujeto de objetividad, ya como sujeto psicológico/psico-patológico. En lo que sigue buscaremos rastrear estos desplazamientos para trazar la lógica de sus transformaciones.

Como dijimos, las referencias de Althusser a Spinoza son numerosas pero escuetas y muchas veces enigmáticas. Sin embargo, servirá a nuestros propósitos comenzar esta sección recordando algunas breves palabras que Althusser dedicara a este tema en las conferencias de 1963 que llevan el nombre de *Psicoanálisis y ciencias humanas*. Althusser encuentra que el problema filosófico de la objetividad a partir del siglo XVII se organiza en torno a una identificación entre el *ego* y el sujeto, es decir, un sometimiento de la estructura del sujeto a la estructura centrada del yo. Entonces el problema de la verdad se plantea como el problema del “sujeto de verdad”, pues en Descartes aparece bajo la exigencia de ser expresada en la forma del *ego*. Se produce, de esta manera, un desplazamiento de las garantías de la objetividad de la lógica a la psicología, o más bien, a una gnoseopatología, que es el punto de articulación de una concepción jurídica y una concepción psicológica del sujeto. Se trata, en suma, del hecho de que el problema de la objetividad, a partir de Descartes, toma la forma de una filosofía del *juicio* ubicando la distinción entre verdad y error como el resultado del juicio emitido por un sujeto a la vez jurídico y psicológico. La pregunta que Althusser nos hace es ¿Por qué necesidad la constitución de la verdad viene a pensarse como originada en un sujeto responsable de emitir un juicio que se expresa en la forma del *ego*? Veamos esto en detalle.

Las palabras de Althusser, aunque convincentes, son un tanto mezquinas a este respecto y para comprender cabalmente el punto que desea indicar debemos hacer algún esfuerzo propio. Tal vez podamos complementar su perspectiva con los análisis de Heidegger en sus conferencias de 1936 tituladas *La pregunta por la cosa* (2009). Allí Heidegger recorre (o pretende hacerlo) las diferentes etapas que ha atravesado la determinación del ser por la filosofía. En este marco, Descartes es ubicado como un punto de quiebre y anticipación del modo del idealismo trascendental de preguntar por la cosa. Lo que emparenta a Descartes con el movimiento que terminará de consolidar Kant es la identificación del *subjectum*¹⁵ (del

15 Para una discusión más amplia del término sujeto y sus variados sentidos en la filosofía occidental ver el artículo *Sujet* de Barbara Cassin, Etienne Balibar y Alain de Libéra (en *DICTIONARY OF UN-TRANSLATABLES. A PHILOSOPHICAL LEXICÓN*, 2014, Cassin, B. ed.). En dicho artículo se plantean algunas críticas a la reconstrucción heideggeriana que nos permitimos citar: “Heidegger’s thesis is debatable. He claims that Descartes initiates a displacement that occurred either long before him or long after him and which does not in any case, directly or explicitly equate *subjectum* with *ego*. What is more,

griego *hupokeimenon*, esto es, el sustrato ontológico y el sujeto lógico) con la subjetividad (en el sentido de conciencia). Para desarrollar este punto, Heidegger nos refiere a un escrito póstumo de Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, el cual nos servirá en el siguiente apartado para sacar nuevas consecuencias. Descartes pretende allí dar un fundamento incommovible a la metafísica, articulando la tradición metafísica aristotélica, en la cual la proposición es el hilo conductor de la ontología, con el método matemático propiamente moderno, que buscaba la fundamentación axiomática del conocimiento. La exigencia de dar a la proposición una base absolutamente cierta y evidente, para dar así paso al establecimiento de un conocimiento certero sobre lo ente, es la que lleva a pensarla al modo del *enunciado de un sujeto*, produciendo la síntesis entre el sujeto ontológico (el sustrato material), lógico (sujeto de predicación) y psicológico (conciencia, yo):

En tanto que el pensamiento y el poner se refieren de este modo a sí mismos se concluye que, sea lo que sea sobre lo que en cualquier sentido puede enunciarse algo, este enunciar y pensar será siempre un “yo pienso”, *ego cogito* (...). El “yo pongo” está puesto conjuntamente y presupuesto en el yo, como aquello que pone, como lo ya dado, como lo ente. El ser del ente se determina desde el “yo pienso” como certeza del poner (...). Esta proposición tiene la particularidad de poner por vez primera aquello sobre lo que se enuncia algo, el *subjectum* (...). De ahí viene que desde entonces se refiera el yo preferentemente como el subjectum, como el sujeto (...) se determina la subjetividad del sujeto a partir de la yoidad del “yo pienso” (Heidegger, 2009: 134/5).

¿Qué quiere decir Althusser con eso de que el ego es una función de objetividad? Simplemente el hecho de que a partir de este movimiento cartesiano es mediante el enunciado subjetivo por lo que se determinará la existencia de aquello representado en la proposición, pues el objeto será lo que se contrapone al ego como *subjectum*, convirtiendo a las representaciones en algo subjetivo. La filosofía cartesiana realiza un movimiento de reducción de lo objetivo a lo subjetivo, haciendo del *ego* el asiento de las evidencias primeras sobre las que se fundan y derivan otras verdades. De allí que la función del *ego* sea para Descartes una función veritativa, pues es en su propia inmanencia que se funda la objetividad.

Sin embargo, dicho sujeto de verdad tiene como su condición previa las funciones de un *sujeto psicológico* cuyas patologías explican no sólo la posibilidad del error, sino también la posibilidad de la normalidad ideal en la que el *ego* cumple su función veritativa. Es en la cuarta de sus *Meditaciones metafísicas* que Descartes, luego de haber ofrecido dos pruebas de la existencia de Dios como garantía de la verdad fundamental del *cogito*, se pregunta acerca de la distinción entre verdad y error, como si aún faltase otra garantía, como si la

Heidegger's notion of “subjectivity” is too closely associated with the Lutheran notion of the certainty of salvation, which supposedly founds the certainty characteristic of “modern subjectivity” to be valid as a true genealogy of the subject.” Sin embargo, aquí dejamos su tesis incuestionada. La razón de ello estriba en que, aunque no sea Descartes el momento exacto en que las nociones de *subjectum* y subjetividad llegan a una síntesis, su pensamiento se muestra como un claro exponente de dicha síntesis. Por otra parte, no es nuestra intención desarrollar una historia completa de estos términos, sino sólo en la medida en que nos permite identificar los elementos fundamentales de las filosofías del juicio. Por último, deseamos indicar que aunque Althusser no hace ninguna referencia explícita a Heidegger en la conferencia que aquí tratamos, las coincidencias entre ambos planteos sugieren que Althusser habría tenido algún contacto, directo o no, a alguna de las obras en que el pensador alemán trata este aspecto de la filosofía de Descartes.

prueba de la existencia de un ser infinitamente bueno dejase aún algún resquicio de duda para evidencia de la propia existencia. El error, afirma Descartes, no puede provenir del entendimiento, pues las ideas que éste contiene son representaciones que de por sí no afirman ni niegan nada. Tomadas en sí mismas, las ideas no pueden ser erróneas hasta que un juicio proferido por un yo no las enlace con un concepto. Pero para realizar tal juicio que afirme o niegue la correspondencia de la idea con el objeto del cual es idea hace falta que el yo que juzga ponga en ejercicio su voluntad. Ahora bien, mientras el entendimiento es finito (pues faltan en él las ideas de muchas cosas), la voluntad es infinita y no conoce límites. Para Descartes, la voluntad no es más que la facultad de realizar una acción o afirmación por la pura espontaneidad del yo. Es por ello que, cuando es aplicada a aquellos casos en que no hay un conocimiento que la oriente hacia lo verdadero, caemos en el error.

