

Sergio Rojas Peralta

Esperanza y miedo. Un *enantiosema* de lo político a partir de Spinoza

Resumen: *El autor analiza la función que tiene el miedo, y con él, la esperanza en la teoría política de Spinoza. Sin entrar en el análisis de los “afectos comunes”, busca establecer el carácter fundacional del miedo en la sociedad. Primero analiza el concepto del afecto del miedo en cuanto tal, posteriormente su lugar dentro de la teoría de los afectos. Luego, muestra su vínculo con el tema de la memoria. Acaba con la formulación del miedo como un enantiosema político, es decir, se trata de contradicción fundante de lo político. Como el miedo y la esperanza tienen que ver con el horizonte temporal, tanto apuntan al futuro como al pasado, aparece la memoria que apunta a los dos tiempos a la vez.*

Palabras clave: *Miedo. Esperanza. Enantiosema. Pharmakon. Memoria.*

Abstract: *The author analyzes the role of fear and hope in Spinoza’s political theory. Without going into the analysis of “common affects”, it seeks to establish the foundational character of fear in society. First, he analyzes the concept of the affect of fear as such. Later, its place within the theory of affects. Furthermore, it shows its link with the theme of memory. Finally, the formulation of fear is a political enantiosema, that is, it is a fundamental contradiction of the political. Since fear and hope have to do with the time horizon, both point to the future and the past, the memory appears as pointing to both times at once.*

Keywords: *Fear. Hope. Enantioseme. Pharmakon. Memory.*

El miedo marca para unos, Maquiavelo o Hobbes, un principio de la política, en la práctica o en la teoría. Spinoza, atrapado entre uno y otro, se esfuerza por sistematizar el tema, y darle el lugar tanto respecto de la política (práctica) como de lo político (teoría). Hay una continuidad entre el tema del contrato social y la política cotidiana, por lo cual el miedo y, con él, la esperanza tienen un lugar especial en la teoría política. Spinoza lo expresa al darles el lugar de “afectos comunes” a la par del desiderátum de venganza. Pero, ¿por qué el miedo tiene ese lugar central? Tal vez, porque el horizonte temporal no desaparece en el individuo (ciudadanía) hasta la muerte y, entonces, definiría lo político. El límite del miedo es el reconocimiento. El peligro que implica define aquel horizonte. El problema reviste una segunda arista, concomitante, simultánea, si no esencial: el miedo se dice esperanza en el spinozismo, y al revés. De esto resulta, entre otras cosas, la fluctuación de ánimo. La línea de flotación deja introducir retóricamente una serie de conceptos que según el pendiente ideológico significan una cosa u otra. Esto último queda fuera del análisis que ahora propongo, y limito este trabajo a la presentación del miedo y la esperanza como un sistema “enantiosema”, es decir, contradictorio en sí mismo pero cuya contradicción es significativa, retomando así la interpretación derrideana del *fármaco* platónico.

Este es un trabajo preliminar, en vistas a analizar la relación entre el tiempo, el desiderátum de la venganza y el nacimiento de la política. Se inscribe en la explicación de la memoria colectiva, por una parte, y de la idea de



contradicción, por otra. El carácter contradictorio del sistema esperanza-miedo (SEM, para lo que sigue) remite inmediatamente al problema del reconocimiento y también al carácter temporal del deseo humano. Por ello, esta presentación se articula en cuatro tiempos: primero, explicar el miedo (y la esperanza) en cuanto tal, su aspecto “contradictorio” o *enantiosémico* y la funcionalidad de dicho aspecto, la curva del miedo y también la estructura simétrica. Luego, a partir de la lectura derrideana del fármaco platónico, se explicará el valor *enatisémico*. Finalmente, se conecta el tema del miedo y la esperanza con el de la memoria, sólo en parte procedente de la lectura derrideana del fármaco.

[1] Miedo y esperanza (SEM)

Spinoza ubica en dos posiciones diferentes el miedo. No cambia significativamente el concepto de miedo, pero le da dimensiones diferentes. Por una parte, el sistema esperanza-miedo (SEM) está expuesto de manera puntual en la *Ética* (3P18S2 & 3Daf12-13) y extendido a la seguridad-desesperación (3Daf14-15). Es la parte más *expositiva*. Y en el *Tratado Teológico-Político* y en el *Tratado Político*, se enfoca en el papel que desempeña dicho sistema en la política, donde se puede insertar el contenido teórico de la *Ética*. Por ello, se presenta el planteamiento de Spinoza en los tratados para luego pasar a la *Ética*.

En dichos tratados, Spinoza asigna al SEM una función explicativa de la política. Le da un lugar fundamental en la política en dos registros: el primero atañe a la explicación de la instauración de autoridad (*TTP præf1*, G III, 5). Spinoza formula tres criterios de acción: el criterio cierto (bajo el cual, al conocer el orden y conexión de las cosas, ningún evento es inesperado, inesperable o simplemente inaudito), luego, la fortuna favorable (si ante los eventos el individuo sale siempre bien parado, al margen de si conoce o no lo que sucede, confía en su fortuna, en su *buena estrella*) y, finalmente, la ausencia de los dos anteriores, sin criterio cierto ni fortuna favorable, los individuos tienden a creer casi cualquier cosa, porque ni entiende ni

tiene una respuesta material, y si dudan, tanto tienen esperanza como miedo; y si confían en sí mismos –dice Spinoza– son “jactanciosos y engreídos” (*jactabundus, ac tumidus, TTP præf1*, G III, 5). Por regla, la superstición es entonces aquello que reemplaza la ausencia de certeza o de fortuna. Una última palabra sobre la superstición: ésta se despliega en esas dos versiones, duda (consecuentemente, miedo y esperanza) y confianza (jactancia y soberbia). El miedo y la esperanza no emergen en los afectos si hay una fuente de firmeza, sea la certeza, sea la fortuna, que reprimen o alejan dichos afectos.

El segundo lugar es el de “institución de sociedad” (*civitas, societas*) a través de tres afectos, el miedo, la esperanza y el desiderátum de venganza por un daño común (*TP 3/9 G III, 288 & 6/1 G III, 297*).

La exposición de los afectos de miedo y esperanza es breve:

Por lo dicho recientemente, entendemos qué es la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, el deleite y el remordimiento de conciencia. La esperanza no es, pues, otra cosa que una alegría inconstante, nacida de la imagen de una cosa futura o de una pasada, de cuyo evento dudamos. El miedo, por el contrario, es una tristeza inconstante, nacida también de la imagen de una cosa dudosa. Además, si se suprime la duda de estos afectos, de la esperanza se produce la seguridad y del miedo la desesperación; a saber, una alegría o una tristeza nacida de la imagen de la cosa que tememos o que esperamos. De donde, el deleite es una alegría nacida de la imagen de una cosa pasada, de cuyo evento dudamos. Finalmente, el remordimiento de conciencia es una tristeza opuesta al deleite. (*E 3P18S, G II, 155*)¹

Así, primero, el miedo es una disminución de potencia variable de la imagen de una cosa cuya producción no está asegurada, es decir, una cosa que puede ser considerada como contingente o meramente como posible. Evidentemente la cosa está asociada a algo considerado malo o es directamente considerada como mala, en razón de lo cual evaluamos la situación como una tristeza. Tanto el miedo como la esperanza son la

fuente de superstición, y conforman un núcleo o sistema, porque el miedo no existe sin la esperanza y viceversa. Atendiendo a la definición de lo perteneciente a la esencia (“A la esencia de una cosa, digo que pertenece aquello con lo cual, si se da, se pone necesariamente la cosa y con lo cual, si se quita, se suprime necesariamente la cosa; o aquello sin lo cual la cosa y, viceversa, aquello que sin la cosa, no puede ser ni ser concebido.” *E* 2D2, G II, 84), el miedo y la esperanza conforman un nudo, miedo-esperanza. Más aún, en la esencia de uno está la otra y viceversa. Y son un sistema, porque al decir que todo remite a un horizonte temporal nada queda fuera del miedo-esperanza y sirve para explicar la imaginación de todo evento “temporal”.

