

## Spinoza (y Maquiavelo): notas sobre la lengua, la memoria y el olvido, desde una perspectiva materialista \*

Spinoza (and Machiavelli): remarks on language, memory and oblivion  
from a materialist perspective

**Por:** Torres, Sebastián \*

Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Argentina

Email: [sebatorres7@hotmail.com](mailto:sebatorres7@hotmail.com)

Fecha de recepción: 6/04/2019

Fecha de aprobación: 26/05/2020

**DOI:** [10.30972/nvt.1614353](https://doi.org/10.30972/nvt.1614353)

### Resumen

¿Es posible encontrar en la obra de Spinoza, leída por una larga tradición como una filosofía *sub specie aeternitatis*, un modo de comprender la memoria y el olvido, que les restituya un espesor filosófico y político? En estas notas, nos proponemos indagar en algunas entradas de la obra de Spinoza (y de Maquiavelo, de quien Spinoza es el más agudo lector moderno), a partir de las cuales es posible iniciar un trabajo de reconstrucción en torno al lugar que ocupan en su obra los conceptos de memoria y olvido, presentes en la cuestión de la lengua, e inscriptos en una ontología materialista, realista y democrática.

**Palabras clave:** SPINOZA, MAQUIAVELO, LENGUA, MEMORIA, OLVIDO

---

\* Este texto se inscribe en un trabajo más amplio sobre la relación entre temporalidad y política en Spinoza y Maquiavelo, que venimos desarrollando a partir de diferentes intervenciones y publicaciones en el Coloquio Internacional Spinoza.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Profesor de Filosofía Política e investigador (UNC). Director del Proyecto “El retorno de lo común: filosofía, crítica y práctica política”, SeCyT-Universidad Nacional de Córdoba.

## **Abstract**

Is it possible to find in Spinoza's work, which had been traditionally read as a *sub specie aeternitatis* philosophy, a way to understand memory and oblivion that could restore them a political and philosophical density? We propose to explore some passages from Spinoza's work (and some from Machiavelli's work, of which Spinoza is the most clever modern reader), that offer an entry for a reconstructive study of the function of the concepts of memory and oblivion, present at both author's reflection on language, and inscribed in a materialist, realist and democratic ontology.

**Keywords:** SPINOZA, MACHIAVELLI, LANGUAGE, MEMORY, OBLIVION

## **Cómo citar este artículo:**

APA: Torres, S. (2020). Spinoza (y Maquiavelo): notas sobre la lengua, la memoria y el olvido, desde una perspectiva materialista. *Nuevo Itinerario*, 16 (1), 249-273. Recuperado de: (agregar dirección web)

*¿Podemos tener aún una esperanza sobre el pasado?*  
Elias Canetti, *Apuntes*, 1975.

## **Introducción**

En *La memoria, la historia, el olvido*, publicado en el año 2000, Paul Ricoeur atraviesa las discusiones que por más de dos décadas hicieron de estos términos – principalmente del primero, la memoria– un campo central para los estudios en la filosofía y las ciencias sociales, en la medida en que asume todos los planos en los que la memoria resulta interrogada: la ontología, la epistemología, la historia, la política y la ética. El inicio de un nuevo milenio es, también, un momento en el que comienzan a hacerse oír una amplia serie de objeciones hacia los giros subjetivistas, discursivos, narrativos y culturales del pensamiento contemporáneo (que, por supuesto, exceden ampliamente los estudios sobre la memoria), señalando la necesidad de abordar las condiciones materiales de producción de la subjetividad y el mundo, realizadas por los nuevos materialismos, las filosofías del cuerpo y de la técnica, el giro afectivo, los

feminismos y teorías queer, así como una amplia serie de abordajes, enmarcados en la crítica al neoliberalismo, por mencionar algunas de las perspectivas a considerar.

Dentro de este amplio horizonte, Spinoza posiblemente sea uno de los pocos filósofos del llamado *canon* que parece con cierta recurrencia, aunque con aproximaciones de fecundidad muy dispar. En principio, la anomalía spinozista, radica en una lectura que ubica en su filosofía un cuestionamiento sustantivo a las ontologías dualistas modernas, en la base de muchos de los dualismos que han delimitado los campos epistémicos de las ciencias sociales y humanas. Menos atendido son, en Spinoza como en otros filósofos modernos, los modos en que éstos abordaron temáticas aparentemente marginales a los grandes nudos metafísicos, epistémicos y ético-políticos a partir de los cuales suelen definirse la modernidad. Circunscribiendo un poco más estos motivos, podríamos decir también que en Spinoza adquirirán una particular relevancia –a la luz de las preocupaciones contemporáneas– conceptos como los de cuerpo, imaginación, afecto y democracia, marginales en el racionalismo moderno y, de la mano de ellos, una ontología materialista que, distante de operar a partir de una lógica reduccionista, se complejiza y despliega toda su potencialidad en el examen de los fenómenos sociales y políticos.

Si volvemos a considerar los términos presentes en el título de la obra de Ricoeur, seguramente será parte de una labor de *marginalia* reponer los conceptos de la memoria y el olvido en una modernidad que, por lo menos hasta el siglo XIX, representará una ruptura radical con el pasado –por ejemplo, en toda la matriz iusnaturalista y contractualista– y descubrirá las fuerzas motoras del futuro. En ambos casos, es el presente de la razón por donde pasará una nueva relación con el tiempo y la historia, mientras que la memoria –y el olvido, su borde más silencioso, por lo menos hasta la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche– quedará asociada a la imaginación y a dinámicas afectivas frágiles, fluctuantes, fragmentarias e imprecisas, cuando no engañosas, propias de una facultad individual, que pondrá bajo sospecha la transparencia del *recuerdo*, en tanto representaciones pretéritas individuales.

¿Es posible subsumir toda la modernidad a esta caracterización? ¿Es posible encontrar otras vías que puedan responder a las objeciones sobre las filosofías del

sujeto y la conciencia? Preguntas, demasiado amplias, pero que enmarcan aquella que orienta este trabajo: ¿es posible encontrar en Spinoza, filosofía que piensa *sub specie aeternitatis* –tan y como lo leyó la tradición– un modo de comprender la memoria y el olvido, que les restituya un espesor filosófico y político? En estas notas, nos proponemos indagar algunas entradas en la obra de Spinoza, como también su posible vinculación con algunos pasajes de Maquiavelo –de quien fuera el más agudo lector moderno–, a partir de las cuales es posible iniciar un trabajo de reconstrucción en torno al lugar que ocupan en su obra los conceptos de memoria y olvido, inscriptos en una ontología materialista, realista y democrática.