La noción de libertad en Descartes es algo ambigua. Tenemos, en primera instancia, que ella es infinita, razón por la cual nos *refleja* nuestro vínculo con lo divino. Así, podemos leer en la ya referida cuarta meditación: "...si examino la memoria o la imaginación o alguna otra potencia, no encuentro ninguna que no sea, en mí, muy pequeña y limitada, y en Dios, inmensa e infinita. Únicamente la voluntad experimento en mí tan grande, que no concibo ninguna otra potencia más amplia y extensa, de manera que es ella principalmente la que me da a conocer que llevo en mí la imagen y la semejanza de Dios" (Descartes, 2009: 79). Este vínculo especular que tenemos con Dios, sin embargo, se presenta en nosotros de manera negativa. De allí la ambigüedad que da un doble valor al libre arbitrio. Por un lado, *los contenidos claros y evidentes del pensamiento* ejercen cierta coerción que me lleva a abandonar la indiferencia y me dirigen según una idea verdadera. Los contenidos que conocemos por la "luz natural" de la razón eliminan toda deliberación posible, toda duda, de lo que resulta que el mayor grado de libertad posible acaece justamente allí donde no se nos presenta otra posibilidad. De ello Descartes concluye que "la percepción del entendimiento debe preceder siempre a la determinación de la voluntad" (ídem, 81). Por otra parte, no debemos olvidar que el ejercicio de la duda es la puesta en marcha de un método por la espontaneidad del *ego*, de manera que *no es por un contenido* determinado que me conozco como una cosa que piensa, sino por la pura potencia de dudar: "Es de por sí evidente que soy yo quien duda, entiende y desea, y no es necesario que agregue aquí ninguna explicación. Y ciertamente, también tengo en mí la *potencia* de imaginar ya que, aun si puede suceder (...) que nada de lo que imagine sea verdadero, esta *potencia* de imaginar no deja por ello de ser efectivamente en mí y forma parte de mi pensamiento" (Descartes, 2009: 51. Énfasis agregado). Hacia el final de la cuarta meditación este punto se presenta nuevamente, pues dice Descartes que, no disponiendo el entendimiento de la totalidad de los contenidos claros y distintos, nos damos a deliberar sobre cosas falsas sin distinguirlas suficientemente. El único recurso que queda es, entonces, hacer uso de la libertad para nunca emitir juicio sobre aquello que no es claro y distinto.

Nos encontramos entonces con cierto círculo: por un lado, es necesario tener *primero* un conocimiento verdadero para orientar adecuadamente nuestra libertad; por otra parte, es necesario aplicar primero la voluntad para seguir un *método* que nos lleve a los contenidos claros y distintos. Esta tensión se prolonga en *Las pasiones del alma*, donde la preocupación de Descartes (2010) no es tanto el sujeto de verdad de las *Meditaciones*..., sino su reverso, el *sujeto del error*. Este sujeto del error es justamente el sujeto psicológico, la inversión del sujeto de objetividad, que se presenta como un sujeto patológico:

“...las almas más débiles de todas son aquellas cuya voluntad no se decide a seguir ciertos juicios, sino que se deja continuamente arrastrar por las pasiones presentes” (Artículo 48)

“Pero hay no obstante una gran diferencia entre las resoluciones que proceden de alguna opinión falsa y las que tan solo se basan en el conocimiento de la verdad, pues si nos atenemos a estas últimas, estamos seguros de no tener que lamentarlo ni arrepentirnos nunca, mientras que siempre surgen los lamentos por haber seguido las primeras cuando descubrimos el error” (Artículo 49).

El sujeto de pasiones que aquí se presenta no es, aunque así lo aparenta, el que explica el error, sino la caución ideológica que funda al *ego* como función de objetividad. En efecto, el papel que juega el sujeto psicológico es dar lugar a la posibilidad de conversión del error en verdad por medio de la libertad. Es en este sentido que podemos decir que la teoría del conocimiento en Descartes tiene la necesidad de presentar como su reverso al error como una pura negatividad, como algo sin consistencia, en la forma de una gnoseopatología. Así, el error no tiene consistencia en sí mismo, sino que es una falta de atención, una falta en el ejercicio de la libertad, una falta en la percepción, etc. En suma, *una falta de la que hay que dar cuenta*. La razón fundamental de todo este aparato teórico, de este círculo, es justamente la inconsistencia total del error, la oposición absoluta mediante la cual Descartes piensa la relación entre verdad y error. Más precisamente, se trata de no pensar el error como tal, sino como el reverso negativo de la verdad. La verdad aparece como primera, evidente y fundamental, mientras que el error no es más que su afuera. Althusser encuentra aquí el centro en torno al cual gravita la problemática jurídica de las garantías del conocimiento:

una filosofía del juicio, tal como la filosofía de Descartes, parecería necesariamente ligada a cierto tipo de relación entre una verdad y un error pensado en forma de reparto, sin que se piense el acto que instaura este reparto, es decir, el fundamento de esta distinción. Por lo tanto, una filosofía del juicio se fundaría en cierta relación negativa de la verdad con el error, en una distinción pensada como un reparto y no como un corte, y es de allí en más que se instauraría la categoría de sujeto como sujeto de verdad (Althusser, 2014: 104).

