Spinoza y Althusser contra la hermenéutica: ¿interpretación o intervención?

Warren Montag
Traducción de Rodrigo Zamorano

Pese al hecho de que Spinoza estuvo entre los puntos de referencia más importantes para la reflexión filosófica y política francesa en los sesenta (especialmente en la ahora tan criticada ofensiva antihumanista de la época), su nombre está sorprendente y, por lo tanto, sintomáticamente ausente del trabajo angloamericano que encuentra o al menos dice encontrar su inspiración de los franceses. Esta ausencia adquiere una relevancia aún mayor cuando notamos que Hegel, Nietzsche y Heidegger han demostrado ser compatibles con la reconstrucción angloamericana del antihumanismo francés, más fácilmente asimilables en su proyecto teórico (y político). Desde luego, el singular destino de Spinoza no es demasiado sorprendente: Hegel, Heidegger y Nietzsche ya estaban presentes en la cultura filosófica angloamericana, incluso gracias a una lectura anticuada e ingenua que fue suplantada por "el otro Hegel", el "nuevo Nietzsche" y, de manera más reciente, el Heidegger francés. Ninguna lectura primaria de ese tipo antecedió y por lo tanto hizo posible la recepción de Spinoza. La filosofía angloamericana, al menos durante los últimos cien años, ha encontrado ininteligible a Spinoza. Incluso la tendencia más reciente en el pensamiento crítico que considera que su *raison d'être* misma es el cuestionamiento o deconstrucción de las certezas de la filosofía analítica no tiene nada que decir sobre Spinoza, aún mientras su contraparte francesa habla constantemente de él. ¿Qué es lo que vuelve a Spinoza impensable para el pensamiento angloamericano incluso en su divergencia?

De todos los filósofos en Francia en los sesenta, ninguno está más estrechamente asociado con Spinoza que Althusser. Hablar de la influencia de Spinoza en Althusser es ya consentir a un régimen conceptual que ambos pensadores rechazaron. El término "influencia" no comienza siquiera a captar la manera en que una parte importante del trabajo de Althusser es en sí mismo spinozista, constituyendo un proyecto teórico profundamente interno al espacio conceptual delimitado por las obras de Spinoza. Desde luego, como el propio Althusser ha dicho, esta toma de posiciones no fue nunca simplemente el resultado de una elección personal. Fue más bien que algo de la lucha teórica de Spinoza, modificada por la relación de las fuerzas teóricas que caracterizaron la segunda mitad del siglo XVII, se repite en la coyuntura teórica de la Francia de los sesenta. Esta repetición, o retorno de lo reprimido, señaló y sigue señalando la existencia de un conflicto a ser analizado. Para complicar aún más las cosas, Althusser dijo muy poco directamente sobre Spinoza en sus trabajos publicados: aparte de un breve capítulo en *Elementos de autocrítica* sobre su desviación spinozista, no hay más que breves referencias repartidas a lo largo de sus obras. Entre estas breves referencias, quiero enfocarme en una en particular de *Para leer El capital*.

1

Althusser escribe allí: "El hecho de que Spinoza haya sido el primero en plantear el problema del *leer*, y por consiguiente del escribir, siendo también el primero en el mundo en proponer a la vez una teoría de la historia y una filosofía de la opacidad de lo inmediato; el hecho de que en él, por primera vez en el mundo, un hombre haya unido de ese modo la esencia del leer y la esencia de la historia en una teoría de la diferencia entre lo imaginario y lo verdadero […]"[1]. En una primera lectura, este pasaje parecería manifestar el teoricismo que los críticos de Althusser le reprochaban y que él mismo reconoció como uno de sus errores. La aparente elevación de la lectura a un estatuto igual al de una teoría de la historia o del conocimiento de la escritura, de los textos, al del conocimiento de la lucha de clases parecería señalar la borradura de la realidad no discursiva o material y su reemplazo por una discursividad infinita y continua sin otro o afuera.