### **I- Imaginación y memoria**

Las proposiciones 12 y 13 de *Ética* III<sup>1</sup> abren la vía activa del *conatus imaginandi* al afirmar que “el alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo”, y que “cuando el alma imaginan aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede en *acordarse* de otras cosas que excluyan la existencia de aquellas” (la cursiva es nuestra). Aunque en la proposición 8 de la misma parte Spinoza afirma que “el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido” (esto es, que el *conatus* considerado en sí es una parte de la potencia eterna de Dios), considerado en relación con otros modos finitos la lógica imaginativa posee una dimensión temporal que, si bien no se identifica, tampoco está desvinculada de una lógica causal. No se identifican, pues la sucesión de las afecciones no se corresponde con las conexiones causales, pero la *transitio* de la tristeza a la alegría o viceversa, vinculada con algunas afecciones, suponen una dimensión temporal. Así sucede con dos de las pasiones más significativas, la esperanza y el miedo: alegría y tristeza inconstante que provienen de una cosa “futura” o “pasada” de cuya efectividad dudamos de algún modo.

---

<sup>1</sup> Para las referencias a la obra de Spinoza vamos a seguir la convención: *Ética* (E, Ax, Pro. Esc.), *Tratado teológico político* (TTP, cap., pag.), *Tratado político* (TP, cap. §), *Tratado de la reforma del entendimiento* (TRE, §). En el caso de Maquiavelo: *Discursos a la primera década de Tito Livio* (D, lib., cap. pag.) y *Diálogo en torno a nuestra lengua* (DL, §, pag.).

La inconstancia nos remite a la naturaleza misma de la imaginación, es decir, a la naturaleza de las afecciones, que se expresan de diferente manera según se considere la temporalidad: el “futuro” nos remite a la compleja relación entre contingencia y necesidad, y el “pasado” al vínculo entre imaginación y memoria. Es sobre esta última figura del tiempo que nos vamos a detener y, en particular, intentar comprender aquella combinación más paradójica entre esperanza y tiempo pretérito: “La *esperanza* es una alegría inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo” (E, III, Def. XII) ¿Qué significa tener esperanza del pasado? Interrogante que denota el carácter activo de la memoria definido en la proposición 13 mencionada al comienzo y que expresa, no una tensión entre eternidad y temporalidad, sino la vinculación entre potencia y memoria, pues la *duración* se define, en este contexto, tanto por el criterio de la vivacidad, como por el de la temporalidad. Esto complejiza la idea de “presente” –incluso como actualidad de la potencia de los modos finitos–, pues si bien la vivacidad de un afecto depende del tiempo de su existencia en relación al presente (IV, Prop. 10, Def. y Esc.), también el conjunto de las relaciones presentes son determinadas por la potencia de la memoria. La analítica de los afectos realizada en *Ética* III es el terreno en donde Spinoza despliega los efectos de las relaciones entre los cuerpos, la imaginación y las temporalidades, que estabilizan las relaciones y a la vez son causa de las fluctuaciones del ánimo (*fluctuatio animi*): así, por ejemplo, la pasión de la “frustración” es el recuerdo de cosas que nos dieron alegría inhibido por las imágenes de cosas presentes que las excluyen (III, def. af., 32), y de igual manera, “el afecto relativo a una cosa contingente, que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto relativo a una cosa pretérita” (IV, Prop. 13, Dem.).

En *Ética*, II, 40, esc.2 Spinoza describe dos niveles del conocimiento imaginativo: la *experientia vaga* y el conocimiento-recuerdo *ex signis*. En el primero, las representaciones se suceden sin orden, pues están determinadas por causas externas que desconocemos. En el segundo, su orden no depende de poseer ideas adecuadas sobre sus causas, pero implica una actividad, la de la memoria, que las asocia según reglas propias, tal y como es definida en *Ética*, II, 18, esc: “[la memoria]

no es sino cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que están fuera del cuerpo humano, y que se producen en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano”. Por ello Spinoza, en la proposición anterior, señala que la imaginación no es un defecto, sino una virtud de la naturaleza humana. El *conatus imaginandi* que se despliega en la parte III supone este carácter activo de la memoria, fundamento primario de la autoafección, así como de la capacidad de afectar y ser afectados.

El *Tratado teológico político* es una puesta en práctica del estudio –en el sentido de la adopción de un objeto histórico– sobre el carácter productivo de la imaginación, a partir del análisis de la superstición: “Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición” (TTP, Prefacio, p. 61). Primeras líneas que abren la obra, donde la inconstancia, la *fluctuatio animi* entre afectos contrarios y la contingencia forman parte de la condición humana y permiten explicar la imaginación teológico-política en diferentes niveles, que van desde las prácticas individuales a las colectivas y desde las prácticas teóricas (entendamos aquí, en sentido general, las formas de explicación y justificación del mundo, sin distinguir las formas teológicas y las filosóficas) a las políticas.

Paolo Cristofolini (1989) se detiene en el análisis del carácter activo del conocimiento por *signos* atribuido a la actividad de los profetas, que proyectan sobre la sociedad un orden inspirado en la piedad y la obediencia. Esta es una de las formas de estabilización de la imaginación teológico-política, un modo de ordenación de los afectos comunes que produce un orden social y político. De ello concluye –planteándolo muy resumidamente– que el carácter activo de los profetas funda los lazos sociales básicos a partir de los cuales la sociedad humana potencia su capacidad colectiva y se orienta hacia un orden de concordancia, utilidad común y gradual racionalidad. En la lectura de Cristofolini encontramos un modo de interpretar los grados del conocimiento y el paso del orden teológico-político al orden político sincronizados en una historia natural de la sociedad humana, como si se tratara de una sucesión causal-temporal. Referimos brevemente esta lectura de Cristofolini porque en

ella aparece con cierta claridad un problema común a muchas lecturas del *Tratado teológico político*: ¿cómo contrapesar la radical novedad spinoziana que afirma el carácter positivo y productivo de la imaginación, con la igualmente novedosa crítica radical que realiza a la superstición?

No es necesario, sin embargo, esperar al *Tratado político* para encontrar un cuestionamiento al supuesto de una “división social de la potencia” como mediación necesaria para el desarrollo de la humanidad (real o posible, como aclara) hacia un orden racional. Ni la salida platónica de una educación diferenciada para gobernantes y gobernados, ni la salida positivista de la progresión histórica de la razón, representan una respuesta a la pregunta antes formulada. Es el efecto crítico y práctico de esa tensión lo que nos permite explorar en Spinoza las rupturas de una historia cronológica y teleológica, en donde la potencia de la multitud también puede ser examinada a partir de la *memoria colectiva*: porque la multitud no puede ser considerada un sujeto (de la memoria, la razón y la historia), se trata de un examen de las temporalidades que la constituyen, de las experiencias que la determinan como cuerpo complejo, no historizables en los términos modernos de un desarrollo lineal, homogéneo y progresivo. Una historia, si se quiere, del *conatus imaginandi*, como historia de la imaginación, pero también como imaginación histórica, de las memorias como esfuerzos por imaginar, esto es, restituir a la experiencia, todo aquello que incrementa la potencia de obrar. Una experiencia siempre tensada entre el carácter reproductivo de la memoria –pero también, porque no es una– y el carácter disruptivo de su encuentro con la ocasión, esto es, con una coyuntura determinada, de cuyo efecto pueden emerger sus fisuras, silencios, inconsistencias y posibilidades.