III. b. El método

Según vimos, Descartes piensa la verdad como la instauración de un comienzo absoluto, como el punto de quiebre que determina toda historia previa como la historia negativa del error. En efecto, al pensar las condiciones que hacen posible el conocimiento verdadero Descartes se plantea el problema del “buen comienzo”, del camino verdadero, del método verdadero. Ya vimos en el apartado anterior que este comienzo tenía como su exigencia un sujeto originario que por el ejercicio de su voluntad ponía en marcha el método adecuado, sin despejar la cuestión de si la condición previa para ello era un contenido determinado o la pura espontaneidad del yo. Macherey (2014) analiza el modo en que Spinoza se opone a Descartes en este punto, poniendo de relieve las consecuencias de la problemática del “buen comienzo” para una teoría del conocimiento. En su *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes (1984) sostiene la primacía del método respecto del desarrollo real del saber. Así, en la regla IV sostiene que antes de conocer alguna verdad debemos conocer que las verdades son posibles a partir del método adecuado.¹⁶

16 Heidegger afirma que “esta regla no quiere inferir el lugar común de que una ciencia también ha de tener su método, sino que el procedimiento, es decir, el modo en que estamos en general detrás de las cosas, decide ya de antemano lo que aprendemos de verdad en ellas. El método no es un elemento entre otros

Luego, en la octava regla, Descartes insiste en la necesidad de limitar la investigación a las capacidades humanas, conociendo primero los instrumentos de los que dispone antes de pretender conocer lo que excede a las posibilidades del entendimiento. Para ilustrar este punto propone una analogía, afirmando que el método que él propone:

...imita a aquellas artes mecánicas que no necesitan de la ayuda de otras, sino que ellas mismas enseñan cómo es preciso fabricar sus instrumentos. Si alguien, pues, quisiera ejercer una de ellas, por ejemplo, la del herrero, y estuviese privado de todo instrumento, estaría obligado ciertamente al principio a servirse como yunque una piedra en lugar de martillo, a disponer trozos de madera en lugar de tenazas, y a reunir según la necesidad otros materiales por el estilo; y después de preparados éstos, no se pondría inmediatamente a forjar, para uso de otros, espadas o cascos, ni ninguno de los objetos que se hacen de hierro, sino que antes que nada fabricará martillos, un yunque, tenazas y todas las demás que le son útiles.

Descartes espera que este ejemplo permita sostener la primacía del método, planteándolo como condición previa del conocimiento, del mismo modo que las herramientas de herrería son condiciones para la elaboración de objetos de herrería. Spinoza, por su parte, entiende que la vía de Descartes se plantea un problema imposible: si para conocer algo debemos primero poseer el método correcto ¿cómo determinar la corrección de este método? Se comprende que la posición de Descartes se expone a una regresión al infinito. Para hacer frente a la problemática cartesiana, Spinoza hace uso del mismo ejemplo pero obteniendo de ello la conclusión contraria de que no existen condiciones previas para el conocimiento y de que no existe un primer conocimiento. Conviene que citemos en cierta extensión el parágrafo 29 de *Tratado de la reforma del entendimiento*:

[...] para hallar el mejor método de investigación de la verdad no necesitaremos un método por el cual busquemos este método de investigación, y para buscar este segundo método no necesitaremos un tercero, y así hasta el infinito; pues de este modo no llegaríamos jamás al conocimiento de la verdad ni aun a conocimiento alguno. Sucede aquí lo mismo que con los instrumentos materiales, acerca de los cuales se originaría un razonamiento semejante. En efecto, para forjar el hierro se requiere, un martillo, y para tener un martillo hay que hacerlo, para eso se necesita un martillo y otros instrumentos; y para poseer estos instrumentos se requieren otros, otros aún, y así hasta el infinito. Por eso podría intentarse probar, aunque vanamente, que los hombres carecen de poder para forjar el hierro. En realidad, los hombres han podido, con los instrumentos naturales, y aunque con mucho trabajo e imperfectamente, dar remate a ciertas obras facilísimas. Luego pasaron a otras más difíciles, con menos trabajo y con realización más perfecta; y así, gradualmente, desde los trabajos más simples a los instrumentos, de éstos a otros trabajos y a otros instrumentos, llegaron, por un progreso constante, a ejecutar tantas

del equipamiento de la ciencia, sino la instancia fundamental desde la que se determina por primera vez qué puede convertirse en objeto y cómo se convierte en objeto.” (2009: 132). Heidegger muestra cómo el proyecto de una *Mathesis universalis* pretende dar con el fundamento absoluto que devele toda la historia anterior del pensamiento como la historia de los sucesivos desconocimientos de ese fundamento.

y tan difíciles obras con poquísima faena. También el entendimiento con su fuerza nativa se forja instrumentos intelectuales por los cuales logra otras fuerzas para realizar otras obras intelectuales [...]

Cuando Descartes se plantea el problema del conocimiento se pregunta cómo podemos saber que lo que poseemos es verdaderamente conocimiento. Se plantea, en otros términos, el problema de las *garantías* del conocimiento. Esto, para Spinoza, es absurdo, pues admitir dicha pregunta nos mantendría detrás de la tortuga eternamente, llevándonos a una regresión al infinito. Mientras que Descartes busca responder al escéptico planteando las condiciones del verdadero comienzo para el conocimiento, Spinoza niega que existan tales condiciones. La sentencia spinoziana *habemus enim ideam veram* concentra de manera enigmática este rechazo. Según la interpreta Athusser (1977), el punto de esta oración se encuentra en el *enim: efectivamente* tenemos conocimientos, esto es un *factum* a partir del cual todo proceso de conocimiento se desarrolla. El planteo spinoziano simplemente rechaza la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento porque siempre elaboramos lo real, siempre nos encontramos apropiándonos de lo real, por más rústicas que sean nuestras herramientas conceptuales. Comprendemos que esta perspectiva rechaza, por lo mismo, la idea de un origen del conocimiento o grado cero de realidad. No tiene sentido buscar la prueba de que los hombres forjan hierro, de hecho lo hacen. Y las condiciones iniciales para transformar el hierro en cascos y armas no son otras que aquellas que fueron puestas en práctica para lograrlo: un guijarro, un trozo de madera, lo que pudiese servir para el caso. Son los instrumentos *ya dados*, ya siempre presentes en un proceso de transformación que ya siempre ha comenzado lo que está al comienzo del proceso de conocimiento, pero *no constituyen su origen*. Los hombres siempre ya han transformado la naturaleza, la piedra que sirvió de martillo ya era una herramienta, aunque menos perfecta que la que le siguió. De modo que la pregunta por las *condiciones de posibilidad* del conocimiento se transforma en la pregunta por las *condiciones materiales* de la apropiación de lo real por el pensamiento.