De dos afectos contrarios nace una disposición del ánimo llamada *fluctuación del ánimo*², pero están implicados esencialmente, de suerte que son la misma cosa, salvo porque el miedo es sombrío y la esperanza clara. Y los dos afectos se presentan a la vez. Se trata, pues, de un concepto a la medida de Jano³, y Spinoza se queda con ese concepto *janiano*, antes de referirse a la emergencia de ese estado anímico, la fluctuación⁴. Es fundamental en ese sentido entender que miedo y esperanza son intercambiables, salvo por la coloración dicha y aún así, lo luminoso también es lo obscuro. Por ello, la implicación miedo ⇔ esperanza no es una dicotomía. Funciona como símbolo de un estado de cosas, en su sentido clásico, cada una de cuyas partes condice la otra. Es un estado del ánimo que implica su contrario.

De donde se puede generalizar que el SEM es irreductible a un solo estado. Precisamente, esa es la importancia teórica de su función, y esa es la dificultad de abandonar algo que es una condición más que un estado o de por lo menos atemperar la fluctuación, tal vez a la manera de Epicuro, en *saber elegir* los objetos del deseo, del amor, etc... (v.gr. *KV* II, 14, 4)⁵. Se puede amar y odiar un mismo objeto, pero son dos estados sobrepuestos, amar y odiar no se implican entre sí, por lo cual, dicho elemento es propio del SEM y no del resto de los afectos dicotómicos, sobre los cuales diré algo más adelante. Esta irreductibilidad es fundante y fundamental en el Estado, porque éste parece persistir en el ser en la medida en que los ciudadanos estén *imbuidos*

de esperanza y de miedo, sin ellos, el Estado desaparece⁶. Dicho de otra manera, estamos frente a la idea según la cual si hay Estado, hay SEM.

Segundo, el pasaje recuerda indefectiblemente a Aristóteles cuando afirma que “sea el miedo cierta pena o turbación a partir de la imaginación de un mal que está por venir destructivo o doloroso” (ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος⁷ κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ· *Rht.* II, 5, 1382a21-22)⁸. Aristóteles introduce los términos de lo que luego formulará Spinoza como una ecuación: la imaginación consistente en parte en la presentación, la re-presentación de cosas y de la sucesión de presentación y representaciones (*E* 2P17 y 2P17S) crea un horizonte temporal donde algunos *eventos* están más cerca de suceder y otros, más lejos. Y tanto se las considera como buenas o como malas, cuanto la intensidad del bien o del mal aumenta. Y aumenta más, cuanto más importancia en un sentido o en otro se les atribuya *cæteris paribus* (*E* 4P11-13 & 4P18). Cuanto más intensa es una representación, tanto más cerca está, y viceversa (Rojas, 2017a, 251ss). La mente se representa los eventos como si recorrieran una curva temporal, cuyos ejes son el plazo temporal de ocurrencia del evento por la intensidad de la representación del evento. Así, la mente crea un horizonte temporal donde se inscriben y concurren los eventos que adquieren una intensidad por la consideración buena o mala que se hace de ellos⁹. Aristóteles elabora parcialmente la idea de dicha *función tiempo/intensidad* del afecto, cuando afirma que la proximidad del miedo es el peligro (τοῦτο γὰρ ἐστὶ κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός, “eso es, en efecto, el peligro, la cercanía de una cosa temible”, *Rht.* II, 5, 1382a31-32). Spinoza transforma la pena aristotélica en tristeza, subraya el carácter inconstante del afecto y agrega además el pasado en la función, pensando que tanto el futuro y el pasado son modos de conocimiento imaginarios de la cosa (véase v.gr. *E* 2P44S) como el hecho de que el pasado opera de manera similar al futuro en la curva (el evento puede haber pasado en el tiempo, pero su carácter traumático ser tan fuerte, que no se aleje en el tiempo).

Ahora bien, tercero, el lugar que ocupa el tiempo en la función es fundamental en la medida en que retoma el aspecto temporal de la

imaginación y lo proyecta, de suerte que emerge un horizonte donde los eventos aparecen y aparecen con una significación, aunque pueda ser confusa. Así, hay una escala de los eventos en el horizonte según la tristeza (miedo) o la alegría (esperanza) que *concitan el sujeto*. Un ejemplo extremo es el evento inesperado, *espontáneo* o súbito, como un “milagro”, cuya representación es precisamente que el evento “va contra la causalidad” (o “lógica de los eventos”) y que “no se ha visto venir”. De ahí, la fuerza del “milagro” en la imaginación y su coparticipación en la formación de la superstición –precisamente, en ausencia de certeza y de fortuna–. El horizonte temporal, en este caso, el horizonte del miedo y la esperanza expresa el aspecto anticipatorio del individuo.

La anticipación de los eventos se traduce políticamente en el ejercicio constante de imaginar por parte de los individuos, luego de ciudadanas y ciudadanos, respecto de cualquier evento. Esto no cambia con la constitución de la sociedad civil, la naturaleza humana no se ve modificada por ella, y el miedo y la esperanza perduran, tal vez atenuadas por la idea según la cual los demás se atienen a las mismas reglas. Los eventos sociales o los políticos se inscriben en dicha anticipación, como quien anticipa que una piedra va caer, un animal embestir, el precio de un producto aumentar, etc. A la vez puede sorprender la aparición de una noticia de corrupción –no tanto porque se crea que la naturaleza humana sea ajena a esas cosas, como por el caso concreto y específico, la trama como suele decirse– como cuando un ministro persigue la evasión fiscal y luego resulta ser también evasor, etc. Podría incluso decirse, en sentido inverso, que el afecto pone la intensidad y el tiempo de los eventos, y el “horizonte temporal” es el efecto de la constitución del individuo o, de manera generalizada, de todos los individuos. La “identidad subjetiva” no ha de partir de un *substrato* caracterizado como cuerpo-alma, sino que resulta ser la función misma intensidad/tiempo (afecto)¹⁰. La perspectiva centrada en el cuerpo-alma como *substrato* (sea que ponga el peso en uno de los términos de la diada) se enfoca en lo constituido y no en lo constituyente. Ciertamente, desde un punto de vista empírico y de sentido común, facilita las

cosas pero disuelve los términos políticos en los que se produce subjetividad.

Así pues, se puede hacer otra generalización, según la cual cualquier otro afecto en la medida en que ponga en el futuro o en el pasado un evento cuya ocurrencia sea considerada buena o mala, se enmarca en el SEM. Éste conduce a la constitución de una matriz en la que se ubican todos los miedos y todas las esperanzas, como lo es el horizonte temporal¹¹. A este teorema, podría agregarse un corolario: la generalización vale para cualquier afecto: solemos anticiparnos a las respuestas de los demás, las tememos y tememos cuáles sean, o las esperamos. Luego, además, los afectos de los demás aparecen como eventos, etc.