## II- La memoria y el olvido

Las pocas apariciones del término “olvido” en la *Ética*, así como en los tratados políticos (cuya ausencia es más notoria), no parecen tener una relevancia teórica particular. No sucede así, como sabemos, con la memoria. Una situación comprensible si entendemos que el más amplio tratamiento que Spinoza le da a la memoria ingresa de pleno en la cuestión moderna del status de las impresiones y su duración, ya

distante de una larga tradición clásica donde la dupla conceptual memoria-olvido, desde Platón hasta el humanismo moderno, poseía un fundamento metafísico, epistémico, pedagógico y técnico.

En el § 44 del *Tratado de la reforma del entendimiento*, escrito donde la presencia del lenguaje filosófico del humanismo es notoria, encontramos la única referencia de una reflexión conjunta sobre la memoria y el olvido:

para no omitir nada de lo que puede conducir al conocimiento del entendimiento y de sus fuerzas, trataré aun brevemente de la memoria y del olvido. Tendré que considerar principalmente que la memoria se fortalece con el concurso del entendimiento y también sin él. Respecto del primer punto, cuanto más conocible es una cosa más fácilmente se retiene, y al contrario, cuanto menos conocible, más fácilmente la olvidamos. *Por ejemplo, si digo a alguien muchas palabras sueltas, las retendrá con mucha mayor dificultad que si se las comunico en forma de relato. La memoria se fortalece también sin el auxilio del entendimiento, en razón del vigor con el cual una cosa material singular afecta la imaginación o el sentido llamado común. Digo una cosa singular, pues sólo las cosas singulares afectan la imaginación. Si alguien, por ejemplo, ha leído una sola historia amorosa, la retendrá muy bien mientras no lea varias del mismo género, porque ella permanece sola en su imaginación; pero si hay varias del mismo género, las imagina a la vez y las confunde fácilmente.* Digo también una cosa material, porque sólo los cuerpos afectan la imaginación. *Dado, pues, que la memoria se fortalece por el entendimiento y sin él, resulta que ella debe ser alguna cosa distinta del entendimiento y que respecto de éste considerado en sí mismo, no hay memoria ni olvido* (TRE, §44).

De este párrafo, algunos razonamientos serán recuperados en la *Ética*, otros alterados y otros abandonados, en cualquier caso, obedeciendo a las reconocidas modificaciones que se encuentran entre ambas obras. A los fines de nuestro análisis,



quisiéramos detenernos en un pasaje que reviste articular importancia: “*si digo a alguien muchas palabras sueltas, las retendrá con mucha mayor dificultad que si se las comunico en forma de relato*”. Somos más propensos a olvidar aquellas cosas que aparecen a la mente de manera suelta y desordenada, y tenemos más posibilidades de recordarlas si están ordenadas en un “relato” (atiéndase a que la diferencia no es equivalente a la mencionada más arriba, entre experiencia vaga y conocimiento *ex signis*). ¿Qué significa *in formâ narrationis*?<sup>2</sup> ¿Se refiere a un orden lógico o gramatical? ¿La ordenación gramatical se limita a su estructura o implica también a la lengua como uso? Aunque los ejemplos de Spinoza tienen el objetivo de probar que la memoria y el entendimiento son dos cosas diferentes, mostrando un caso donde el entendimiento es auxilio de la memoria y otro donde el auxilio proviene de la intensidad de una impresión singular, podríamos suponer que la *forma narrationis*, o por lo menos su poder frente al olvido, es tanto la disposición de una lengua que conforma un relato, como la intensidad que ese relato produce en la imaginación: la singularidad de este relato. El ejemplo que sigue, sobre la posibilidad de recordar la lectura de una “historia amorosa” es, cuanto menos ambiguo, pues si pierde fuerza en la medida en que la recordamos por su género, seguramente no sucede esto si la percibimos como una narración singular, una historia singular, de una relación amorosa singular; como lo es toda relación afectiva, si seguimos los pasos de la III Parte de la *Ética*<sup>3</sup>.

En el entendimiento, *considerado en sí mismo, no hay memoria ni olvido* (queda claro ya en la *Ética*, que el pensamiento es uno de los infinitos atributos de la sustancia, y no un sujeto). Pero como parte de la ontología modal, en cuanto se refiere a los modos finitos, cabe la pregunta de si podría haber entendimiento sin memoria. Asunto que nos llevaría a pensar la relación entre los géneros de conocimiento, así como la distinción –que en la *Ética* Spinoza se preocupa por dejar en claro en más de

---

<sup>2</sup> El término *narrationis* no vuelve a aparecer en la *Ética*, tampoco en el *Tratado Político* ni en el *Epistolario*. Las dos menciones en el *Tratado Teológico-político* (I, p. 78 y IX, p. 238), refieren al sentido coloquial de narración, y no parecen adquirir ninguna dimensión conceptual.

<sup>3</sup> Podríamos pensar que la sustitución de una impresión por otra, a causa de su mayor intensidad, sea real o imaginaria, es un sucedáneo de la explicación del olvido por su causa próxima: “Así también, los que son rechazados por su amante no piensan sino en la inconstancia y perfidia de las mujeres, y demás decantados vicios de ellas, para echarlo todo en olvido rápidamente en cuanto ella los acoge de nuevo”. (E, V, Pr. X, Esc.).

una ocasión– entre eternidad y duración. Pero quisiera continuar con otra pregunta, que creo no es idéntica a la anterior, si consideramos el olvido definiendo algo más que la sola ausencia de memoria: ¿cuál es la relación entre el entendimiento y el olvido?<sup>4</sup>.

### III- *Excursus machiavelliano (I)*

En el cap. 5 del libro II de los *Discursos a la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo se interroga por las causas del olvido de los acontecimientos pasados. El comienzo del cap. 5 es significativo; Maquiavelo, que pocas veces da crédito a las especulaciones cosmológicas para pensar la política, comienza una exposición sobre la memoria de la humanidad interviniendo en una polémica filosófica y teológica (central para el siglo XVI) entre la teoría de la creación judeo-cristiana y la teoría aristotélico-averroísta de la eternidad del mundo. Maquiavelo se posiciona a favor de la tesis averroísta, como lo harán muchos de sus contemporáneos, pero la originalidad de su planteo tiene que ver con el modo en que presenta la polémica, produciendo un doble efecto crítico.

