

LA APORÍA DEL SUICIDIO SOBERANO: EL PRINCIPIO DE AUTODESTRUCCIÓN COMO NOCIÓN LÍMITE EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

The Aporia of Sovereign Suicide: The Principle of Self-Destruction as a Limiting Notion in Spinoza's *Ethics*

Fernando Sagredo Aguayo

Universidad de Santiago (Chile)

fer.sagredo@gmail.com

RESUMEN

El suicidio o el *interfictium* spinoziano es a simple vista una categoría marginal en el pensamiento de Spinoza. La vasta producción filosófica en torno a quien ha sido considerado como el filósofo de la “anomalía salvaje” o al mismo tiempo el pensador de los “afectos alegres” ignora, o en el mejor de los casos trata oblicuamente, las nociones de muerte y suicidio. La paradoja es total porque el rechazo hacia el pensamiento de la muerte contrasta con la profusa interpelación a dicha categoría en su *Ética*. El propósito de este artículo es mostrar que la expresión negativa del suicidio, como pura imposibilidad y servidumbre respecto a causas externas es, sin embargo, menos literal y clara, cuando en su análisis se incorporan aquellos elementos centrales de su obra más emblemática. Libertad, Necesidad y Sustancia, entre otros, son conceptos que, desde el suicidio se tensionan mostrando los propios límites del orden geométrico esbozado por Spinoza.

PALABRAS CLAVE

Spinoza, suicidio, soberanía, libertad, servidumbre voluntaria, imaginación.

ABSTRACT

Suicide or spinozian *interfictium* is at first sight a marginal category in Spinoza's thought. The vast philosophical production on who has been considered the philosopher of the “savage anomaly” or at the same time the “cheerful affects” thinker, ignores or, in the best-case scenario, obliquely addresses the notions of death and suicide. The paradox is complete because the rejection towards the thought of death contrasts with the profuse questioning of the aforesaid category in its *Ethics*. The goal of this article is to show that the negative expression of suicide, as pure impossibility and servitude with respect to external causes is however, less literal and clear when some central elements of its most emblematic work are incorporated in its analysis. Liberty, Need, and Substance, among others, are concepts that from suicide get tensioned showing the own limits of the geometric order insinuated by Spinoza.

KEYWORDS

Spinoza, suicide, sovereignty, liberty, voluntary servitude, imagination.

LA APORÍA DEL SUICIDIO SOBERANO:
EL PRINCIPIO DE AUTODESTRUCCIÓN
COMO NOCIÓN LÍMITE EN LA *ÉTICA* DE SPINOZA

INTRODUCCIÓN

Si tomamos en serio la reconocida frase de Albert Camus (2015) en la que nos indica que “el suicidio es el único problema serio de la filosofía”, estamos, entonces, en una posición difícil. Como problema filosófico, el suicidio es extranjero, liminar, y su análisis forma parte de una nutrida métrica analítica que ha hecho de la psicología, la sociología y, por supuesto, la salud pública, sus herramientas más comunes. En otras palabras, la muerte voluntaria es un fenómeno que bajo la rúbrica de los medios que la exploran responde a “contextos” o “exterioridades” que fundan al suicida como “ser patológico”.

Es en este sentido que lo de Camus cobra sentido, tanto por la singularidad del suicidio como por lo que allí se juega. La vida y la muerte en primer lugar, pero también la metafísica que hay detrás de la construcción del sujeto moderno y contemporáneo. Es en esa relación vida/muerte y sujeto que se tiende un puente, o visto de otro modo, es bajo esa relación que la existencia se arremolina, se vuelve objeto de reflexión por su propia imposibilidad o, porque como sea, es inevitable entender al sujeto aislado del mundo. Situación que se acentúa cuando estamos frente a la filosofía de quien, como Spinoza, labró un sistema apoyado en determinaciones insoslayables que resitúan la materialidad y corporalidad del hombre, en un todo que no cesa de arrastrarlo a una perpetua actualización ontológica. El hombre como *individuo-parte*, y lo real, lo auténtico y existente como *naturaleza-todo*.