[2] La curva del miedo

Se ha dicho que la certeza –el conocimiento adecuado o racional– destruye el miedo (por *TTP praef1* y *E 4P47S*). Ello descansa en el hecho según el cual el miedo necesita un conocimiento imaginario, que si es más vago, amplía el registro del miedo –lo generaliza– e incluso desdibuja la importancia de nociones como lo contingente y lo posible (*E 4D3 & 4D4*) en el carácter imaginario de ese conocimiento, al punto que el mayor miedo es aquel cuyo evento tan siquiera es “representable”, figurativo (posibilidad y contingencia, en este caso), el horror¹². Así pues, el sistema esperanza-miedo se moviliza de la certeza (convertidos pues en seguridad-desesperación) a grados de incertidumbre, de los cuales se puede afirmar que la contingencia y la posibilidad son dos. Por otra parte, la ignorancia absoluta del evento no produce miedo por eso mismo que se lo desconoce absolutamente. Cuando la incertidumbre tiende a cero, el miedo entonces tiende al infinito, el horror desplaza a las otras modalidades.

En realidad, la *curva del miedo* es más compleja. El miedo es fundamentalmente una disminución variable de la potencia (“tristeza inconstante”, *E 3Daf13*). Se trata de una tristeza, porque el evento en el horizonte temporal no es anodino. Ya tiene una carga significativa (“la cosa que odia”, *E 3Daf13* expl.). No es en sí mismo un odio, sino que está referido a una

cosa odiada. Al mismo tiempo, de ese evento, de esa “cosa odiada”, no se tiene certeza, como se ha dicho. El evento que es objeto de la esperanza y el miedo es imaginario, por definición, pues es referido a la ignorancia de algo que una vez puesto ponga su existencia o excluido excluya su existencia en lo tocante a su esencia (contingencia, *E 4D3*) o en lo tocante a su causa, no sabemos si está determinado a producirse (posibilidad, *E 4D4*). La ignorancia no versa aquí sobre el evento sino sobre sus *condiciones de producción*. La duda versa sobre dicha condición del evento, pero la incertidumbre¹³ abarca además el carácter temporal del evento, y en cuanto es temporal es imaginario. El horizonte temporal hace referencia a la modalidad en que *aparecen* los eventos (pasado o futuro)¹⁴. El pasado y el futuro son los modos en los que se expresan la contingencia y la posibilidad.

El componente imaginario de la curva del miedo se expresa de varios modos. Conforme la inconstancia aumenta, la oscilación entre la potencia y la impotencia, entre la alegría y la tristeza se incrementa, pues el miedo y la esperanza se alimentan y expresan negativa y positivamente la incertidumbre. Desde el punto de vista de la cosa odiada o de su contrapartida amada, el daño o el beneficio que su *eventual ocurrencia* representa se expresa en la misma curva respecto de la incertidumbre. Además, el miedo está en función de la vaguedad o de la ambigüedad con la que se representa el objeto del miedo.

Ahora bien, que el miedo esté en función de la incertidumbre puede hacernos considerar que cuando la incertidumbre descende se acerca a la certeza. Hay que prevenirnos contra la confusión que puede esto producir. Ciertamente, en el punto de la certeza sobre un evento, no hay miedo. Más aún, Spinoza denomina ese afecto como seguridad (en el caso de la alegría) y desesperación (en el caso de la tristeza). Parece que hay una continuidad entre el SEM y el sistema seguridad-desesperación (SSD), pero dicha continuidad lo único que verifica es la ocurrencia del evento o la determinación de las causas que lo producirán. En SSD, lo pasado o futuro del evento es *ya* presente, lo contingente o lo posible es necesario, porque no hay continuidad entre la certeza y la incertidumbre —como el sentido común parece

señalárnoslo—¹⁵, como no la hay entre la idea adecuada y la inadecuada. Dicha continuidad no parece posible¹⁶, es más bien inadecuada y se debe a la proyección temporal, a la imaginación de la sucesión que corresponde a los eventos. El que la sucesión “cumpla” con la existencia o producción del evento odiado o amado no condice nada sobre la continuidad entre incertidumbre y certeza, como mucho subraya el haber formado una buena imaginación del evento (sobre su identidad, sobre su esencia), pero no sobre su existencia o sus causas (de otra manera, habría certeza y no miedo). La continuidad tiene que ver con la sucesión de los estados afectivos y de la intensidad creciente o decreciente del miedo o de la esperanza en vistas a su evento. Así pues, dados los conceptos de contingente, posible, pretérito y futuro, no puede sobreponerse la continuidad de las imaginaciones y los afectos sobre la relación incertidumbre-certeza. La adecuación no hace referencia al tiempo, ni a ninguna otra modalidad de la imaginación.

Una última aclaración, la certeza corresponde no solamente a la producción del evento (SSD), sino que hay una segunda solución: que el evento no ocurra y haya certeza de eso. Desde el punto de vista de la reciprocidad del SEM, esos puntos son equivalentes. Entre el SEM y el SSD hay una diferencia de naturaleza, y no de grado, si se atiende a esa clásica distinción.

[3] Simetría: *coincidentia oppositorum*

Dentro del marco de la teoría spinoziana de los afectos, en general los afectos que tienen opuestos suelen ser simétricos en su operar hasta cierto punto. Esto resulta del punto de partida tripartito (deseo-alegría-tristeza) por el cual se definen y expresan los demás afectos. Y es el caso del miedo que se opone de manera simétrica a la esperanza:

XII. La esperanza es una alegría inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o de una pasada, de cuyo evento dudamos de alguna manera—en alguna medida, en algún grado.

XIII. El miedo es una tristeza inconstante, nacida de la idea de una cosa futura o de una pasada,

de cuyo evento/ocurrencia dudamos de alguna manera.

Sobre esto, véase el Escolio 2 de la Proposición 18 de esta Parte.

EXPLICACIÓN

De estas definiciones se sigue que no se da esperanza sin miedo ni miedo sin esperanza. Pues quien depende de la esperanza y duda sobre el evento de una cosa se supone que se imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura; y por ello en esa medida se entristece (*por la Proposición 19 de esta Parte*), y consecuentemente, mientras depende de la esperanza, tiene miedo de que la cosa acaezca. En cambio, quien por el contrario vive en el miedo, esto es, quien duda del acaecimiento de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de esa misma cosa; y por ello (*por la Proposición 20 de esta Parte*), se alegra, y consecuentemente en esa medida tiene esperanza de que no acaezca. Spinoza (*E 3Daf13 & 13 G II*, 194)

La simetría consiste en que la definición y la esencia del afecto está dado en los mismos términos y los efectos son simétricamente opuestos, donde coinciden los opuestos. Dicha simetría puede ser definida en términos de reciprocidad o doble implicación entre uno y otro, según la explicación. En cambio, afectos que tienen una cierta asimetría que es dominante son, por ejemplo, el amor y el odio. Pues, aunque están definidos en términos similares a la manera del miedo y la esperanza (*E 3Daf6 & 7*)¹⁷, en lo que significa cada uno aparece posteriormente la asimetría: el odio puede vencerse con el amor (*E 4P46*, *5P10S*), lo cual no parece ocurrir con el miedo y la esperanza, dado que nacen ambos de la duda. El odio es claramente malo (*4P45*), mientras que el miedo aunque es malo, lo es relativamente y no absolutamente. El odio muestra la discrepancia de naturaleza entre los seres humanos (*E 4P34S*) y el amor a Dios no puede trocarse en odio (*E 5P18C*), etc. En fin, no hay amor \Leftrightarrow odio.