A los filósofos que piensan que el mundo es eterno, creo que se les podría contestar que si tanta antigüedad fuese cierta sería razonable que existieran recuerdos de más de cincuenta mil años, y que no viéramos cómo por diversas causas se extingue la memoria de las cosas, y estas causas en parte provienen de los hombres, y en parte del cielo. Las que tiene su origen en los

---

<sup>4</sup> Enmarquemos esta pregunta en el hecho de que la memoria y olvido no son un acto voluntario: “Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o, mejor dicho, son una sola y 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 el reposo, y esto se verá aún más claro por lo que vamos a decir. Pues hay otra cosa que quisiera notar particularmente aquí, a saber: que nosotros no podemos, por decisión del alma, hacer nada que previamente no recordemos. Por ejemplo, no podemos decir una palabra, si no nos acordamos de ella. Y 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” (E, III, Pr. II, Esc.). Pero el hecho de que no remitan a un sujeto consciente y soberano de sus actos, no significa que memoria y olvido no estén ligados a las acciones humanas.

hombres son los cambios de creencias y de lengua. Porque cuando surge una nueva creencia, o sea, una nueva religión, su primera preocupación es extinguir la antigua, para así ganar reputación; y cuando además los organizadores de la religión hablan diferente idioma, la aniquilan fácilmente. Esto se ve claramente observando el comportamiento de la religión cristiana respecto de la gentil [...] es cierto que no consiguió desterrar completamente las noticias de las cosas hechas por los varones excelentes de ésta, y esto se debe a que conservó la lengua latina, y esto, porque necesitaba escribir en ella los nuevos ordenamientos. Porque si hubieran podido redactarlos en una lengua nueva, y teniendo en cuenta el celo que ponían en sus persecuciones, no hubiera quedado ningún vestigio de las cosas pasadas. Y cualquiera que lea los métodos empleados por San Gregorio y otros jefes de la religión cristiana, verá con cuánta obstinación perseguían todos los recuerdos antiguos, quemando las obras de los poetas y los historiadores, derribando las imágenes y estropeando cualquier otra cosa que conserve algún signo de antigüedad (D, II, 5, p. 208).

Maquiavelo comienza con una aparente crítica a la tesis de la eternidad del mundo (idea que debe identificarse, en general, con la posición de los “filósofos”), pero sin pasar nunca a sostener la tesis creacionista (tesis que cabe atribuir, en general, a lo “teólogos”), incluyéndola dentro de una dinámica natural. Maquiavelo adopta la tesis de la eternidad del mundo a partir de la relación memoria-olvido para: incluir al creacionismo como estrategia de una *secta* –la judeo-cristiana– con el objetivo de imponerse por sobre otras; pero también, para tomar distancia de las especulaciones cosmológico-metafísicas que a partir de la tesis de la eternidad creen poder alcanzar un conocimiento pleno de los hombres y el mundo<sup>5</sup>, identificando eternidad con

---

<sup>5</sup> Leo Strauss va a insistir en que Maquiavelo se mantiene dentro de la disputa teológica, adoptado plenamente la tesis averroísta, que afirma que Dios no es la causa eficiente del mundo, sino sólo la causa final, de manera tal que, al negar la idea del tiempo cíclico polibiano, Maquiavelo se mantendría dentro de la idea del tiempo lineal de la teología cristiana. Sin embargo, es justamente esa la tesis que será cuestionada, por extensión, aquí. (Strauss, 1964, p. 244).

duración (a partir de una metafísica del *arché* y el *telos*, como en Platón, Aristóteles y Polibio) (Sasso, 1987, pp. 181-189).

Aquello sujeto a los conflictos políticos que determinan la relación memoria-olvido, está sujeto a una dinámica *natural*. La teoría creacionista no es más que el modo que adoptó una secta, entre otras, para imponerse sobre las demás, logrando con éxito ligar la historia del mundo a la historia de un pueblo, primero, y a la historia de la humanidad en su conjunto, después, por medio de una guerra contra las culturas antiguas. Si algo de lo antiguo pudo perdurar, es porque se conservó su lengua, luego recuperada por el humanismo renacentista para dar una nueva batalla contra la teología-política cristiana.

Pero la batalla de la lengua que emprende Maquiavelo es, también, una batalla con la idea humanista de retorno al mundo clásico, frente al eternismo y su añoranza por un *origen* que determina el mundo de los hombres. En el pasaje final del capítulo sostiene:

Como comentaba antes, la Toscana fue en su día poderosa, llena de religión y de virtud; tenía sus costumbres y su lengua patria, y todo fue completa y rápidamente aniquilado por el poderío romano. De modo que, como dije, de ella tan sólo queda el recuerdo de su nombre (D, II, 5, p. 210).

La persistencia del latín como lengua universal comienza con el imperialismo romano, y luego sigue con el imperialismo cristiano: una historia que, lejos de ser un continuo, se traza entre la memoria y el olvido al interior de una misma lengua. De la Toscana “sólo queda el recuerdo de su nombre”: la memoria remite a una ausencia y el olvido a la historia. ¿Qué es una “lengua patria”? Lejos de cualquier nacionalismo fundado en identidades primigenias, la pregunta por una lengua patria es la pregunta por la relación entre el presente y el pasado, que se recrea recuperando y se conserva transformándose. Una lengua sensible al tiempo, una gramática viva, in *forma narrationis*.

#### IV- *La lengua y el olvido.*

En el escolio de la proposición 39 de la IV Parte de la *Ética*, Spinoza recuerda haber oído hablar de un poeta español que, por una enfermedad, olvidó ser el autor de sus obras:

aunque curó de ella, quedó tan olvidado de su vida pasada que no creía fuesen suyas las piezas teatrales que había escrito, y *se le habría podido tomar por un niño adulto si se hubiera olvidado también de su lengua vernácula*. Y si esto parece increíble, ¿qué diremos de los niños? Un hombre de edad proveya cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros. Pero, a fin de no dar a los supersticiosos materia para suscitar nuevas cuestiones, prefiero dejar en suspenso este punto (E, IV, Pr. XXXIX, Esc.)<sup>6</sup>.

Spinoza decide no continuar con esta reflexión, para no dar lugar a los supersticiosos, que seguramente podrían encontrar aquí motivos para especular sobre separación entre cuerpo y alma, así como motivos para sostener la eternidad de la misma. Este pasaje, hasta donde es desarrollado, ha encontrado numerosas explicaciones, en general orientadas al tema de la identidad personal. Me interesaría tomarlo como punto de partida para explorar otro sentido –seguramente no desvinculado del anterior–, ligado a la cuestión del olvido.