De la misma manera, los hombres ya tienen ideas verdaderas, puesto que la idea no es más que aquella relación práctica que establecemos con lo ideado. Naturalmente, aquellas ideas imperfectas, aquellos instrumentos imperfectos, son infinitamente perfectibles. Pero eso sólo significa que *el conocimiento es un proceso* que no tiene un fin determinado porque no tuvo un origen que lo prescriba y, por lo tanto, no responde a una legalidad previa que sería la norma del verdadero conocimiento o del verdadero comienzo. No hay garantías de progreso. Es decir que, el hecho de que el conocimiento tenga un comienzo no significa, por ello, que tenga un fundamento, o al menos no un fundamento exterior, anterior e inmovible. Althusser centra en este punto la completa originalidad de Spinoza y su mayor punto de coincidencia con Marx, comprendiendo que lo que Spinoza introduce es la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento:

Spinoza, en contra de lo que es preciso llamar el empirismo dogmático latente en el idealismo cartesiano, nos previno, no obstante, de que el objeto de conocimiento o esencia era en sí absolutamente distinto y diferente del objeto real, ya que, para retomar su célebre expresión, no hay que confundir dos objetos: la idea de círculo, que es el objeto de conocimiento, con el círculo, que es el objeto real (Althusser, 2012: 46).

En el párrafo siguiente 30 del *Tratado...*, Spinoza procede distinguiendo entre la idea del objeto y el objeto mismo: una cosa es el círculo y otra cosa es la idea de círculo. Ambas cosas existen, pero no deben confundirse: la idea de círculo no es ella misma circular. Esta constatación, que parece ser una perogrullada, tiene importantes consecuencias que eran desconocidas por Descartes. Lo que Spinoza nos indica en este punto es la distinción entre el objeto de conocimiento y el objeto real, elementos que se encuentran confundidos en la concepción jurídica del conocimiento ¿en qué sentido? Naturalmente, Descartes no sostiene una teoría empirista; al contrario, se trata de un racionalista y un innatista. Sin embargo, su posición insiste en este duplicamiento de lo real al concebir al conocimiento como una escena que opone a un sujeto y un objeto previamente dados, al modo del dato, en la cual conocer al objeto significa la aprehensión de su esencia por el sujeto. Dicha esencia se obtendría mediante la abstracción de lo más propiamente real en lo real: es la depuración del trozo de cera, la extracción de todos sus elementos reales pero inesenciales, hasta la obtención de su esencia, la de ser un cuerpo extenso sometido a las propiedades propias de lo extenso. Si dicha depuración se obtiene por una reflexión del sujeto que encuentra en sí mismo la esencia para reencontrarla en el objeto no cambia el asunto, el esquema es fundamentalmente el empirista. El objeto que se conoce es, para esta concepción, el objeto real mismo por medio de la extracción de su esencia, también real. En suma, para Descartes el conocimiento es conocimiento del objeto real, que se dona de modo directo a nuestra conciencia. El sujeto tendrá un juicio verdadero o erróneo acerca del objeto, pero se encuentra por derecho abierto al conocimiento no mediado de lo real mediante la depuración de lo dudoso, método a partir del cual se obtienen las verdades claras y distintas de las que es posible deducir toda otra verdad.

Para Spinoza las cosas no suceden de este modo, pues su replanteamiento de lo imaginario, ya no como ilusión, sino como organización de nuestra relación práctica con lo real tiene consecuencias fundamentales y es, junto con la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento, el núcleo de una toma de posición materialista en epistemología. Para decirlo de modo intencionadamente enigmático, para él lo real no es idéntico consigo mismo. En efecto, como vimos, nuestra relación con lo real, al nivel de lo vivido, es constitutivamente imaginaria para Spinoza. Para explicar este punto podemos retomar el célebre ejemplo del sol (EII, P35, e). Cuando miramos al sol tal como se nos da en la percepción nos parece estar sumamente cerca, y, aunque luego conocemos que está muy lejos, no por ello dejamos de percibirlo como muy cercano. Ahora bien, el sol tal como se me aparece en la imaginación no es un objeto inmediato, singular y concreto que causa en mí una representación a partir de la cual extraigo la esencia o conocimiento de que es una estrella muy lejana situada en el centro del sistema solar. Se trata, por el contrario, de una relación imaginaria que organiza nuestro vínculo con lo real como constitutivamente opaco. El conocimiento del sol como una estrella, por otra parte, se encuentra en contradicción con la experiencia cotidiana del sol. Esto significa que la idea que nos hacemos del sol en la experiencia no es una idea falsa que se disiparía apenas reemplazada por la idea verdadera, enunciada al modo de lo universal.

El efecto fundamental del materialismo de lo imaginario es remover el lugar de la evidencia, pero no para plantear otra evidencia “más evidente”. El conocimiento, para Spinoza, se da como un proceso que transforma la inmediatez de la evidencia, pero no en lo real, sino en el pensamiento. En efecto, conocer lo real es conocer la necesidad que estructura la realidad como tal. Este es el sentido de EII, P36: “Las ideas inadecuadas

y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas”. Nuestra experiencia del sol no varía porque conozcamos que es una estrella simplemente porque el proceso de conocimiento no parte de una evidencia primera e inscrita en lo real como su origen, sino que se inicia con una ruptura con aquella evidencia y la transforma en el pensamiento. En otros términos, nuestra apropiación práctica de lo concreto se encuentra siempre ya atravesada por elementos abstractos. Esto no significa que no exista lo real concreto como el marco en el cual existe toda abstracción, sino que nuestra relación con lo concreto se encuentra sometida a la relación compleja que tenemos con el sistema de los elementos abstractos. De allí la importancia del carácter complejo de la relación imaginaria que desarrollamos en II.a.

Conocer lo real significa, entonces, conocer lo real como se nos da en la imaginación, no como una distorsión, sino como el conjunto de determinaciones abstractas que son la condición de nuestra apropiación de lo concreto, como proceso. El conocimiento parte de lo real imaginario, como objeto real, para llegar a pensar las causas necesarias que organizan la realidad como tal al *producir un objeto de conocimiento*, completamente irreductible a lo real imaginario. Nunca se parte, como quería Descartes, de un grado cero de realidad, obtenido por depuración de lo dudoso. Se parte siempre de una realidad ya apropiada por el pensamiento por medio de una relación práctica que se organiza en torno a una serie de ideas ya dadas pero no individuales ni interiores a un sujeto. El sol de la percepción no es lo concreto que se opondría al sol estrella como universal. En este sentido Galfione (2006: 91) afirma que para Spinoza, leído desde la perspectiva Althusseriana,

...el conocimiento es una práctica específica que tiene lugar completamente en el pensamiento. Es una práctica puesto que no describe ni refleja el mundo sino que trabaja o elabora sobre la base de una materia prima dada, y se desarrolla completamente en el pensamiento ya que el material sobre el cual trabaja no es el mundo real, sino más bien el objeto imaginario de la ideología, por una parte y, por la otra, ya que el objeto que produce, finalmente, como resultado, es un objeto específico, irreductible al objeto real.