Sin embargo, si tomamos este pasaje abiertamente elíptico y reconstruimos el análisis de Spinoza que forma su condición de posibilidad e inteligibilidad, encontraremos precisamente lo contrario: no una interpretación de Spinoza, sino una intervención en las relaciones de fuerza que gobiernan su texto, poniéndose del lado de ciertas hipótesis contra otras, llevando estas hipótesis a conclusiones extremas, hacia el desmantelamiento de un aparato teórico en el que dominan las nociones de trascendencia, inmaterialidad o idealidad. Esta intervención produce un materialismo tan completo que sigue siendo ilegible e impensable para los críticos de Althusser, como lo fue para los de Spinoza trescientos años antes.

Abordemos ahora la teoría de la lectura y de la escritura que Althusser consideró tan revolucionaria en la historia de la filosofía. Está expuesta en el séptimo capítulo del *Tratado teológico-político* de Spinoza: "De la interpretación de la Escritura"[2]. Uno de los principales objetivos de la obra es analizar y así disminuir el poder de la superstición. La superstición, la cadena de ideas que permite "que [los hombres] luchen por su esclavitud, como si se trata de su salvación" y que "no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre" se basa en un rechazo de la naturaleza, de lo que es, en favor de lo que está arriba, más allá o detrás de ella, es decir, en favor de lo que no es[3]. Spinoza, por el contrario, buscaba combatir la superstición al eliminar lo sobrenatural y lo trascendental. En la *Ética*, postuló un mundo cuya esencia coincidía completamente con su existencia, un mundo de actualidad sin potencial, un mundo sin un afuera o un más allá. Fue por esta razón que la frase *Deus sive Natura*, cuyo carácter parentético oculta su importancia tanto para Spinoza como para sus críticos, escandalizó tanto a su época y parece resumir lo que Bayle llamó su "ateísmo sistemático"[4].

Cómo conceptualizar la naturaleza (de la cual lo humano fue parte y de ninguna manera un "imperio en un imperio") sin recurrir a la categoría de trascendencia que la haría susceptible a una lectura hermenéutica: es esto a lo que Althusser se refiere en su frase "la opacidad de lo inmediato". Además, la identificación de este objetivo vuelve inteligible la primera proposición de Spinoza sobre el método de interpretación de la Escritura en el *Tratado*: "el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella sola"[5]. Es inútil buscar detrás o más allá de la Escritura la presencia oculta que sería la verdad a la cual debe ser reducida. Como la naturaleza, un texto es completamente coincidente con su existencia actual, es una superficie sin profundidad, sin una reserva de potencial hermenéutico[6]. Todo lo que la Escritura es está dispuesto para que cualquiera lo vea. Y es así que el método hermenéutico, el método propio de la superstición institucionalizada que Spinoza buscaba desenmascarar, debe rechazar la actualidad de la Escritura, tal como lo hace con la actualidad de la naturaleza, en favor de fines últimos y propósitos divinos, contraponiendo así lo que debería ser a lo que es. De la misma manera que la superstición añade a la naturaleza

las proyecciones antropomórficas que no se encuentran en ella, así la superstición añade a la Escritura misterios profundos para justificar el despotismo que defiende.

Spinoza confiere una sustancialidad o una materialidad a la Escritura igual a la de la propia naturaleza. No ha de ser negada o ignorada. La Escritura no representa o expresa una realidad más primaria; ella misma es plena e irreductiblemente real. Esta irreductibilidad debe concederse desde el comienzo para que sea conocida. La Escritura ya no es más la figuración alegórica de una Verdad oculta, no más que la naturaleza; su sentido está así divorciado de toda idea de reflejo, representación o referencia, en la medida en que estos términos implican una relación jerárquica entre, por ejemplo, la representación y lo representado. Al mismo tiempo, la inyunción "*scriptura sola*", a partir solamente de la escritura, de ninguna manera niega o subsume la sustancialidad de la naturaleza. Más bien, la escritura y la naturaleza son, para usar la frase de Spinoza en la *Ética*, paralelas y por lo tanto igualmente materiales. Como Spinoza argumentó en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, los nombres o las ideas no son reductibles a cosas u objetos: "Pedro, por ejemplo, es algo real; a su vez, la idea verdadera de Pedro es la esencia objetiva de Pedro y, en sí misma, algo real y totalmente distinto del mismo Pedro"[7]. Tan diferente, agregará Spinoza, como lo es un triángulo de un círculo.