Por una enfermedad, el poeta español no recuerda su vida pasada, e incluso no se reconoce en su propia obra, lugar en donde se encontraría la respuesta a la pregunta por quién es: un poeta; este poeta singular, que ha escrito esta obra; obra dramática, que es el modo que se dio para hablar del mundo y de los hombres; cada

---

<sup>6</sup>“ Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre a veces que un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo; así, he oído contar acerca de cierto poeta español...” (E, IV, Pr. XXXIX, Esc.)

pieza, con sus personajes y enredos, que seguramente adquiere sentido en una biografía de múltiples encuentros y desencuentros. El poeta no olvidó, sin embargo, su “lengua vernácula”. Poseer su lengua natal, que podría permitirle leer la obra como cualquier otro –aunque Spinoza nada dice sobre la lengua de su obra–, como un otro de sí mismo, y quizás reencontrarse en algunos pasajes, como, por otra parte, podría hacerlo cualquier otro hombre. La imaginación, *in forma narrationis*, es la estructura de la memoria, que no solo se dispone según el orden y conexión de nuestros afectos (del poeta en cuanto narrador), sino también, como en este caso, podría ordenar y conectar los afectos del poeta (en cuanto lector). Como, en otro nivel, y con sus respectivos lenguajes, lo hace la imaginación teológico-filosófica expuesta en el Apéndice de la *Ética* y la imaginación teológico-política en el *Tratado teológico político*.

Si hubiera perdido su lengua, sería como un “niño adulto”, teniendo que aprenderla nuevamente. Tal es la segunda situación de olvido posible, dentro de esta breve historia de un olvido narrada por Spinoza. Pero si “*un hombre de edad provector cree que la naturaleza de éstos es tan distinta de la suya que no podría persuadirse de haber sido niño alguna vez, si no conjeturase acerca de sí mismo por lo que observa en los otros*”, cuán trágica sería la situación del poeta que, observando a los otros, niños y adultos, no podría sino conjeturar un desajuste entre la edad de su cuerpo y la edad de su lengua. El poeta español no sólo se habría desencontrado con su identidad, sino también con los otros, que es, quizás, la forma más radical de desencontrarse con uno mismo. La imaginación y la memoria, así como el conocimiento, son en todos los casos, determinados por las tramas relacionales en las que impresiones e idas se inscriben y pueden ser interrogadas.

De estas conjeturas, nacidas de una historia que le fuera narrada, podrían seguirse otras, que el excomulgado Spinoza conoce bien: por ejemplo, de los poetas, filósofos, teólogos, pensadores, que fueron obligados a negar sus obras y presenciar, e incluso participar, de su destrucción pública, hoguera que las convierte en cenizas, que son –como dijo alguna vez otro poeta– la materia del olvido. Los dispositivos políticos de la memoria –como lo vimos con Maquiavelo– corren a la par de los dispositivos políticos del olvido.Cuál sea la eficacia de las políticas del olvido, en su aparente

contradicción –pues, como interroga Loreaux, ¿cómo recordar entonces el mandato de olvidar? (1998)–, es lo que en otros términos también se encuentra en el centro del *Tratado teológico político*, al impugnar la violencia presente en la (imposible) pretensión de gobernar las almas, de impedir el libre pensamiento y la libre expresión y, acaso también, las diferentes manifestaciones de una memoria colectiva plural y contenciosa.

Pero de violencias está hecha la historia. Y si la práctica crítica de la filosofía de Spinoza encuentra en la exégesis bíblica un lugar privilegiado para desplegar sus posibilidades, también es *en esa práctica* donde pueden aparecer las diferentes maneras en que la crítica hecha luz sobre las relaciones –nunca univocas– entre lo real y lo imaginario: la historia del pueblo hebreo, un pueblo entre otros pueblos, porque un pueblo singular, que lo es también porque porta las marcas del olvido<sup>7</sup>. Así, en el *Tratado teológico político* Spinoza dice:

Los antiguos expertos en esta lengua [el hebreo] no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; *pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo*. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que *el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo* (TTP, VII, p. 204).

---

<sup>7</sup> Para una fundamental lectura de la idea de “marca” (*vestigia*) en Spinoza, puede verse Vinciguerra (2017). A partir de las tesis de Lorenzo Vinciguerra, Vittorio Morfino propone un análisis crítico de las lecturas sobre la imaginación colectiva (2014) que mantiene proximidades y distancias con nuestra lectura.

Este pasaje es citado por Guadalupe González Diéguez, en la Introducción a la edición española del *Compendio de gramática de la lengua hebrea*, como una de las pocas referencias del propio Spinoza que darían cuenta de esa curiosa tarea, emprendida en los años finales de su vida: escribir una gramática de la lengua hebrea.

En un ensayo titulado “Czernowitz, Amsterdam, Pau. *Spinoza en un poema de Paul Celan*”, Diego Tatián encuentra en Spinoza –que se propone no “una gramática de la Escritura”, sino una gramática del hebreo en tanto lengua natural<sup>8</sup>, viva, humana, de un pueblo concreto“ –una suerte de contrapunto de la demolición de la gramática alemana en la poesía de Celan”. Frente a la lengua universal, sobrenatural o sagrada, “Spinoza en cambio se detiene en el hebreo como objeto de ausencia, pérdida, olvido, efectos de atroces «calamidades» y «persecuciones» históricopolíticas a lo largo de los siglos” (2009, p. 71). La “voracidad del tiempo”, lejos de estar asociada a una natural transformación y corrupción de las cosas, como la encontramos en la *anasiclosis* polibiana, muestra que una lengua viva lo es, también porque es afectada por las calamidades, sufrimientos de hombres y pueblos, que dejan una marca en ella, mientras que ella todavía perviva o, como es el caso, dejan una marca en los cuerpos, sin una lengua que pueda narrarla. El olvido de una lengua, de la que ya no quedan rastros en la memoria de su pueblo, introduce una dimensión maquiaveliana en la historia. Diego Tatián sugiere que puede encontrarse en el *Compendio...* un gesto de piedad, conservacionismo, amistad y don. Estos términos podrían, en conjunto, prefigurar una idea de justicia o bien orientarnos en una *ética* que la excede.