Así pues, se puede concluir sobre varios puntos: primero, con excepción del deseo y de los afectos exclusivamente derivados de él, los demás siguen una lógica de oposición¹⁸. Segundo, existe en efecto una disparidad de efectos en algunos afectos. Tercero, dicha asimetría supone los afectos alegres predominantes sobre

los tristes como regla. Cuarto, la simetría o la asimetría implícitas en las parejas de conceptos de los afectos son categoriales en la medida en que hacen referencia al carácter relativo de los afectos. Spinoza insiste en que la esperanza y el miedo no son buenos en sí mismos (*E 4P47*), por lo cual estructuralmente no son asimétricos como el amor y el odio¹⁹. Ahora bien, como el miedo y la esperanza son afectos inconstantes, se remiten uno al otro —constantemente—, de suerte que no son sólo opuestos simétricos, sino que son recíprocos, es decir, se implican uno al otro y viceversa (*E 3P51*), como se dijo previamente. Esperanza \Leftrightarrow miedo es un solo concepto. No puede desaparecer uno y permanecer el otro, y al mismo tiempo Spinoza hace descansar esos afectos sobre una tristeza general, puesto que la fluctuación en sí misma es signo de incertidumbre, luego, de sujeción.

Ahora bien, dado que “Un deseo que nace de la alegría, en iguales circunstancias, es más fuerte que el deseo que nace de la tristeza” (*E 4P18*, *G II*, 221), reaparece una diferencia fundamental entre la esperanza —que es una alegría— y el miedo —que es una tristeza—, consistente en que la primera es definida por la potencia humana y la exterior, mientras el miedo sólo es definido por la potencia humana. Como hay reciprocidad, una alimenta al otro y viceversa. De ahí, la inconstancia a la que hace referencia *E 4P18S* y que aparece en el SEM.

Un claro ejemplo de los límites de la simetría lo presenta el odio, que no se puede producir en todos los contextos, por lo cual la asimetría consiste mostrar la potencia del amor por encima de la del odio²⁰. Precisamente el odio es descrito como una disminución de potencia y, en ese sentido, como una impotencia (*E 3Daf7*, *4P32*, *4P45S2*).

Y aquí hay un deslizamiento o un desfase entre las explicaciones que hay entre el *TTP*, la *Ética* y el *TP*. Miedo y esperanza aparecen en los tres textos, y en general parecen cumplir la misma función. Sin embargo, si hay que explicar algo siempre, si hay un concepto que explica mejor las cosas, parece ser el miedo y no la esperanza, *asimétricamente*. Políticamente, tiene un *plus teórico* por encima de la esperanza. Y más aún, esperanza \Leftrightarrow miedo es aquello que resulta de

no tener conocimiento, en relación de lo cual está asociado a la superstición en el *TTP*, en la *Ética* solo dice “nuestro estado de inseguridad cotidiano”, y en el *TP* Spinoza dice algo que es fundamental: el miedo y la esperanza comunes, junto con el desiderátum de venganza por un daño común, son los tres afectos que explican la sociedad. Los demás afectos pasan a un segundo orden, algunos explican *genéticamente* los demás. Frente a los demás afectos, esperanza ⇔ miedo es trascendental.

Spinoza además insiste en que el miedo y la esperanza no son buenos en sí mismos (*E* 4P47). Se puede entender en qué sentido la esperanza es mala o una ilusión, y también en qué sentido, en la medida en que la esperanza es una alegría, es un bien relativo y puede ser ilusorio. Vale la misma reflexión para el miedo. Pero agrega en *E* 4P47S que cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza. A la vez que la esperanza es el aspecto bueno de la expectativa, sigue siendo expectativa, la cual hay que reducir, en el mismo sentido en que hay que reducir la incertidumbre lo más posible. El lenguaje habitual nos puede confundir sobre la certeza y la incertidumbre. No hay continuidad entre ambas. Cada una pertenece a un sistema diferente: SSD y SEM, respectivamente. En el primero, la certeza sobre un evento tiene dos soluciones (seguridad y desesperación), mientras que en el segundo la incertidumbre tiene gradientes (de mucha a muy poca incertidumbre). Entre ambos sistemas hay una diferencia que no es de grado. El sistema no parece no tener siempre la misma consistencia cuando Spinoza apunta al hecho que es mejor ser afectado de una alegría que de una tristeza, y en el caso del SEM, mejor tener esperanza que tener miedo –como si fuesen separables–. De hecho, Spinoza anota: “En efecto, una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que una multitud sometida se guía más por el miedo que por la esperanza” (*TP* 5/6, G III, 296). Pero aquí el peso no está en el SEM, sino en esa idea de guiarse (*ducitur*), porque subraya el carácter de segundo grado de los afectos. Y es preferible el aspecto alegre de la expectativa que el triste,

como un asunto de *actitud*. *Sólo la actitud puede frenar el miedo*.

Si alguien se guía bajo la razón, debería poder calcular en algún grado los eventos, si va a haber escasez, si las acciones en la Bolsa van a subir, si habrá “venezolanización” del país, si se agotarán las existencias de papel higiénico en una pandemia, o cosas por las cuales entregarse al pánico. Cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza y liberarnos del miedo. En el fondo, son dos dependencias que están unidas, correlativas y relativamente simultáneas. Y nos esforzamos por dominar, cuanto podemos, la *fortuna*, y por dirigir nuestras acciones bajo el consejo cierto de la razón.

Desde este punto de vista este pasaje es correlativo a ese primer párrafo del prefacio del *TTP*, donde Spinoza formula precisamente cómo a falta de fortuna –que sólo escondería las causas de tristeza y la falta de conocimiento cierto–, a falta de criterio cierto, por esperanza ⇔ miedo, el individuo se lanza en la superstición, sucedánea de la guía de la razón²¹. Se ha dicho que el Estado existe porque hay SEM. En efecto, Spinoza subraya el hecho según el cual:

Pues, si los hombres impotentes de ánimo se ensoberbecieran todos por igual, si no se avergonzaran de nada, ni temieran nada, ¿cómo podrían estar unidos y ser constreñidos por algún vínculo? El vulgo aterroriza, si no teme; por eso, no es de extrañar que los profetas que miraron por la utilidad no de unos pocos, sino por la utilidad común, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Y verdaderamente quienes están sujetos a estos afectos, pueden ser conducidos mucho más fácilmente que los demás para que al final vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida de los felices. (*E* 4P54S, G II, 250)²²

Sin detenerse en el detalle del texto, vale la pena recoger los dos núcleos que presenta Spinoza. Por una parte, la impotencia de ánimo que remite en sentido contrario a la *fortitudo animi*, donde la firmeza y la generosidad. Consisten en

el deseo de conservar su ser y en el de unirse a los demás. La impotencia revela la destrucción de los vínculos. Por eso mismo, por la soberbia, que es uno de los ejemplos más claros de impotencia²³, no temen nada. El SEM hace balance a ciertos afectos de estimación y, a la vez, el SEM es un sistema en el que sus componentes tanto se sufren como se inducen²⁴, por lo cual es un mecanismo político. El peligro nos dispone de otra manera. Inducir miedo está a la altura de amenaza.