La existencia objetiva, material de la Escritura se caracteriza en primer lugar por el lenguaje en el cual fue escrita: el hebreo. La naturaleza y propiedades precisas de la lengua hebrea, y todavía más su historia, hacen que la Escritura sea lo que es. Para establecer el sentido de cada pasaje y de las palabras que componen los pasajes, debemos renunciar a todo recurso a la verdad, es decir, la verdad de la naturaleza (o de lo que para Spinoza era lo mismo: Dios), una verdad externa al texto mismo. Ya que cualquier intento por poner a la escritura en conformidad con una realidad externa sería negar la realidad de la escritura misma y abandonar esa razón específica que "no [tiene] otro fundamento que la Escritura"[8].

En este punto, podemos plantear una pregunta muy spinozista: ¿cuál es la causa de que la interpretación busque el sentido o la verdad de la Escritura fuera del objeto mismo que ha de conocerse? La respuesta a esta interrogante es desde luego la clave de la historia no de la Escritura, sino de las interpretaciones que, según los principios spinozistas, deben poseer ellas mismas una existencia independiente. Ya que un conocimiento acabado del hebreo forzará al lector a confrontar un hecho ineludible de la existencia escritural: que está atravesada de principio a fin por oscuridades, inconsistencias y contradicciones. El conocimiento del hebreo, lejos de resolver estas dificultades, solo las pone de relieve de manera más clara. Spinoza aduce toda una serie de complejidades derivadas de la naturaleza del hebreo bíblico. La ausencia de vocales y de puntuación convierte incluso la división del texto en oraciones discretas. El orden y la coherencia del texto han sido impuestos o añadidos a él por generaciones posteriores de lectores y deben por lo tanto ser rechazados desde el inicio. El conocimiento por lo tanto no nos lleva de la apariencia de desorden a una oculta simplicidad y pureza original, sino más bien a la recuperación de la complejidad propia de la Escritura misma.

Pero un conocimiento especializado del hebreo no es necesario para captar el desorden de la narrativa misma. Ya que este desorden específico es igualmente aparente en traducción para "quien lo examine atentamente", según la formulación de Spinoza. Si ahora nos cegamos deliberadamente a la existencia objetiva de la *Torá* o del *Pentateuco*, veremos que "en estos cinco libros se lo describe todo desordenadamente, mezclando los preceptos con las historias, que no se tiene en cuenta la diversidad de tiempo y que una y la misma historia se repite con frecuencia y, alguna vez, con divergencias, para reconocer sin dificultad que todos esos textos fueron recogidos y almacenados sin orden"[9]. Y tal como las generaciones posteriores dieron al texto la coherencia gramatical de la

que él mismo carecía, del mismo modo generaciones de comentadores intentaron armonizar los materiales narrativos diversos e incompatibles de los cuales está compuesta la Escritura.

Además, Spinoza descubre otro modo más de la complejidad del texto: la de la doctrina misma. "La Escritura no enseña, en cambio, de forma explícita y como una verdad eterna, qué es Dios y en qué sentido ve todas las cosas y tiene providencia de ellas, y otras cosas similares. Por el contrario, ya antes hemos mostrado que los mismos profetas no estuvieron de acuerdo a este respecto. Sobre este tipo de cosas, por tanto, no hay que afirmar nada como doctrina del Espíritu Santo, aunque se lo pueda determinar perfectamente por la luz natural"[10].

De modo que el método que postula la materialidad irreductible del texto construye el objeto por conocer como una amalgama hecha de materiales narrativos de diferentes tiempos y lugares, e incluso diferentes lenguas cuya coexistencia misma en un único texto se vuelve un problema a explicar. También podemos ver uno de los principios fundamentales que subyacen a la tradición de interpretación de la Escritura en su conjunto. Se basa en el rechazo fundamental de la existencia material objetiva de la Escritura; su propia razón de ser es justificar los antagonismos e inconsistencias que el texto despliega de manera sumamente abierta. Incluso los más grandes comentadores, como por ejemplo Maimónides en la *Guía de los perplejos*, son culpables de sacar las contradicciones a la luz solo para explicarlas mejor, para restaurar la armonía del texto y acallar las dudas de los perplejos. El rechazo de la Escritura tal y como es y como puede ser leída por quien sea exige la producción de un sentido supratextual (análogo al sentido sobrenatural añadido al mundo por los mecanismos de la superstición) disponible solo a los iniciados y resguardado por las instituciones de la autoridad eclesiástica.