Spinoza escribe su obra en latín, no en holandés, tampoco en hebreo, portugués o español: desprendiéndolo de cualquier referencialidad, Spinoza *usa* el latín contra la tradición que pesa en cada término, comenzando por el nombre *Deo*. En los últimos años de su vida Spinoza se propone escribir un *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Desestima como locuras las intenciones de los cabalistas, porque en

---

<sup>8</sup> Para una interpretación del *Compendio...* a partir de la idea de lenguaje como uso y, en particular, como parte del “campo de lo instituido”, puede verse el excelente trabajo de Homero Santiago (2014).



el hebreo no se esconde el nombre de Dios, sino la vida de un pueblo: *sive linguae* podría ser, entonces, incorporada dentro de las modulaciones que recorren su obra.

¿Podríamos ver en el *Compendio...* un acto de justicia? Aquí no hay soberbia –la lengua del pueblo elegido– ni conmiseración –la lengua del pueblo sufrido–, porque la justicia no retribuye, ni restituye (según su función clásica). Para todas estas cuestiones, y otras, Spinoza ha encontrado otro término político que el de justicia: la *democracia* (que, en todo caso, la incluye, pero no se subordina a ella). Cuál sea la relación entre democracia y justicia, sería parte de otro desarrollo<sup>9</sup>. ¿Pero cuál es la relación entre democracia y lengua? En la lengua como uso, en los usos litigiosos de la lengua –como práctica teórica, política, poética, popular– se cifra algo del olvidado “nombre de los peces” y, con ella, una dimensión de la justicia por explorar. Esta marca, atraviesa y se solapa con otras temporalidades, a partir de las cuales es posible pensar la potencia (e impotencia) democrática de acuerdo también a un *estado de la lengua* (que refiere a lo contrario de la hobbesiana lengua del Estado), que nunca puede ser una lengua única, sino una relación, permanente y cambiante, entre lenguas, cuya autonomía resulta, por definición, relativa. Si por democracia, Spinoza no define una “forma de gobierno” –en el sentido clásico tanto de “forma”, como de “gobierno”– sino una forma de vida colectiva, encontramos aquí una simetría con la lengua, como forma viva colectiva, en donde puede radicar –entre otras dimensiones– el carácter no intelectualista de la idea de una multitud que se guía más por la razón que por las pasiones.

## VI- *Excursus machiavelliano (II)*

Un escrito poco visitado de Maquiavelo, titulado *Diálogo en torno a nuestra lengua*, ha sido registrado casi exclusivamente por lingüistas y filólogos, dedicando la mayor parte de la atención a sendas discusiones sobre su autenticidad, datación, así como cuestiones formales, sobre las que han revivido algunas polémicas (Chiappelli, 1974; Trovato, 2013). Seguramente hay cierta razón en ello. ¿Qué de nuevo nos dice

---

<sup>9</sup> Al respecto, el trabajo más desarrollado sobre el tema, que excede por mucho los límites de esta simple referencia, ha sido realizado por Cecilia Abdo Férrez (2019). Algunas cuestiones hemos planteado en Torres (2012).

de Maquiavelo y, en particular, de su pensamiento, un breve tratado circunstancial sobre la gramática de la lengua florentina? ¿Por qué escribiría un manuscrito de estas características, tan distante del objeto y los modos de sus escritos políticos, así como de su dramaturgia? Preguntas que, con las diferencias del caso, también se repiten al abordar una obra tan atípica como la enigmática *Gramática de la lengua hebrea* de Spinoza.

La preocupación en torno al que gira este texto es, sin embargo, inversa a la de Spinoza: no se trata de una lengua natural perdida, sino de la vitalidad de una lengua naciente. La *cuestión de la lengua* aparece en siglo XIV, en un momento de florecimiento cultural, y encuentra su primera forma con Dante, Petrarca y Boccaccio, rescatada como lengua cívica en la república y como modelo para toda Italia hasta la llegada de los Médici, período en el que vuelve a cobrar importancia el latín y el griego, de acuerdo a una consideración sobre la lengua vulgar que la entendía no apta para formular conceptos (movimiento asociado al desarrollo de una nueva filosofía especulativa, sobre todo con el neoplatonismo). Las intensas discusiones, en el contexto en el que escribe Maquiavelo, pusieron en juego tres posiciones sobre la lengua: una, que consideraba superior la original lengua de Dante, por su perfección y estilismo; otra, que proponía la lengua usada en las cortes, por la constancia y generalización de sus modos; y la otra, que defenderá Maquiavelo, será la posición toscana o florentina, que defiende el uso vulgar contemporáneo.

El único sentido político atribuido al texto ha pasado, en general, por reconocer en su posición una prueba más de su ferviente patriotismo, pero en él encontramos una serie de notas particularmente interesantes vinculadas a una concepción de la lengua como uso y al lenguaje como práctica.

A pesar de criticar a quienes proponen a Dante como modelo (teniendo en cuenta que lo que se encuentra en discusión aquí es la lengua cívica), en el diálogo que recrea con Dante, lo obliga a reconocer que su misma obra es predominantemente florentina, más allá de los préstamos de otras lenguas. El ejemplo paradigmático que retomará más adelante resulta interesante: cómo hacer reír –interroga Maquiavelo– sin recurrir al uso procaz y el doble sentido del lenguaje popular, que es el que provoca

emociones (DL, §65-68, pp. 26-27). Léase aquí, el vínculo entre la lengua y los afectos. Sostiene también que “se llama lengua de una patria a la que convierte a su uso los vocablos mendigados a otros”, es decir, la lengua patria no es definida por la pureza o autenticidad de origen, ni por su perfección gramatical, sino porque hace suyo el desorden que producen las incorporaciones de otras lenguas, adaptándolo; sosteniendo incluso que “conviene que esté mezclada con otras lenguas” (DL, §51-52, p. 22)<sup>10</sup>. Esta capacidad de la lengua, de afectar y ser afectada, constituyéndose en un marcador de múltiples relaciones, le permite también sostener una tesis que puede resultar paragógica. Al criticar a quienes imitan la lengua florentina sin reconocerlo, sostiene que: “es imposible que el arte se imponga a la naturaleza” (DL, §62, pp.25-26). ¿No es acaso Maquiavelo el gran teórico del artificio contra lo natural? Posiblemente podamos ver aquí una crítica indirecta a *El cortesano* de Baltazar Castiglione, y a la estatización del lenguaje en la imitación renacentista de la naturaleza. Pero si seguimos los diferentes usos que Maquiavelo nos propone del término *naturaleza* en su obra, veremos que en ningún caso resulta definible como sustancia: naturaleza es un operador teórico sobre el que se sostiene una interpretación materialista de la *historia*, pensada en términos de relaciones de poder.