Por otro lado, el escolio introduce la idea de la utilidad de los afectos. Nosotros, en la medida en que podemos representarnos el objeto con algún grado menor de incertidumbre, y en la medida en que podemos representarnos entonces la esperanza y el miedo en cuanto tales, deberíamos poder entender cómo deshacernos de la esperanza y del miedo, en qué consisten. O, dicho de otra manera, cómo adquirir una fortaleza de ánimo, por la cual podemos prever los miedos, los objetos de los miedos, la manera de evitar los miedos y de superarlos. Nótese que esto es invertir la lógica del miedo. ¿Qué significa sostenerse en el tiempo en un afecto del miedo? Significa evidentemente que no hay análisis sobre los objetos. Vivimos un poco en pánico, desde ese punto de vista. Esto tiene que ver con la actitud a la que hace referencia tácitamente Spinoza. Por el contrario, alimentamos el miedo en el que vivimos. Y resulta que el miedo es útil, en ausencia del dictamen de la razón. Es pobre. Es terrible porque estamos sometidos a la exterioridad, pero hay una utilidad porque el miedo nos aleja de aquello que tememos. Entonces, en este sentido, el miedo es natural, porque es un afecto, no lo podemos desnaturalizar simplemente, o ignorar. Se inscribe en la explicación de todos los afectos. Pero teóricamente es útil porque sabemos cómo se mide la racionalidad. Para regresar a una ciencia racional, sirve para medir, porque si nos comportamos en función del miedo o bajo el miedo, podemos determinar qué consideramos bueno y malo. Se puede analizar el bien y el mal. Nótese cómo aquí gira la cuestión moral para utilizar los afectos como regla o patrón de medición, de aquello que se supone en sentido aristotélico por el contrario era el patrón de medición. Según Aristóteles, uno reconoce el

bien y lo busca, según Spinoza el bien y el mal es el resultado de la forma en que nos comportamos (*E* 3P9S). Entonces si, por el contrario, reconocemos por qué estamos considerando esto como bueno o malo, temible o esperable, podemos entender en qué sentido hablamos del miedo y la esperanza, es equivalente pues a no conducirse por la razón. Esa equivalencia es una equivalencia matemática. Conducirse por la razón equivale a no conducirse por la esperanza y el miedo, y viceversa, y supone un esfuerzo. Además, podemos agregar que el ser humano reconoce una regla de vida y utilidad comunes, que equivale a esta doble ecuación anterior (*E* 4P73). Esperanza ⇔ miedo está efectivamente en la base política de la explicación.

El SEM tiene varios registros: los miedos de cada individuo, los miedos que pueden compartir individuos (miedo granular) y el miedo común al que hace referencia Spinoza como fundante de lo social (*TP* 3/9 & 6/1). El miedo individual habla de las historias personales de los individuos en la sociedad, y desde ese punto de vista es más complicado rastrear su función social. Y además dice Spinoza que el objetivo de la sociedad es suprimir el miedo común. Nótese que aquí ya no habla de la esperanza, pero el miedo común debe ser suprimido, al mismo tiempo que deben ser superadas las miserias comunes. El miedo está a la misma altura que el problema de la necesidad en la conservación y reproducción social. En ese pasaje, se subraya el hecho de la afectividad por encima de la racionalidad humana, de donde el papel del afecto es fundamental en la sociabilidad. Y como el miedo de la soledad, habita en todos los hombres, porque nadie en soledad tiene las fuerzas para defenderse, ni puede procurarse aquellas cosas necesarias para la vida —en razón de lo cual, el miedo está relacionado precisamente con el problema de la conservación material— se sigue que los hombres apetecen por naturaleza el estado civil, y no puede ser que lo disuelvan completamente. Entonces, el miedo como objeto tiene un estatuto útil políticamente. Desde este punto de vista parecería imposible que desapareciera, pese a que Spinoza dice en ese pasaje que tiene que desaparecer. La sociedad busca suprimir el miedo común y las miserias comunes; pero el miedo parece no poder desaparecer. He

aquí entonces el aspecto *enantiosémico* del SEM. Porque no puede no estar. Así por ejemplo más adelante Spinoza dice que el estado que posee su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo, carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Como mecanismo de control, efectivamente el miedo no puede desaparecer.

El estatuto de la venganza supone precisamente un horizonte temporal en la política, en la que se inscribe el miedo como mecanismo, y Spinoza además indica que el problema del miedo y de la venganza es que produce una tendencia natural en el ser humano a conspirar, lo cual produce un temor social. Habría que retomar tres registros del miedo: miedo individual, miedo común y miedo social. Miedo social en cuanto sociedad, no en cuanto los individuos tienen un miedo común. Este miedo social hace que la razón, la potencia y la libertad disminuyan. Esta sería la segunda parte de la paradoja, o el sistema de la ambigüedad del miedo en Spinoza, porque si por una parte parece que no hay explicación política o no hay sociedad sin miedo, y no puede no haber miedo para que funcione, al mismo tiempo ese miedo dispara aquello por lo cual podría destruirse la sociedad. Entonces, desde ese punto de vista, el miedo, individualmente ya para concluir, se puede sufrir, se puede producir –aquí hay un gran campo de trabajo, porque el miedo finalmente tanto se sufre como se puede inducir socialmente, individualmente; es un afecto que es un arma política-social– el miedo en segundo lugar abre y clausura la sociedad, es un mecanismo de apertura y de cierre constante. En razón de lo cual podemos ver por qué la sociedad busca la estabilidad pero al mismo tiempo está definida por el criterio de inestabilidad. Aquello que Spinoza dice en el TP: la mejor sociedad es aquella en la que los criterios de inestabilidad disminuyen, pero en la medida en que siempre haya irracionalidad y haya miedo, hay un factor de inestabilidad latente y constante. Ciertamente, el miedo y la esperanza pueden moderarse, acaso reducirse. Entonces, el miedo abre y clausura lo social. Y finalmente el tercero: el miedo común. También somete y libera al individuo en la sociedad.

[4] Fármaco

El SEM tiene algo de ambiguo. Y la ambigüedad tiene que ver ciertamente con la reciprocidad del SEM, con el hecho de ser pasivo, con el que la representación del evento sea a su vez ambigua o vaga, con el grado de incertidumbre. Y está asociada a un conflicto fundacional, donde sufrir el miedo está a la vez estrechamente a su vez a inducirlo. El miedo alimenta el deseo de asociarse. En ese sentido, el SEM se puede considerar como un *φάρμακον*. Esta sección es necesaria por la adopción del término *enantiosis* o *enantiosema*, fundado en la lectura derrideana del fármaco. Por una parte, efectivamente funciona como *veneno*, pues una sociedad sometida al esperanza ↔ miedo para nada es racional. Por otra, en su ausencia, el pueblo –la plebe– produce pavor en el gobierno. Delata, con ella, la relación pasión-acción respecto de la noción de gobierno. Es un *φάρμακον*, porque es un elemento que a la vez juega con su producción (sufrir-inducir miedo) y con su producto.

El carácter *farmacológico* remite inmediatamente al *Fedro* platónico y a la interpretación derrideana del final del diálogo (Derrida, 1972). El *φάρμακον* es un problema del lenguaje, un problema del sentido²⁵ y, a la vez, de constitución del individuo, de la *subjetividad*. Significa que la legitimación y la teoría política son discursos que activan una forma de pertenencia, de permanencia, pero también de oposición, de resistencia e incluso, desde ese punto de vista, de enajenación de los individuos en el Estado. En *Fedro* (274c-279b), Thamus y Theuth se confrontan, en relación con las técnicas, presentadas prácticamente como cosas –recuerda el mito de Epimeteo, quien proporciona cualidades a los animales para su defensa²⁶ y ve el rey Thamus las ventajas de cada una, hasta llegar a la escritura (*Phædr.* 274b), momento en que no concuerda con la propuesta de Theuth.