Desde Aristóteles, santo Tomás hasta Rosseau¹ y, por supuesto, Marx² han coincidido en el carácter social, político e intersubjetivo en que se desarrollan las capacidades del individuo, constituyéndolo como sujeto o como ciudadano. La certeza del ser social del hombre ha sido un dato fundamental en la metafísica occidental. Sin embargo, su racionalidad, su *ratio* como garantía de humanidad y de diferenciación jerárquica respecto al resto, no han corrido el mismo destino. En esta doble consideración animal-político/animal-racional se establecen las certezas del hombre moderno. Sin embargo, el *cogito ergo sum*, y la prodigalidad con la que Descartes (a quien Spinoza consagra la primera etapa de su producción) argumentó sus *Meditaciones Metafísicas*, encuentran siempre un límite en la totalidad a la que el sujeto solo puede mirar de reojo: como el sujeto que vive encerrado tras la inmensidad del retrato de Giovanni Arnolfini y su esposa, o como el hombre al que le está vetada la totalidad: “es propio de la naturaleza del infinito que mi naturaleza, que es finita y limitada, no pueda comprenderlo” (Descartes, 1967, p. 71).

¿Cuál es la relación de Spinoza con el suicidio? O incluso más sencillo: ¿cuál es el vínculo entre Spinoza y la muerte? En el

¹ El mismo Deleuze tiene importantes observaciones respecto a las diferencias que existen entre Rosseau y los antiguos en cuanto a la consideración del hombre como animal racional. Para él, la racionalidad del hombre es un atributo en expansión, pero no necesariamente, innato en el ser humano (Deleuze, 2014). Balibar, otro de los grandes lectores de Spinoza, no menciona distinción entre Rosseau y los filósofos de la Antigüedad, e incorpora a Spinoza en el mismo esquema que Aristóteles, santo Tomás, Rosseau y Marx (Balibar, 2011).

² Por supuesto, en Marx está lo que Lukács denominó ‘prioridad ontológica’, es decir que para que se desarrolle el hombre social debe existir una elevada composición de la materia, sin la cual no existiría conciencia. De este modo, queda establecido el determinismo de lo material, de lo económico por sobre lo social: “la superestructura corresponde a determinadas formas de conciencia social, y más lejos, que el modo de producción de la vida material es el que determina en general el proceso de la vida social”. Sin embargo, esta verticalidad en el proceso constitutivo del ser, es siempre discutida, siempre matizada, aceptando la idea de que lo social también compone cierta especificidad y muchas veces se escapa o no se explica únicamente por el influjo de la estructura económica (Lukács, 2007, p. 93).

glosario que Gilles Deleuze (2013, p. 108) preparó para su *Spinoza: filosofía práctica*, la palabra “muerte” contiene las siguientes entradas (no hay definiciones, sino palabras para relacionar): *Bueno-Malo, Duración, Negación, Potencia, Existencia*. Para el caso del suicidio, la situación es más escueta. Sencillamente no es un concepto para definir en la filosofía de Spinoza y la bibliografía secundaria³ elaborada a partir de esta relación (coherente con esta aparente ausencia) es limitada⁴.

SPINOZA FRENTE AL SUICIDIO

Resulta que Spinoza no es bajo ninguna forma un escritor del suicidio. No es Mainländer, ni Kierkegaard, queremos decir, Spinoza no es el pensador de los afectos tristes, que en uno u otro caso, afectos que explican la proximidad a la muerte o al suicidio: “en nada piensa menos el hombre libre que en la muerte”, dirá Spinoza (*Ética*, IV, P47)⁵. Nuestro pensador es, por el contrario, el filósofo de los afectos alegres⁶. Su filosofía es profundamente

³ Para el caso de *interfectium*, el uso literal apunta a destruir o matar, no obstante, para el caso de la autodestrucción, Spinoza lo utiliza como suicidio. Esto es un indicio importante respecto al carácter irreflexivo de la muerte voluntaria en la *Ética*.