En un momento de florecimiento de las lenguas vernáculas, Maquiavelo avanza un paso más allá de la crítica a la escritura estetizante, hecha para agradar (a los poderosos), como lo menciona en el prefacio a *El príncipe*, los *Discursos*, y con más claridad en el prefacio a las *Historias florentinas*, donde afirma que relatará una historia sin recurrir a elegancias ni alabanzas, porque en la historia (contra la retórica ciceroniana de los humanistas) no se trata de agradar sino de decir la verdad efectiva de las cosas. Da un paso más, porque la cuestión de la lengua va más allá, también, de la cuestión del lenguaje como recurso representacionista del científico político. Más allá del desprecio a los ornatos con los que el deber ser reviste a la condición humana,

---

<sup>10</sup>Vittorio Morfino incluye este análisis de Maquiavelo presente en el *Diálogo* para demostrar una de las tesis de la filosofía materialista maquiaveliana: “Analizando la vida de una lengua, Maquiavelo nota, de hecho, como el intercambio natural no aparece solo como elemento disgregador, sino como lo que entra constitutivamente en su esencia, tanto que la potencia de una lengua se da no en su permanecer idéntico rechazando la alteridad, sino en su capacidad de variar incluyendo la alteridad” (2017-2018, p. 232).

se trata de inscribir a la lengua dentro de la historia (como lo vimos antes, en el análisis de los *Discursos*, II.5) y, con ello, liberarla para un uso teórico crítico novedoso. Como para Spinoza, en Maquiavelo, la relación entre la lengua y el conocimiento se encuentra más allá de la disputa entre el latín y el vulgar: aunque recurren a caminos inversos –uno dirigiéndose hacia el latín, el otro hacia el vulgar– es un campo dado por una lengua el que define el terreno de las luchas teóricas, pero es una intervención sobre esas lenguas lo que rompe los cercos de dicho campo.

La proximidad en sus posiciones no aparta de diferencia entre las circunstancias que hacen a la *Gramática...* y el *Diálogo...*: una lengua muerta, el hebreo y una lengua viva, el florentino. Pero también aquí, la diferencia es integrada a una próxima concepción de la historia y la memoria, puesto que se trata de dos estados en los que pueden encontrarse las lenguas, en cuanto lenguas históricas. Para Maquiavelo, la “lengua patria”, vernácula, natal, es la lengua que registra y dice el drama histórico de una ciudad y un pueblo, que se contamina con la incorporación de todas las relaciones que establece, que porta en su desorden los miedos y esperanzas. Es la lengua de las contiendas, las posibilidades no realizadas, los restos de lo que ya no está presente, lo posible por forjar (*forzare*); una lengua como fondo aleatorio de posibilidades, que siempre puede ser empujada un poco más allá de lo que puede decir en y sobre un estado de cosas dado. La lengua vernácula, es decir, la lengua como uso, se cosifica cuando pretende ser fijada por una memoria de la autoctonía, mitificante y edificante, porque es por las marcas, por las huellas, que la memoria se confronta con el presente.

## **VII- Crítica y memoria**

Spinoza, escoltado por Maquiavelo, nos ofrece una posibilidad: abordar la memoria, el olvido y la lengua, desde una perspectiva materialista, sin por ello renunciar a las preocupaciones y los motivos que se sostienen todavía en los estudios sobre la memoria y que, a riesgo de imponer en una lectura omnicompreensiva sobre un campo tan extenso y plural, bien podríamos reunir bajo el nombre de *justicia*.

La asociación entre memoria y justicia no es extraña a occidente, se encuentra en centro de la cultura cívica de la *polis* clásica. Es también, en su desacoplamiento y

cuestionamiento, uno de los índices de la novedad que definirá la política moderna, claramente de Hobbes en adelante. En Maquiavelo y Spinoza encontramos una renuencia a hacer de la justicia uno de los conceptos en donde se funda el orden político y dotarlo de cualquier contenido positivo normativo. Pero su ausencia no hace que deje de operar de manera negativa, como experiencia de la in-justicia (en Spinoza, por ejemplo, puede verse en el lugar político que ocupa la pasión de la indignación, e incluso de la venganza<sup>11</sup>) y, por ello, vincularse con la memoria de una renovada manera, en las antípodas de cualquier supuesto finalista o formalista del orden social y político. Pero también, podríamos arriesgar, que algo de lo que porta la idea de justicia se desplaza hacia la teoría, concebida en su dimensión crítica<sup>12</sup>.

El recorrido por algunos pasajes de la obra de Spinoza que hemos seguido, son indicaciones para profundizar en una vía de lectura que nos reconduzca a otros lugares más visitados. Como, por ejemplo, la tesis de que no hay política sin imaginación y sin afectos, pero tampoco, sin crítica. De modo tal que la relación inmanente entre las pasiones y la razón, la imaginación y el entendimiento, la memoria y la transformación, ubica a la crítica en una exterioridad estratégica, diferente a y polémica con la exterioridad metafísica de la razón en los teóricos del *deber ser* (TP, I, §1), así como frente a la exterioridad instrumental que adopta la razón política de la *real politik* (TP, I, §2). Inmanencia, realismo político y crítica, son las armas teóricas en donde se compone una relación compleja entre materialismo y democracia. Permittiéndonos avanzar, también, hacia las definiciones más crípticas, como aquella que refiere a la multitud democrática, donde los hombres “son guiados como por una sola mente” (TP, II, §16). Donde el uso de *mens*, no solo no excluye a una multitud que se guía por las mismas pasiones, los mismos miedos y esperanzas, sino también, nos permite pensar en una memoria afectiva común, en cuanto que los afectos tienen necesariamente una

---

<sup>11</sup> Al respecto, el intercambio sostenido con Chantal Jaquet, editado como Apéndice de *Spinoza. Séptimo Coloquio* (2011): “El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político y Spinoza” y “Spinoza y la venganza. Notas sobre «El deseo (desiderium) de venganza como fundamento del cuerpo político» de Chantal Jaquet”.

<sup>12</sup> Mariana Gainza propone la idea de una “justicia materialista”, ligada a la dimensión crítica de la teoría en Spinoza, que explica con precisión y agudeza lo que nosotros solo alcanzamos a sugerir (2011, pp. 253-256).

dimensión temporal y pueden irrumpir ante un presente que se hace presente como plenamente homogéneo y completamente contemporáneo a sí mismo (eterno). El uso de *mens*, no excluye la dimensión corporal-imaginativa de la multitud, pero la expresión *como si*, nos muestra que ésta no es equiparable a la formulación que refiere a los hombres que “se guían por la razón”: pone en juego un uso crítico del concepto que recurre a la imaginación (e incluso a la metáfora, en donde se conjuga unidad y sincronía) y que, entre otros efectos teóricos posibles, polemiza directamente con Hobbes, si recordamos ese otro uso de la imaginación a partir del frontispicio del *Leviatán*, en donde se representa al poder soberano *como un único cuerpo* compuesto de una infinidad de cuerpos individuales, que instituye una única *mens*, una única voluntad y un único tiempo. Por tanto, según el campo de batallas definido, en este caso –y parafraseando a Marx– contra el materialismo anterior, incluido de Hobbes, no se trata solo de restituirle dignidad al cuerpo, frente a la soberanía de la razón (como no se tratará tampoco de hacerlo con los afectos, la imaginación y la memoria), sino de transformar su comprensión, transformando también la comprensión de la razón.