El método para Spinoza, al contrario que para Descartes, no es la condición previa del conocimiento, sino el resultado de un conocimiento efectivo. Los hombres efectivamente piensan y sus ideas son ideas de cosas: la cuestión reside en el proceso de transformación efectivo de las ideas. No hay entonces un buen comienzo para el conocimiento ni un fin que deba alcanzar. Spinoza simplemente rechaza la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento y con ello rechaza toda concepción subjetivista y garantista de la verdad. Así, en el parágrafo 27 del *Tratado*, Spinoza sostiene que:

Puesto que la verdad no requiere signo alguno y basta poseer las esencias objetivas de las cosas o, lo que es lo mismo, las ideas de las cosas, para descartar toda duda, resulta que el verdadero método no consiste en buscar el signo por el cual se reconoce la verdad después de la adquisición de las ideas; el verdadero método es el camino por el cual la verdad misma, o las esencias objetivas de las cosas, o sus ideas (todos estos términos significan lo mismo) son buscadas en el orden debido.

Más aún, se rechaza toda la problemática que opone la verdad al error como dos entidades discretas, opuestas y excluyentes. En vez de ello, Spinoza piensa la relación *inmanente* que existe entre la verdad y el error. La sentencia *verum index sui et falsi* significa justamente esto: es a partir de una idea verdadera que podemos señalar a una falsa, no como su negativo, sino como un material previo que ha sido transformado. Sólo una vez que conocemos que el sol es una estrella a una gran distancia de la tierra comprendemos que nuestro punto de partida, la idea de que el sol es una pequeña esfera a poca distancia que “sale y se esconde” cada día, puede ser señalado como falso. Ello no quita que sigamos viendo al sol como una esfera cercana ni que se disuelva la relación práctica que tenemos con el sol tal como lo percibimos desde nuestra posición subjetiva: como afirma Althusser, el proceso de conocimiento ocurre por completo en el pensamiento. Pero esta idea previa ha sido transformada, reubicada en relación a una idea verdadera. El conocimiento, entonces, es esa distancia producida con una idea previa, el efecto de una transformación que nunca llega a término. Se trata de un proceso de transformación efectivo, pues las ideas son también cosas reales dado que constituyen nuestra relación práctica con el orden de las cosas y las reflejan en el mismo orden. Pero no es un proceso real, en tanto definimos lo real como apropiado por lo imaginario. Ocurre en el pensamiento como sistema en el cual las ideas son transformadas bajo la legalidad que rigen el encadenamiento causal de las ideas. Todo el proyecto cartesiano de “fundar” un comienzo para el conocimiento, de encontrar el origen de toda idea verdadera, es simplemente puesto fuera de cuestión una vez que Spinoza plantea esta identidad necesaria entre el orden de las ideas y el orden de las cosas. De este modo, afirma Macherey (2014: 68) “el método ha perdido la función jurídica de garantía que le asignaba la teoría cartesiana del conocimiento: no tiene más poder que asignarle a la verdad sus condiciones originarias (...) En este sentido, hay que leer el *Tratado de la reforma del entendimiento* como una suerte de “Discurso contra el método”.

IV. Hacia una concepción materialista del proceso de conocimiento: remontándonos de Lenin a Spinoza

Entendemos que lo que opone a Descartes y Spinoza es, fundamentalmente, su toma de posición en el campo de la contradicción entre materialismo e idealismo. Es por ello que, a continuación, desarrollaremos el fundamento filosófico de dicha contradicción para mostrar el modo en que pueden extraerse efectos materialistas de la posición de Spinoza. Para ello nos serviremos de los desarrollos que Dominique Lecourt presenta en su *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*, de 1973. En dicho texto, Lecourt retoma la discusión que Lenin entablara con los discípulos rusos de Mach, sindicados bajo la etiqueta del empiriocriticismo. Sin entrar en detalles, digamos que el empiriocriticismo se había propuesto hacer congeniar una teoría sensualista del conocimiento con una postura criticista. Así, afirmaban que, siendo que estamos limitados al conocimiento que nos provee la experiencia, no puede sostenerse legítimamente nada acerca de la fuente de esas experiencias en tanto realidad exterior no percibida. De esta manera, los empiriocriticistas pretendían eliminar la contradicción entre materialismo e idealismo como una disputa sin sentido.

Esta contradicción entre materialismo e idealismo, según la entiende Lecourt (quien retoma a Engels), tiene su centro en la cuestión de la relación entre *ser* y *pensamiento*, cuestión que nos plantea, ante todo, dos puntos. Primero, la cuestión de cuál de los dos polos tiene primacía sobre el otro. Segundo, la cuestión de la apropiación de lo real por el pensamiento, es decir, del conocimiento. Naturalmente, aquella posición que afirma la

primacía del ser sobre el pensamiento es la que se define como materialista y la contraria como idealista. Pero Mach y sus discípulos afirmaban la identidad entre espíritu y materia, pretendiendo así eliminar el problema mediante una síntesis superadora.

Lenin encuentra que los empiriocriticistas, lejos de haber superado la contradicción entre materialismo e idealismo, han tomado una posición eminentemente idealista. Las críticas de Lenin, desarrolladas por Lecourt, nos permitirán dar un nuevo sentido al materialismo que se esboza en Spinoza. Lo que Lenin encuentra como forma fundamental del idealismo que denuncia no es simple y llanamente la afirmación del pensamiento sobre el ser, que los empiriocriticistas creen eludir. Se trata más bien de un doble movimiento. Como dijimos, la contradicción entre idealismo y materialismo se juega en dos órdenes de cuestiones. Primero una cuestión propiamente ontológica que nos plantea el problema de la prioridad y determinación de un término sobre el otro. Luego, la cuestión de la objetividad del conocimiento, cuestión propiamente gnoseológica. Lo que Lenin denuncia es la inversión del orden de estas cuestiones por el empiriocriticismo: antes de preguntarse por la existencia del mundo exterior, los empiriocriticistas se preguntaban qué podemos afirmar legítimamente acerca de él, subordinando el problema ontológico al problema gnoseológico. De este modo, cuando Mach se planteaba primero el origen de todo conocimiento en la experiencia, resolvía de antemano el problema de la existencia del mundo exterior, el cual queda reducido a un aspecto de nuestras sensaciones. Así, el empiriocriticismo caía en un idealismo encubierto que, al subordinar cuestión de la existencia del mundo exterior a las determinaciones del conocimiento por el pensamiento, planteaba la primacía del pensamiento sobre el ser sin llegar a enunciarlo abiertamente.