En un sentido importante, la interpretación de la Escritura por parte de Spinoza no es la misma operación que él describe en otros. En la medida en que rechaza la reducción de la Escritura a la naturaleza o la razón (tal como rechaza la reducción de la naturaleza a la escritura), él habla de un objeto, una existencia objetiva que los otros no ven, no pueden ver o no verán.

Pero esta misma intervención necesitó de otra intervención distinta cuya importancia para el *Tratado* no ha sido suficientemente reconocida. Spinoza no fue el primero en postular la irreductibilidad de las contradicciones de la Escritura. Casi veinte años antes, Thomas Hobbes aplicó a la Escritura el mismo método que empleó para llegar al conocimiento de la naturaleza: el método resolutivo-compositivo. De modo que en el capítulo XXXIII de *Leviatán*, divide la Escritura en sus componentes, como lo haría con cualquier entidad corpórea, e indaga en el "Número, antigüedad, alcance, autoridad e intérpretes de los libros de la Sagrada Escritura"[11]. Para Hobbes, como para Spinoza, las palabras y oraciones de las cuales está compuesta la Escritura ya no revelan o ocultan sentidos más profundos que ellas mismas. En cambio, cuajan en objetos que pueden ser investigados.

Tampoco Hobbes demora en encontrar afirmaciones contradictorias e inconsistencias. Moisés, por ejemplo, habla de su propio entierro en el Deuteronomio, un libro atribuido a él, algo que incluso un profeta podría encontrar difícil de hacer[12]. Arrojar dudas sobre la autoría de la escritura, reconocer que es un artefacto compuesto, el trabajo de muchas manos y muchas mentes, es arrojar dudas sobre su propia autenticidad.

Pero (y esto es lo que separa a Hobbes de Spinoza) las diferencias internas a la Escritura finalmente ponen en cuestión su existencia como texto y por lo tanto lo vuelven ininterpretable, un misterio. La radical ausencia de unidad orgánica requiere la función mediadora del Soberano que, a través de la institución de la iglesia establecida, llevará los conflictos y antagonismos textuales a una unidad artificial poseedora finalmente de un sentido (artificial). Por lo tanto, Hobbes necesita el misterio. Debe suspender su búsqueda de un método interpretativo

en el *Leviatán* en este punto porque seguir adelante en dirección a una racionalidad propia de la Escritura socavaría la autoridad misma cuya existencia el misterio de la Escritura justifica y hace necesario.

Spinoza, enemigo de los misterios y oponente de la servidumbre, estaba libre de las limitaciones que impidieron a Hobbes desarrollar un método de lectura propio de la Escritura. En sus manos, las contradicciones textuales se revelaron como las marcas de la constitución de la Escritura como un artefacto material: su diversidad histórica y autoral (el problema de la compilación de la Escritura) y las transformaciones que ha experimentado como texto.

Spinoza toma el ejemplo de la declaración de Cristo: "a quien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra".[13] La declaración constituye una abolición de la ley de Moisés, la idea que manda "pagar ojo por ojo".[14] En vez de intentar distorsionar estas doctrinas contrapuestas mediante un procedimiento hermenéutico (que añade al texto lo que afirma descubrir en él), Spinoza acepta la contradicción como irreductible y procede a explicarla buscando su causa. Y encuentra que, mientras que Moisés "se dedicó, adviértase bien, a instaurar un buen Estado", el precepto de Cristo de "tolerar la injusticia y ceder en todo a los impíos sólo es válido en aquellos lugares en que la justicia es despreciada y en tiempo de opresión, pero no en un Estado que funciona bien".[15] Ni misterio ni metáfora, ni contradicción indeterminada (y así ininteligible) ni unidad oculta (por ser supratextual): el texto es inteligible debido a las contradicciones que constituyen su realidad histórica y material.