La memoria, posiblemente como cualquier otro concepto presente en la filosofía de Spinoza, cada uno con la especificidad que adquiere en determinados campos de análisis, teóricos y políticos, y de acuerdo a la manera en que se relaciona con otros términos (en nuestro caso, seguimos su relación con el olvido, así como con la lengua) es atravesado por una doble dimensión que es constitutiva de su positividad: analizado por lo que produce y sometido a un examen donde lo producido se inscribe en una coyuntura determinada y, por tanto, puesto en relación con la pluralidad y heterogeneidad de la realidad. La pregunta sobre si la memoria representa una estructura mitificarte o vivificante, podrá ser afirmativa en ambos casos, pero esta no es la única conclusión a la que nos permite arribar Spinoza. Nos indica, con más precisión, que es justamente en el *casus*, de acuerdo a la ocasión, en una determinada coyuntura, donde la temporalidad de la memoria –siempre entretrejida en y con otras temporalidades–, permite evaluar sus efectos.

### **VIII- Excursus final.**

En los *Apuntes* de 1975, una suerte de colección de aforismos o pensamientos arrojados sobre los márgenes de sus hojas de trabajo, Elias Canetti anota: “¿Podemos tener aún una esperanza sobre el pasado?” (2000, p. 28). Pregunta en la que resuena – como en toda la obra de Canetti– un tiempo que es el después del genocidio totalitario. Si en el autor de *Masa y poder* es posible encontrar un vínculo con Spinoza, quedará para otra investigación. Quedémonos ahora con la pregunta, que pone en términos interrogativos esa paradójica fórmula de la *Ética* sobre una esperanza pretérita. Porque acaso en ella esté contenida una doble dimensión que hemos tratado de indicar: un spinozismo histórico-político, que encontraría en la esperanza una relación activa con el pasado y el futuro, bajo la hipótesis de la memoria colectiva; y un spinozismo crítico, que responde a la pregunta atendiendo a ese pliegue del tiempo en el que está formulada: ¿podemos tenerla, aún? Pero si en la memoria se encuentran las estructuras de la imaginación y el “aún” marcaría una distancia crítica con las formas reproductivas de la tradición, por otra parte, el desdoblamiento crítico de la pregunta vuelve a trasladarse a un desdoblamiento interrogativo sobre el afecto: ¿podemos tener esperanza de la esperanza? Para la política, se tratará de democratizar la esperanza, y uno de sus modos es el “derecho común”; para la filosofía, quizás se trate de hacer justicia a la justicia, y uno de sus modos podría encontrarse en el trabajo de la crítica.

En la ruptura de la lógica cronológica y progresiva del tiempo moderno, Spinoza trabaja sobre la doble faz de la memoria: desde la crítica a las estructuras reproductivas de la imaginación (también, como dispositivos del olvido), hasta la exploración de la memoria como kairológia de las potencias; desde la crítica a los conceptos de la tradición (también, nuevamente, como dispositivos del olvido), a la restitución de una memoria colectiva que deja sus rastros en los afectos y las lenguas comunes. Doble movimiento en el que cada uno es condición de posibilidad del otro o, en otros términos, experiencia de la capacidad de producción de múltiples y simultáneos encuentros, que incrementa la capacidad de existir y de obrar. Por eso, si es posible una *esperanza de cosas pretéritas*, lo es en las batallas de la memoria cívica, en todos sus lenguajes, donde se entretujan las condiciones de la vida democrática.

### Bibliografía

Abdo Férrez, C. (2019) *Contra las mujeres. (In)justicia en Spinoza*. Madrid. Antígona.

Canetti, E (2000). *Apuntes 1973-1984*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.

Chiappelli, F. (1974). *Machiavelli e la "lengua florentina"*. Bologna. Massimiliano Boni Editore.

Cristofolini, P. (1989) *Imaginazione, gioia, socialità. La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli. Morano Editore.

Gainza, M (2011). *Espinoza: uma filosofia materialista do infinito positivo*. Sao Paulo. Editora da Universidade de Sao Paulo.

Loroux, N (1998). De la amnistía y su contrario. A.A.V.V. *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*. Buenos Aires. Nueva Visión.

Maquiavelo, N (2000). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Trad. de A. Martínez Arancón. Madrid. Alianza.

Maquiavelo, N. (2012). *Diálogo en torno a nuestra lengua*. Madrid: Técnos.

Morfini, V (2014). *Immaginazione e ontologia della relazione: note per una ricerca. Etica & Politica / Ethics & Politics, XVI, 1.*

Morfini, V., (2018). Las cinco tesis de la 'filosofía' de Maquiavelo. *Anacronismo e irrupción*, Vol. 7, n° 13.



Santiago, H. (2014) *Geometría do instituido: estudio sobre a gramática hebraica espinozana*. Fortaleza. EdUECE.

Sasso, G (1987). *De Aeternitate mundi. Machiavelli e gli antichi e altri saggi*. Tomo II. Milano-Napoli. Ricciardi.

Spinoza, B. (1986) *Tratado Teológico-político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid. Alianza.

Spinoza, B. (1986) *Tratado Político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid. Alianza.

Spinoza, B. (1989) *Tratado de la reforma del entendimiento*, Trad. de L. Fernandez y J.P. Margot. Madrid. Tecnos.

Spinoza, B. (1996). *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid. Alianza.

Strauss L. (1964). *Meditación sobre Machiavelli*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.

Tatián, D (2009). Czernowitz, Amsterdam, Pau. *Spinoza en un poema de Paul Celan. Nombres. Revista de Filosofía*, Córdoba, año XIX, nº 23, septiembre.

Tatián, D. (dit.) (2011). *Spinoza. Séptimo Coloquio*. Córdoba. Brujas.

Torres, S (2012) *Materialismo y política. Notas sobre Spinoza y la cuestión de la justicia*. Tatián, D. (comp). *Spinoza. Octavo Coloquio*. Córdoba. Brujas

Trovato, P. (2013). *Per il Discorso alla nostra lingua di Machiavelli*. QV, nº 2.

Vinciguerra, L. (2017) *Marca, imagen, signo: uma abordagem semiótica de Espinoza*. *Galaxia*. n. 35, mai-ago.