El *φάρμακον* no es inocuo. Ubicado en el eje recuerdo-recodatorio, el conocimiento y la técnica política en Platón, en Spinoza el “modo de la imaginación” abarca el tiempo en sus diversas expresiones. Y usualmente, esperanza y miedo son reducidos al futuro, pero Spinoza toma el cuidado

de no olvidar el pasado (por su definición misma), porque los tiempos no están definidos simplemente por la línea habitual del tiempo, sino por el conocimiento que tenemos de él, como recuerdo, porque un evento pasado emerge del tiempo como si fuera futuro²⁷. Spinoza no reduce el ámbito de la política al futuro. Por ello, conviene retomar un par de aspectos asociados a la memoria.

[5] SEM y memoria

Así, como el horizonte temporal se puede pensar futuro, es pasado. Esto tiene que ver más con la factura de la imaginación y el concurso de los afectos en un individuo, en grupo y en la sociedad. El pasado regresa como si fuera futuro, el recuerdo alimenta el miedo y la esperanza. Y nuevamente, los afectos deben ser acompañados de razón, sin lo cual lanza al individuo a la superstición, por lo cual el pasado juega sobre la sociedad como el futuro. Retomo nuevamente el análisis de Platón, para cerrar el trasfondo del fármaco, porque el recuerdo se confronta a la escritura (fármaco) y ésta como recordatorio, introduce un evento pasado de otra manera.

Primero, la configuración entre política y memoria condice la excelencia (*virtud*, ἀρετή) como técnica política, cuya utilidad descansa en sí misma, y el recuerdo como técnica mnemónica. Pero esta segunda técnica se puede entender como reminiscencia (ἀνάμνησις), como en el *Menón* o en el *Fedro*, o como rememoración (ὑπόμνησις), como es el caso aquí. El problema recae en el carácter exterior de su uso. Así como en el *Fedón* (73a4-6: Ἀλλά, ὃ Κέβης, ἔφη ὁ Σιμμίας ὑπολαβόν, ποῖα τούτων αἰ ἀποδείξεις; ὑπόμνησόν με· οὐ γὰρ σφόδρα ἐν τῷ παρόντι μέμνημαι (“Pero, Cebes, dijo Simmias que interrumpió, ¿cuáles son esas pruebas? Rememóralas, convócalas: pues en el presente no las recuerdo absolutamente.”)²⁸. ὑπόμνησις puede traducirse como recordatorio, rememoración, provocación o incluso mención o relato²⁹. Platón formula en el intercambio dialógico una oposición, entre uno que debe recordar las pruebas y el otro que debe convocar las pruebas. Según esto, las pruebas existen ya, producidas, registradas, y simplemente se las

aporta o remite. Es como un conocimiento de oídas, donde la demostración no se produce, sino que está producida. El ejercicio de recordar las pruebas consiste en que al recordar se pasa de una cosa a otra en orden, en un orden específico, donde ese pasaje es casi demostrativo en su forma. Está en el memorioso en este caso recordar las pruebas. Ciertamente Cebes recuerda, pero la función que cumple frente a Simmias es de recordatorio: literalmente no las tiene Simmias presentes. Así, convocar otro las pruebas-recordar uno las pruebas es la oposición que reaparece en el *Fedro*.

El recuerdo procede de uno mismo, mientras la rememoración o recordatorio procede de fuera. No es de extrañar que la técnica política y la mnemotécnica estén asociadas. La participación en la política pasa por producir uno mismo algo (en este caso, las pruebas de la inmortalidad del alma), de suerte que no sea algo importado, algo externo que constituya el núcleo de la πόλις. Pero el recordatorio, casi como un mojón en el territorio de la memoria. Establece una referencia, pública por lo demás. El registro escrito es efectivamente un modo de establecer, si no de imponer, una norma. Esto conduce a dos asuntos.

Primero, implícitamente es la forma de poner una norma, como las *Tablas* en el caso de los romanos. La norma expuesta es el recordatorio de los acuerdos, hoy transformada en documentos menos accesibles o visibles como las gacetas o boletines oficiales.

Segundo, el cuidado de la memoria. La memoria de la sociedad está asociada a los recuerdos de cada uno y luego colectivamente al cómo se comparten esos recuerdos (aunque se entrecrucen, se deformen o se pierdan algunos). Si el Estado se constituye como construcción social no es solamente por la conjunción de familias o tribus, sino porque a la vez dice por todos algo que deben entender todos. El carácter público y general de la norma es que hace que la norma signifique algo. La norma es así un recordatorio. Pero como se verá, es heterónimo. Esto regresa evidentemente sobre el primer punto.

Pero Thamus responde a Teuth que: “descubriste, le dice, un remedio, no para la memoria, sino para la *hypomnesis*” (οὐκουν μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον εὔρες, *Phædr.* 275a5-6).

Es efectivamente un objeto externo, *muerto*, que sirve para evocar o recordar. Derrida subraya además el carácter semiótico del φάρμακον al hablar del “*signe pharmakon*” (1972, 113). Pero no es un *remedio*.

La escritura no es un remedio, porque aquella es exterior, por la cual se rememora o conmemora un evento (signo). No sólo reemplaza lo viviente, lo oral del saber y de la discusión, sino que no es un saber aunque parezca contenerlo. La respuesta de Theuth al problema del olvido no es una tanto una técnica como una cosa y, por supuesto, una respuesta envenenada, pues el objetivo es remediar el olvido, no multiplicar las cosas. Por ello, el sentido de φάρμακον introduce, como hace ver Derrida, un carácter contradictorio: remedio (según Theuth) y veneno³⁰. Retomo los términos de *enantiosema* o *enantiosis*. La *enantiosema* es la forma de polisemia según la cual los sentidos de un término son opuestos o incluso contradictorios entre sí.

Ahora bien, los recordatorios –mecanismos de la ley y de la política– cumplen la función de substituir la razón y buscar la unidad y la estabilidad sociales exteriormente. La norma puede remediar el miedo, induce un comportamiento que mejora la sociabilidad o la envenena, e incita a la polarización y a los resentimientos sociales.

Finalmente, la norma oral tiene en algún momento que transformarse en historia, en una norma escrita, a través de la cual, o contra la cual, los individuos se inscriben en la sociedad. Por supuesto, el hecho de que el φάρμακον sea un remedio o un veneno, habla de la conveniencia o de la inconveniencia de escribir, de normar. Y da pie a este mito, a esta ambigüedad. Derrida se refiere a un sistema de la ambigüedad (1972, 117), porque el φάρμακον parece malo, cuando en realidad es benéfico en el *Filebo* y en el *Protágoras*, mientras que en el *Timeo* y en el *Fedro*, el remedio parece ser generoso, cuando en realidad es perjudicial. Nótese que el φάρμακον ya es ambiguo como término, pero además Platón lo inserta en dos contextos diferentes, en donde cumple dos funciones completamente diferentes. Entonces no tenemos una ambigüedad, sino dos. En una especie de quiasma, para terminar con los juegos literarios. Entonces en un texto parece malvado, perjudicial, cuando en realidad

es benéfico, y por el otro lado parece generoso, benévolo, cuando en realidad es perjudicial.

Si bien el SEM no es un término a la manera de φάρμακον, funciona como una sola cosa con dos registros, que se presentan tanto útiles (benéficos) como desventajosos (perjudiciales). Pero se ha dicho ya bastante sobre el miedo y la esperanza como bienes relativos y, a la vez, perjudiciales porque suponen la sumisión de quienes lo sufren e incluso de quienes lo inducen, substituyendo la guía de razón. Más aún, siguiendo la imagen farmacológica, se podría decir que la sociedad y vivir en sociedad implica o exige un cierto mitridatismo. Es como el término lo indica, un problema de *dosis*. Inducir al pueblo al miedo, más allá del que expresa individual o granularmente, puede tener una contrapartida, puede “inmunizarse”. A la vez, sin miedo –pero sin razón también– puede ser pavoroso. Acaso funcione como un emético, y devuelva todo lo recibido. En la medida en que el SEM se entienda como mecanismo político y como fármaco, se ha de entender cuál es la dosis admisible por el cuerpo político, no olvidar que está conectado con objetos de amor y de odio, en razón de lo cual es fundamental entender el factor de la dosis.