Es justamente este el modo en que se ha planteado la relación entre ser y pensamiento desde Descartes. Al identificar al *subjectum* con el sujeto del conocimiento, toda afirmación sobre el mundo exterior debe someterse, primero, a la respuesta que pueda darse a la cuestión de cómo puede ese *yo* conocer algo así como un mundo exterior. Si puede dudarse de todo, menos de que yo dudo, entonces cualquier tesis sobre la existencia de lo objetivo debe suspenderse hasta que pueda demostrarse la objetividad de una afirmación posible. Así, la cuestión ontológica se subordina a una filosofía que toma la forma de una teoría del conocimiento que depende, a su vez, de una filosofía del juicio. En efecto, es ésta la operación que organiza la problemática de las garantías jurídicas del conocimiento, la cual es resumida por Lecourt en la siguiente pregunta:

¿Qué garantiza que el conocimiento de un *sujeto dado esté* “de acuerdo” con el objeto que visualiza? En una palabra, la cuestión de la objetividad de los conocimientos es pensada como el fundamento de la verdad (definida como “acuerdo entre el espíritu y la cosa”) del conocimiento (...) Cualquiera sea la solución adoptada, estamos en presencia, bajo el nombre de *teoría del conocimiento*, de un *sistema cerrado*. Un sistema donde sujeto y objeto se *reflejan* el uno al otro en un frente a frente donde uno es el espejo del otro (Lecourt, 1975: 47).

Los personajes de este sistema cerrado admiten más de una variación en sus escenificaciones. Bien puede desarrollarse una variante empirista del idealismo en la cual la esencia o contenido del conocimiento se encuentra al interior del objeto; entonces, el sujeto debe realizar una operación de *abstracción* para descubrir aquello que estaba *oculto* en el objeto. En este caso el conocimiento ya se encuentra pro completo en el objeto, sólo hay que recolectarlo o descubrirlo. Bien puede ensayarse una variante racionalista igualmente

idealista, según la cual el contenido se encuentra ya presente en el sujeto, quien informa al objeto de sus condiciones de objetividad y reencuentra allí el contenido del conocimiento. En cualquier caso nos las vemos con una relación especular que realiza un reenvío entre ambos extremos, produciendo en el mismo movimiento las garantías del conocimiento como el derecho a la re-uni6n del sujeto y el objeto. Pero la raz6n fundamental por la cual podemos calificar a estas posturas de idealistas es porque producen una denegaci6n del car6cter pr6ctico del conocimiento. En vez de un proceso, el conocimiento se presenta como una captaci6n intelectual que cada individuo privado puede realizar en virtud de su pertenencia a una naturaleza humana universal. En este esquema no hay elaboraci6n alguna, el conocimiento se aparece como algo ya dado, como parte de lo real que el sujeto debe simplemente captar.

Vemos que en cualquier caso la categoría de “reflexi6n” ocupa un lugar central para las teorías del conocimiento en el sentido idealista antes descripto. El punto de partida es la vuelta del sujeto sobre sí mismo en busca del fundamento de la objetividad. En el caso de Descartes se admite que un conocimiento l6gicamente indubitable pueda no tener un correlato en lo real. Entonces es necesario buscar una garantía. Pero al presentarse esta necesidad la reflexividad del sujeto toma la forma de una duplicaci6n especular, lo que lleva a Descartes a una serie de círculos. En cualquier caso, nos las vemos en Descartes con una reflexi6n que anticipa la verdad de la objetividad, es decir, que busca en el sujeto “la verdad de la verdad” del objeto. Es en este sentido en que decimos que la reflexividad toma la forma de un re-duplicamiento especular. Antes de plantearse la existencia de un mundo objetivo se plantea las condiciones de la objetividad como algo interior al sujeto, transvistiendo la cuesti6n del ser de la cuesti6n de la objetividad del conocimiento.

Kant, por su parte, sigue una línnea similar, pues parte de la identidad entre ser y pensamiento al sostener que las condiciones de posibilidad de la experiencia son tambi6n las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Sin embargo, debemos decir que el idealismo trascendental opera un desplazamiento. El problema de la objetividad ya no es el del acuerdo entre las representaciones y el objeto, sino el enlace entre los conceptos y lo múltiple de la sensibilidad *al interior del sujeto*. Pero aún en este caso vemos que el mismo sistema cerrado de repetic6n especular se mantiene, aunque se lo desplace al interior del sujeto. Ser6 el yo, a trav6s del esquematismo trascendental, el que operará este enlace, dando así las garantías de la objetividad de los conceptos puros del entendimiento. Así, poco importa que se trate de condiciones trascendentales de la experiencia, la cuesti6n de las garantías del conocimiento permanece. Del mismo modo, aunque se plantee la existencia de la cosa en sí de modo independiente del sujeto, se plantea conjuntamente su incognoscibilidad, anteponiendo las formas de la subjetividad a lo real existente. Así, Kant incurre en aquel doble movimiento de inversi6n/ subordinaci6n que constat6bamos como propio de toda teoría idealista del conocimiento. La cuesti6n de la relaci6n entre ser y pensamiento se subordina al problema de la objetividad de las categorías al interior del pensamiento, planteando de antemano la primacía de la subjetividad; dicha subjetividad, reflexi6n trascendental mediante, funda la objetividad como tal, dejando a su vez un resto de ser (la cosa en sí) que garantiza que el idealismo trascendental no caiga en un puro fenomenalismo. El sujeto va a encontrar en el objeto aquello que de previamente encuentra en sí mismo, resolviendo el conocimiento como una actividad reflexiva y fuera de todo movimiento real de producci6n.

Ahora bien, ¿cómo podría desarrollarse una “teoría del conocimiento” por fuera de la problemática de las garantías jurídicas de la objetividad? ¿podemos encontrar tal cosa en Spinoza? Creemos que efectivamente es posible encontrar elementos para una teoría materialista del conocimiento en Spinoza, dando un rodeo a través de Lenin y lo que Lecourt llama la “teoría del reflejo sin espejo” y que resume del siguiente modo:

...la tesis del reflejo es una doble tesis que plantea el justo orden de las cuestiones filosóficas subordinando la tesis de la *objetividad* de los conocimientos (reflejo) a la tesis de la *primacía* de la materia sobre el pensamiento (reflejo). Hay pues una buena manera de plantearse la cuestión n°2; consiste en preguntarse, una vez afirmada la primacía del ser sobre el pensamiento, una vez admitido que el pensamiento es el reflejo del ser, por qué mecanismos este reflejo pasa de un grado de exactitud al grado superior, progresa en la vía de la objetividad” (Lecourt, 1975: 46).

Lecourt nos dice que el planteo de Lenin rompe con las teorías de la reflexividad. Para comenzar, se plantea al pensamiento como un *reflejo* del ser, sin por ello enunciar una tesis gnoseológica, sino sosteniendo la dependencia del pensamiento respecto de la materia. El pensamiento efectivamente refleja el ser, pero no al modo de un espejo que lo reproduce con mayor o menor exactitud. Antes bien, se trata de indicar la relación práctica que se establece entre el pensamiento y la materia, definiendo al pensamiento como una práctica activa de apropiación del mundo exterior.