Spinoza había producido una noción de la materialidad de la escritura, de la Escritura, algo de lo cual sus críticos en Francia e Inglaterra desde 1677 hasta 1722 estaban bien al tanto.[16] Pero eso no significó que otros, como Hobbes antes que él y Richard Simón después, no pudieran ocupar la misma posición para explotarla, para volverla contra sí misma al producir nuevos misterios para apuntalar mejor la autoridad.

Podemos ver ahora por qué Althusser le dio tal importancia a la teoría de la lectura de Spinoza. En nuestra propia época han ingresado al campo una serie de teorías contra la noción de que los textos literarios (y filosóficos) están unificados y son coherentes. En la medida en que no están dispuestas a negar o ignorar la materialidad de la superficie textual, dichas teorías trazan una línea de demarcación que las separa de un cierto idealismo del texto.

Pero la lucha no termina ahí, simplemente se reproduce de una nueva forma. Cuando Althusser propuso la idea de la lectura sintomática de Marx, una noción que hacía hincapié en el carácter necesariamente contradictorio de los textos teóricos, no como una falta que se les podría reprochar, sino como el principio mismo de su inteligibilidad, sus declaraciones constituyeron una intervención simultánea contra dos adversarios teóricos distintos. Ya que no era simplemente contra los partisanos de la coherencia o la unidad textual, ya se tratara de los lectores hermeneutas que buscaban la polisemia del texto o los estructuralistas que describían el sistema propio de cada texto, que argumentaba Althusser. También trazó una línea de demarcación entre él mismo y aquellos que explotarían la noción del carácter antagonista y conflictual de los textos para declararlos incognoscibles, más allá de la comprensión de cualquier racionalidad. Veinte años después de *Para leer El capital*, esta tendencia se ha vuelto enormemente más fuerte, con sus partisanos celebrando la inmaterialidad y la indeterminación para transformar los textos literarios y filosóficos en existencias inexplicables y milagrosas que nos mueven al asombro mientras continúan siendo necesariamente incognoscibles, tal como aquellos que explotaron a Spinoza.

Althusser estaba hablando como un spinozista cuando en el ensayo "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" afirmó que la materia existe en diferentes modalidades. Esta

declaración le permitió postular la existencia material de la ideología. A su vez, nos permite postular la materialidad de la escritura, hablar de una materialidad discursiva. Esta noción es la condición misma de nuestro conocimiento de los textos literarios y de las formas discursivas en general. Si no hemos progresado más en la dirección de una teoría de la producción literaria, es porque esta materialidad particular sigue a la espera de ser especificada y definida. De manera plausible, tal proyecto podría comenzar para nosotros, como lo hizo para Althusser, con una comprensión de la herejía de Spinoza, es decir, de su revolución teórica. BL

Publicado originalmente bajo el título: "Spinoza and Althusser Against Hermeneutics: Interpretation or intervention?, E. Ann Kaplan y Michael Sprinker (eds.), *The Althusserian Legacy*, Londres, Verso, 1993, 51-58.

NOTAS

1. Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, trad. Marta Harnecker, Siglo XXI, 2019 [1967], p. 21.
2. Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. y trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986, 191-219.
3. Ibid., pp. 64-65.
4. Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, New York, Bobbs-Merrill, 1965.
5. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 194.
6. Véanse Andre Tosel, *Spinoza et le Crépuscule de la servitude*, Paris, Auber, 1984; y Jean-Pierre Oser, "L'Hermeneutique de Hobbes et de Spinoza", *Studia Spinozana* 3 (1987).
7. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, ed. y trad. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 87.
8. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 196.
9. Ibid., p. 241.
10. Ibid., p. 199.
11. Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, Buenos Aires, FCE, 2005, p. 311.
12. Ibid., p. 313.
13. Spinoza, *Tratado teológico-político*, op. cit., p. 200.
14. Ibid., p. 201.
15. Ibid.
16. Véanse Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1954; y Rosalie L Colie, "Spinoza in England, 1665-1730", *Proceedings of the American Philosophical Society* 107.3 (June 1963): 183-219.