* * *

Por una parte, Spinoza ofrece un sistema irreductible (SEM) que está en la base de la sociedad, incluso de la sociabilidad y claramente del Estado. Más aún, como dicho sistema cubre a los demás afectos entendidos como afectos, la lectura del horizonte temporal encuentra ahí un núcleo fundamental. Dicho horizonte puede ser descrito por la curva esperanza ↔ miedo respecto de la incertidumbre que todos los eventos significan, con lo cual tanto se controla como se induce un horizonte de significación para la sociedad –para sus miembros y colectivos–. En cuanto enantiosema, el SEM es fundante de lo político. Acaso como fármaco, es imposible sustraer a la multitud a esa droga, a la superstición.

Notas

1. Las obras de Spinoza se citan según la forma convencional, a partir de la edición Gebhardt.

Las traducciones me corresponden, salvo indicación contraria.

2. Véase Martínez (2007), Abensour (2003) y Moreau (1994, 385).
3. Véase sobre la imagen de Jano para hablar del tiempo, Rojas, 2012, 121ss.
4. Por ejemplo, *metus* tiene 50 ocurrencias en la *Ethica*, *spes* 37, y en cambio *fluctuatio* sólo 15. Véase Gueret *et al.* (1977, 212-213, 310 y 143-144).
5. Su irreductibilidad tiene que ver a la vez con el carácter agradable o desagradable, placentero o doloroso con el que se imagina el objeto.
6. Esto regresa a la tesis spinoziana según la cual si el ser humano se condujera por la guía de la razón, no sería necesario Estado. Así, la desaparición del Estado hablaría de una racionalidad fuerte. Esto implicaría más explicaciones que dejo para otra ocasión.
7. Μέλλον no sólo implica la idea de futuro o del retraso (diferir), sino además el aspecto de la duda.
8. Aristóteles opone φόβος a θάρσος. Este último término suele traducirse por “confianza” en la *Retórica*, pero por “audacia” en la *Ética Eudemia*. Aristóteles emplea la esperanza (ἐλπίς) para la idea de expectativa. Está asociado φόβος a ἔλεος (piedad) por el sentimiento que produce ver el miedo de los otros. Finalmente, ἐλπίς también significa miedo, en la medida en que está referido al tiempo, lo cual confirma el reenvío miedo ↔ esperanza. Cuando Aristóteles escribe ἀλλὰ δεῖ τινα ἐλπίδα ὑπεῖναι σωτηρίας, περὶ οὗ ἀγωνιῶσιν. (“pero <para temer> es necesario que subsista una esperanza de salvación, sobre la que se está inquieto”, *Rht.* II,5, 1838a5-6), deja en evidencia el carácter fluctuante del término. La esperanza de salvación es objeto de angustia. Véase E.Thamer, 2004, 102-103.
9. No significa que un evento bueno no sea intenso, sino que respecto de otros eventos, los eventos mejores o los peores son más intensos.
10. Véase Rojas (2017).
11. Cabe agregar que Spinoza formula a partir de SEM una “teoría de los presagios (buenos o malos)” que coincide plenamente con su exposición sobre la superstición en el *TTP* (*E* 3P50 & 3P50S). Véase *E* 4P63, 4P63S1 y 4P63S2. Spinoza afirma claramente que “Así, cuanto más nos esforzamos por vivir bajo la guía de la razón, tanto más nos esforzamos por depender menos de la esperanza, y por liberarnos del miedo, y por dominar, cuanto podemos, la fortuna y por dirigir nuestras acciones bajo el consejo cierto de la razón” (*E* 3P47S, G II, 246).
12. El horror debería ser *apocalíptico*, pero no hay nada más figurativo en la tradición que el apocalipsis o el infierno. Una función de la Iglesia es hacer figurable los castigos por los pecados, aunque debe ser más horroroso decir que “el alma se pierde” que ver algún castigo de Dante. Acaso la idea de describir el infierno o el apocalipsis nos produce al mismo tiempo que pavor un cierto alivio, porque *sabríamos* qué es lo que nos espera. Marzano habla con razón de “*peurs sans figure*” (2010, 15, 41 & 48). El horror es el miedo a algo deforme, informe, monstruoso, acaso como el miedo al Dios antropomórfico de las religiones monoteístas. De hecho, ese es el discurso de sus iglesias.
13. Véase Hamelin (1984, *passim* & 1907, 152ss). Hamelin insiste en la tesis según la cual la certeza en Spinoza dependería de una identidad entre el ser y la verdad.
14. Spinoza une al mismo ámbito lo posible y lo contingente, de suerte que ambos términos juntos se oponen a lo necesario. Dicha oposición revela el doble aspecto, ontológico y epistemológico, de lo necesario. Mientras lo posible y lo contingente hace referencia a lo epistemológico, entendido como la ausencia de un conocimiento adecuado (conocimiento imaginario, pues) de las cosas. Sobre esto véase Rojas (2012, 37, 57, 361-364 y 417-418).
15. Resulta evidente que el modelo spinoziano no sirve para explicar históricamente la ciencia. A la vez, el modelo no parece buscar explicar la certeza en proposiciones científicas, sino en las referidas a los estados afectivos.
16. Esto refiere al clásico problema del paso de formar ideas inadecuadas a ideas adecuadas. Un tratamiento del asunto está en Deleuze (2002, 216-217) y Alquié (2003, 276). Las pasiones alegres nos pueden conducir a lugares o condiciones en las que se puedan formar ideas adecuadas. Dichos tratamientos parecen contemplar el carácter discontinuo que se percibe aquí en el SEM.
17. Esto hace dudar de la simetría fundamental entre la alegría y la tristeza (“asimetría originaria”) que fundan a su vez el miedo y la esperanza. Sin embargo, como estos últimos se caracterizan más por su inconstancia y de la explícita y necesaria referencia al tiempo, no parecen verse afectados por la “asimetría originaria”.