Examinemos un momento la metáfora del espejo. En la versión representacionista, el sujeto no ocupa el lugar del espejo, sino una suerte de entidad “atrás” del espejo, ocupando un lugar pasivo y abriendo el lugar a la pregunta por la correspondencia entre el reflejo y lo reflejado. Lenin, por su parte, trastoca esta metáfora al indicar que el pensamiento está anclado en lo real en tanto proceso de transformación y apropiación de lo real por el pensamiento: no hay nadie detrás del espejo. Es justamente el movimiento que constatábamos en Spinoza en el caso de la “tesis del paralelismo”. Para Spinoza el problema de la correspondencia no podía plantearse, ya que toda idea es adecuada según su causa. El sujeto no juega allí ningún papel, las ideas son de por sí adecuadas porque reflejan la relación práctica que mantenemos con lo real. La cuestión entonces no es la de la garantía de la objetividad del pensamiento, sino la del lugar que ocupa una idea en el encadenamiento causal que vincula a las ideas entre sí en el atributo del pensamiento.

La tesis dos, que afirma la objetividad del conocimiento, tiene como complemento una tesis subsidiaria que afirma la cognoscibilidad de todo lo real. Contra la concepción kantiana de un resto real incognoscible, Lenin sostiene el carácter aproximativo de todo conocimiento, que lo ubica en un proceso sin término de apropiación de lo real. Constatábamos también este punto de vista para el caso de Spinoza cuando veíamos que el atributo pensamiento supone un encadenamiento causa infinito y que el proceso de conocimiento de las relaciones causales entre ideas tenía como su condición una práctica de transformación que no reconoce origen alguno. Siempre disponemos de ideas verdaderas que se encuentran en constante transformación, y nuestro conocimiento del mundo avanza en la medida en que podemos dar cuenta de las determinaciones necesarias de nuestras ideas en un marco cada vez más amplio.

Por último, Lecourt encuentra una última subtesis que acompaña la tesis de la objetividad de los conocimientos, la cual afirma que “la *práctica* es el criterio de la verdad objetiva de los conocimientos”. Esta tesis leninista no constituye, al modo de una teoría del conocimiento, un criterio para distinguir la verdad del error ni tampoco sostiene un criterio de verificación. Por el contrario, ella sostiene que la práctica de producción de conocimientos es una práctica entre otras prácticas de una totalidad social. Tampoco supone una suerte de utilitarismo que afirmaría que sólo es conocimiento aquello que una sociedad concibe como útil, lo cual significaría una restitución de la subjetividad en el proceso de conocimiento, concebido aquí como un proceso no subjetivo. Se trata de mostrar la determinación del conocimiento por la historia, de manera que la producción de conocimientos debe pensarse como un proceso histórico. Así, la pregunta por la objetividad de las representaciones se transforma en la pregunta por los mecanismos sociales históricamente constituidos de producción de conocimientos.

Este materialismo de lo imaginario opone a Spinoza no sólo a Descartes, sino a toda la tradición política liberal que domina la modernidad. Como vemos, el anclaje histórico social del proceso de conocimiento, inherente a una posición materialista en epistemología, no falta en Spinoza. A su vez, tampoco falta a las teorías idealistas del conocimiento ese elemento fundamental que es la concepción de la interioridad como un hecho trascendente, del alma como un imperio dentro de otro imperio, sobre el que se funda toda concepción jurídica de la verdad. La libertad, este concepto tremendamente sobredeterminado, está en el fondo oculto de las teorías idealistas del conocimiento, y constituye su mayor caución ideológica. Autores como Kant o Hobbes, que nunca dejan de pensar la política en su metafísica, se ocupan de circunscribir la libertad al interior del sujeto, de defenderla de las amenazas de la realidad material. Así, esta libertad metafísica es pensada como libertad de pensar libremente más allá de las condiciones políticas y materiales del pensamiento, una libertad que, al plantearse como incondicionada, no puede ser otra cosa que libertad de someter el cuerpo libremente. El materialismo de Spinoza sólo puede entenderse en contradicción con estas posturas.

La libertad para Spinoza no es ya ese templo interior, sino la conciencia de la necesidad que determina nuestros apetitos (Cfr. EV, p6). Esta libertad, que puede parecer paradójica, es la mayor crítica contra la servidumbre encubierta del idealismo, que supone que nuestros pensamientos son anteriores e independientes al estado de nuestros cuerpos. Sólo conociendo al pensamiento como determinado por lo material podemos comprender las vías para una libertad efectiva. Al mismo tiempo, sólo ubicando a lo imaginario en su justo lugar y conociendo sus efectos puede construirse una teoría capaz de dar cuenta del conocimiento como un efecto material, como la producción de algo nuevo, y no, al modo del idealismo, la repetición de lo mismo.

V. Conclusiones

Para concluir quisiéramos remarcar, siguiendo a Karczmarczyk (2017), lo que nos parece en esencia la base fundamental del materialismo de lo imaginario en Spinoza: la distinción entre el objeto y su idea o, en términos de Althusser, la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento. En el apartado II.a desarrollamos la base a partir de la cual, según entendemos, debe comprenderse el carácter real de lo imaginario. No basta con afirmar lisa y llanamente la identidad entre los atributos para establecer una posición materialista. Lo que quisimos mostrar allí es que, si lo imaginario es pensado por Spinoza

como algo real es porque, sin paradoja alguna, su teoría del conocimiento puede indicar el carácter imaginario de lo real. Si Spinoza puede hablar de lo imaginario sin reducirlo a una ilusión es porque rompe con la ilusión empirista de la inmediatez de lo real. Al desarrollar la relación compleja por la cual nos apropiamos de lo real pudimos ver que la experiencia era reubicada por Spinoza. Ya no como una relación directa que va del pensamiento de un sujeto a un objeto discreto. La experiencia nos refería, ante todo, a lo imaginario como una estructura en la cual las funciones psicológicas ocupan un lugar. Lo imaginario es, entonces, no la facultad de un sujeto, sino una estructura en la cual los sujetos tienen lugar. De allí que la experiencia no sea un conocimiento de un objeto, sino un vínculo complejo mediante el cual nos apropiamos de la realidad. De este modo, lo imaginario nos permite apropiarnos de lo real, pero sólo en el modo de un desconocimiento del sistema de ideas que hacen posible tal apropiación.

Así pudimos indicar un aspecto fundamental del materialismo: no la reducción del pensamiento a la materia, sino la “regramaticalización” (Karczmarczyk, 2017) del pensamiento. Tal como afirma Althusser (2015), la particularidad de la posición materialista no se debe a que afirme que todo lo que existe es concreto. Lo material no se confunde con lo concreto, singular, palpable, experimentable en primera persona. Todo lo contrario, lo que pone de relieve el materialismo son las condiciones abstractas de apropiación de lo concreto en el marco de una relación compleja. Según Althusser,

Esto nos permite entrever la posibilidad de una forma de abstracción completamente desconcertante para la filosofía idealista, sea esta empirista o formalista. La abstracción empirista o formalista se concibe siempre a partir de un tipo de abstracción de *dos términos* o bien de *x términos y todos los objetos considerados están en el mismo plano*: digamos horizontal. Aquí vislumbramos que la distribución de una misma abstracción de *dos términos* no agota la abstracción, pues ella misma es efecto de una relación con un tercer término, material, que se encuentra *detrás* o *delante* de los términos y gobierna sus relaciones (2015: 111).