18. No se ha hecho la demostración general aquí, porque no cabe.
19. Sobre los efectos del miedo, puede verse que tanto el combate como la fuga tienen la misma firmeza de ánimo (*E* 4P69C).
20. En la historia de la filosofía política, de Empédocles a Schmitt, la dicotomía amor-odio (o incluso amistad-enemistad) funciona como una base teórica para explicar efectivamente la unidad y la descomposición. Y aunque cada término es irreductible el uno al otro y se necesitan, no se implican. Es junto con la dicotomía alegría-tristeza una dicotomía que apunta a explicar los procesos, pero no es lo suficientemente específica para describir las condiciones del individuo (esperanza ↔ miedo). La alegría y la tristeza no parecen contener un horizonte temporal definido, mientras que ya el amor y el odio, en cuanto hacen referencia a un *objeto*, revelan un cierto horizonte temporal. Sin embargo, la “expectativa” es la que principalmente distingue al SEM de esas dicotomías. Evidentemente, el tema es mucho más complejo como para ser tratado aquí.
21. Confrontar con el *sui juris* (a veces traducido por “autonomía”) en el *TP* (3/8 G III, 288).
22. El tema reaparece en *TP* 7/27 y su origen está en Tácito (*Ann.* I, 29).
23. La soberbia es una forma de impotencia, pero para ello se puede ver Rojas (2017b).
24. Véase Balibar (1985, 356ss).
25. Derrida (1972, 112) subraya el problema de la traducción del término φάρμακον, no sólo porque el traductor deba elegir un sentido entre varios, sino porque el sentido mismo está en discusión. El aspecto técnico de la escritura tiene un doble eje: por una parte, el remedio-veneno y por otro, conveniente-inconveniente. El primero remite directamente a su finalidad y utilidad; el segundo a una evaluación del primero. El SEM no tiene problema de traducción.
26. El mito de Epimeteo es un mito que Platón reúne junto a la explicación de la justicia como técnica política en la fundación de la πόλις (*Prot.* 320d ss.) El ser humano queda desposeído de cualidades “naturales” para defenderse y poder sobrevivir. El mito de Epimeteo está asociado, igual que el de Theuth, a la conveniencia (*Phædr.* 274b). Detrás de la indefensión, está el miedo como nacimiento de la sociedad.
27. Ver Rojas (2020 & 2012, 350ss).
28. Se trata de las pruebas de la inmortalidad del alma.
29. Dentro de la discusión aparece el tema fuera-dentro en el cual se oponen también ὑπόμνησις-μνήμη.
30. Retomo así los términos de *enantiosema* o *enantiosis*. La *enantiosema* es la forma de polisemia según la cual los sentidos de un término son opuestos o incluso contradictorios entre sí. Platón emplea el sustantivo ἐναντίωσις una vez, en la *República* (454a8). Aristóteles es más recurrente en su empleo. R.Barthes (1985, 588) habla de *énantiosème* para explicar el “estoy muerto” de Poe, aunque eso es más un oxímoron. Explicando a Saussure, Barthes (1985, 77) emplea la barra semiótica (Sa/Sé): “en la lengua, el significado está de alguna manera *detrás del* significante y no puede ser alcanzado más que a través de él”. Benveniste, por su parte, retoma a Freud (2003, 143-153), quien remite a K. Abel, sobre el “uso antitético de las palabras primitivas”, aunque estos dos últimos autores se quedan cortos en sus análisis, como lo muestra Benveniste (1966, 80ss). Derrida (1972, 82) apunta el hecho de que el φάρμακον y el grafema “*se sont fait signe*”.

Referencias

- Abensour, M. (2003). Au-delà de la “fluctuatio animi” marrane. Spinoza en quête de l’universel. *Tumultes*, 21/22, 107-139.
- Alquié, F. (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF.
- . (2003). *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza* Servitude et liberté selon Spinoza*. Paris: La Table Ronde.
- Aristóteles. (1980). *Poétique* (tr.R.Dupont-Roc & J.Lallot). Paris: Seuil.
- . (1985). *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia* (tr.J.Palli). Madrid: Gredos.
- . (2002). *Politique* (5 vol., tr.J.Aubonnet). Paris: Les Belles Lettres.
- . (2011). *Rhétorique* (3 vol., M.Dufour & A.Wartelle). Paris: Les Belles Lettres.
- Balansard, A. (2001). *Technè dans les dialogues de Platon*. Sankt Augustin: Academia.
- Balibar, É. (1985). Spinoza, l’anti-Orwell. La crainte des masses. *Les Temps Modernes*, 470, 353-402.
- . (2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF.
- Barthes, R. (1985). *L’aventure sémiologique*. Paris: Seuil.

- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale* (vol.1). Paris: Gallimard.
- Brague, R. (1973). En marge de “La pharmacie de Platon” de J.Derrida. *Revue Philosophique de Louvain*, 71, 10, 271-227.
- Catalán, M. (2018). *Poder y caos. La política del miedo (Seudología VIII)*. Madrid: Verbum.
- Deleuze, G. (2002). *Spinoza et le problème de l'expression* (1968). Paris: Minuit.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Ducrot, O. & Todorov, T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Seuil.
- Freud, S. (2003). Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas [1910]. En *Obras completas* (vol.11, tr.J.L.Etcherry, ed.J.Strachey). Buenos Aires: Amorrortu, 143-154.
- Gueret, M., Robinet, A. & Tombeur, P. (1977) *Spinoza: Ethica, concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*. Louvaine-la-Neuve: CETEDOC Université Catholique de Louvaine.
- Hamelin, O. (1984). La théorie de la certitude dans Spinoza [inédito, s.f.]. *Les Études philosophiques*, 1, 97-105.
- Lazzeri, C. (1999). Spinoza: le bien, l'utile et la raison. En Lazzeri, C. (coord.) (1999) *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 9-38.
- Marina, J. A. (2013). *La anatomía del miedo. Un tratado de la valentía*. Barcelona: Anagrama.
- Marzano, M. (2010). *Visages de la peur*. Paris: PUF.
- Martínez M., F. J. (2007). Fortuna y fluctuatio animi. En Fernández, E. & Cámara, M. L. De la (éd.) (2007) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*. Madrid: Trotta, 107-117.
- Mignini, F. (1999). Impuissance humaine et puissance de la raison. In Lazzeri, C. (dir.) (1999), 39-62.
- Moreau, P.-F. (1994). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: PUF.
- Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo* (tr.A.Santos). Barcelona: Paidós.
- Platón. (1926). *Phédon (Œuvres complètes, T.4, 1ère partie, ed.L.Robin)*. Paris: LBL.
- . (1933). *Phèdre (Œuvres complètes, T.4, 3e partie, ed.L.Robin)*. Paris: LBL.
- . (1955). *Protagoras (Œuvres complètes, T.3, 31 ère partie, ed.A.Croiset)*. Paris: LBL.
- Rojas P., S. (2012) *Spinoza: fluctuations et simultanéité. Sujet et aliénation*. Saarbrücken: EAE.
- . (2017a). Teoría de los afectos: imaginaciones e intensidades. In Cámara, M. L. de & Carvajal, J. (eds.) (2017) *Spinoza y la Antropología en la Modernidad*. Hildesheim: G.Olms, 245-255.
- . (2017b). Sobre la excentricidad del gobernante. En Cataneo, R. & al. (org.) *Spinoza e nós*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, vol.1, 267-278.
- . (2020). Las funciones del aspecto mimético de los afectos a través de su relación con el tiempo. En prensa en las actas del *XV Coloquio Spinoza internacional* realizado en 2018.
- Spinoza, B. (1925) *Opera* (éd.C.Gebhardt, 4 vol.). Heidelberg:C.Winter.
- . (1999). *Œuvres* (vol.III *Traité théologique-politique*, éd.F.Akkerman, tr.J.Lagrée & P-F. Moreau). Paris:PUF.
- . (2005). *Œuvres* (vol.V *Traité politique*, éd.O.Proietti, tr.C.Ramond, notes P.-F.Moreau & A.Matheron). Paris:PUF.
- . (2009). *Œuvres* (vol.I *Premiers écrits*, intr.P.-F.Moreau, éd.F.Mignini, tr.M.Beyssade & J.Ganault). Paris: PUF.
- Tácito, C. (2008). *Anales* (tr.C.López). Madrid: Alianza.
- Thamer, E. (2004). “Angst” et angoisse en psychanalyse. En Cassin, B. (dir.) (2004) *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris: Le Robert/Seuil, 102-103.

Sergio E. Rojas Peralta (sergio.rojas@ucr.ac.cr). Profesor, Escuela de Filosofía. Investigador, INIF, UCR.
Sergio Rojas P.
Apdo.30-2050
San Pedro, Costa Rica

Recibido: 12 de abril de 2020
Aprobado: 19 de abril de 2020