Al comienzo de este artículo señalamos que buscábamos comprender la noción de lo imaginario a partir de la categoría marxista de “contradicción”. Justamente lo que nos indica esta categoría es que la contradicción no se reduce al antagonismo, sino que nos refiere a la organización de totalidades complejas a partir de relaciones de dominancia, subordinación y determinación. Lo real no es entonces una realidad pura, idéntica a sí misma, sino algo siempre ya elaborado por lo imaginario, implicando una relación compleja con el sistema del pensamiento. El pensamiento no es entonces algo subjetivo y privado, sino una totalidad en la cual se inserta toda relación de apropiación de lo real. Es por ello que podemos decir que lo imaginario es real en la medida en que lo real es imaginario: lo que se conoce en el proceso de conocimiento no es un objeto puro, sino un objeto ya transformado por la función de lo imaginario. Así, conocer un objeto no es depurarlo de las posibles distorsiones inducidas por lo psicológico. El proceso de conocimiento rompe con la inmediatez del objeto real produciendo su diferencia con el objeto de conocimiento, rompiendo con su evidencia. En suma, conocer es romper con la perspectiva del sujeto.

Aquí debemos despejar dos posibles malentendidos. En primer lugar, pareciera que conocer significaría algo así como superar el perspectivismo, salir de lo imaginario. Karczmarczyk nos indica que es justamente ésta la postura de la epistemología clásica con

la que la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento viene a romper. Si el objeto real y el objeto de conocimiento no tienen un origen común, sino constitutivamente diverso, entonces conocer no significa apropiarse de un objeto ya dado de una vez por parte de un sujeto. Por el contrario, tal como vimos en el caso de Lecourt, la diferencia entre ambos objetos debe ser constantemente producida y anulada. No caemos en un historicismo si afirmamos que todo conocimiento lo es de un objeto de lo imaginario históricamente constituido, dado que el proceso de conocimiento implica un movimiento constante que, no teniendo un origen, tampoco tiene un fin.

Por otra parte, debemos notar que el proceso de conocimiento ocurre por completo en el pensamiento. Esta tesis complementaria, que puede parecer idealista, corresponde con lo que dice Spinoza acerca de la imposibilidad de establecer relaciones causales entre atributos. Y hay una buena razón para sostenerla. No porque se pretenda sostener un constructivismo según el cual lo real es inalcanzable. Sino para no caer en la ilusión idealista de que son sujetos individuales los que conocen o se relacionan con lo real. No hay nada de subjetivo o individual en el conocimiento. Conocer esto sólo es posible una vez que comprendemos el carácter material de lo imaginario.

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. (1975) *Elementos de autocrítica*, Barcelona: Laia.
- ALTHUSSER, L. (1977). ¿Es sencillo ser marxista en filosofía? [defensa de Tesis de Amiens, junio de 1975]. En *Posiciones* (pp. 127-172). Barcelona: Anagrama.
- ALTHUSSER, L. (2014) *Psicoanálisis y ciencias humanas*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- ALTHUSSER, L. (2015). *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- ALTHUSSER, L. y Balibar, É. (2012). *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI.
- BALIBAR, E. (2011) *Spinoza y la política*, Buenos Aires: Prometeo.
- BERTRAND, M. (1983) *Spinoza et l'imaginaire*, Paris: PUF.
- CASSIN, B. (ed.) (2004) *Vocabulaire Européen de Philosophie*, París: Seuil.
- DESCARTES, R. (1984) *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza.
- DESCARTES, R. (2009) *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Prometeo.
- DESCARTES, R. (2010) *Las pasiones del alma*, Madrid: Aguilar.
- DUFFY, S. (2013) "French and italian spinozism" en *The history of continental philosophy* Vol. VII, *After poststructuralism: transitions and transformations*, Braidotti, R. (ed.), Acumen: Durham.
- FOURTUNIS, G. (2017) "El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser" en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.) *Actas del Coloquio internacional 50 años de Lire le Capital*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>
- GALFIONE, M. V. (2006) "Ciencia e Ideología en Althusser: una lectura marxista de la obra de Spinoza" en actas del *Segundo coloquio "Spinoza"* (pp. 85-94), Buenos Aires: Altamira.
- HAMPSHIRE, (1982) *Spinoza*, Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2009) *La pregunta por la cosa*, Madrid: Palamedes.
- KARCZMARCZYK, P. (2017) "Sobre la diferencia entre objeto real y objeto de conocimiento" en Karczmarczyk, P., Romé, N., y Starcenbaum, M. (Coord.) *Actas*

- del Coloquio internacional 50 años de Lire le Capital*, La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. (Trabajos, comunicaciones y conferencias ; 29). Recuperado de <http://www.libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/84>.
- LECOURT, D. (1974). *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MACHEREY, P. (1984) “La historia de la filosofía considerada como lucha de tendencias” en Althusser, L., Balibar, E. y Macherey, P. *Filosofía y cambio social*, Buenos Aires: Metropolitanas.
- MACHEREY, P. (1994) *Introduction à l'éthique, de Spinoza : La Seconde partie, la réalité mentale*, Paris: PUF.
- MACHEREY, P. (2011) *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- MONTAG, W. (1999) *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid: Tierra de nadie ediciones.
- MONTAG, W. (2013) *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Durham: Duke University Press.
- MONTAG, W. (2015) “Discurso y decreto: Spinoza, Althusser y Pêcheux” en *Representaciones*, Vol. 11, N°1, Córdoba: Sirca.
- NADLER, S. (2006) *Spinoza's Ethics. An introduction*, New York: Cambridge University Press.
- PLATÓN (2005) *La República*, Buenos Aires: Losada.
- SPINOZA, B. (1890) *Tratado teológico-político*, Madrid: Ediciones Orbis.
- SPINOZA, B. (1983) *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: EDICIONES Orbis.
- SPINOZA, B. (2008) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Buenos Aires: Colihue.
- STEINBERG, D. (2009) “Knowledge in Spinoza's Ethics” en *Cambridge companion to Spinoza's Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- VV. AA. (2011) *Companion to Spinoza*, London: Continuum.
- WILSON, M. D. (1995) “Spinoza's theory of knowledge” en *The Cambridge companion to Spinoza*, Cambridge University Press.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.