⁴ Sin duda, no podemos negar el aporte que ha realizado la filósofa argentina Diana Cohen Agrest (2001; 2003; 2007) quien junto a los trabajos de Wallace Maison (1977) y Jason Waller (2009) han sido pioneros en el análisis del suicidio a la luz de las paradojas que presenta en el sistema spinoziano, no obstante, y como límite a nuestra investigación, sus aportes se dirigen hacia el campo de la neurobiología o de las implicancias fisiológicas de la autodestrucción distinto es el camino que sigue este trabajo, en cuyo caso, las conclusiones y los materiales con los que trabajamos están más cerca de una deriva sociopolítica, en cuyo caso, el suicidio se mira desde la perspectiva de una ontología constitutiva del individuo en tanto modulación de la multitud.

⁵ La *Ética* se cita según su modo habitual (indicando la parte en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número, siempre y cuando corresponda). Las ediciones de la *Ética* utilizadas en este trabajo son la edición bilingüe latín-francés, traducida por Bernard Pautrat de Éditions du Seuil, 2010 París. Y para su traducción al español se ha preferido la traducción de Vidal Peña (Madrid, Alianza, 2014).

⁶ Es lo que plantea Deleuze de diferentes formas a lo largo de los seminarios sobre Spinoza dictados entre 1980 y 1981 en la Universidad de Vincennes. La alegría del filósofo

optimista y el suicidio es ahí un tópico que en cada una de sus obras se puede descartar. En *Tratado Político*, por ejemplo, asegura que es irracional buscar la muerte: “aquello es de necios, de salvajes” (Spinoza, 2010, p. 91)⁷. O en la *Ética* (libro que aquí constituye el centro de nuestra propuesta) el suicidio soberano sería imposible de asumir, bajo diversos elementos que iremos estableciendo a lo largo del trabajo. La Sustancia y sus modos buscan perseverar en el ser. Querer la muerte voluntaria no es concebible en Spinoza.

Una rápida aproximación a su pensamiento da cuenta de la imposibilidad a la que nos enfrentamos. No obstante, toda imposibilidad es aporía: es un límite, y como tal, un problema por resolver, no porque tomándolo en términos dialécticos vaya a emerger una síntesis como una solución a la mano o perfectamente coherente con los elementos teóricos dispuestos en la lectura de un autor, cuya complejidad consiste en presentar y contraer elementos que jamás parecen mostrarse completos⁸, sino porque la propia ausencia del suicidio como posibilidad, soberana, racional o legible desde el orden geométrico que ha esbozado Spinoza, permite como ha hecho Deleuze (2015) en diversos ámbitos⁹, olvidarse de la literalidad de la muerte voluntaria y buscar en el enjambre vital

sofo holandés se relaciona, según Deleuze, en gran medida por el rescate que este hace del hombre, respecto a toda una tradición que encadenaba al hombre a la ignorancia y a la servidumbre hacia las tiranías y la religión. La alegría consiste en que Spinoza no solo luchará contra todo ello, esencialmente en *Tratado Teológico Político*, sino que también, terminará riéndose incluso de los anatemas de los que es objeto en el contexto de la *Herem* judía (Deleuze, 2015).

⁷ Esta es una posibilidad que Spinoza no critica y que, por el contrario, sencillamente acepta, porque lo irracional es también constitutivo de los hombres. El hombre spinoziano está siempre sometido a las pasiones.

⁸ La diferencia fundamental entre Spinoza y Hegel, para el caso de la dialéctica, radica en la posición posdialéctica emprendida por el filósofo holandés. Negri (2009) o Macherey (2014) dan cuenta de esta divergencia a partir de un análisis centrado en el carácter progresivo o “genético” del pensamiento spinoziano.

⁹ Deleuze sostiene que la filosofía de Spinoza es fundamentalmente una filosofía práctica, con consecuencias directas expresadas en ámbitos tan diversos como la neurociencia, la política, la pedagogía o el arte (Deleuze, 2015).

e inmanente en que la Sustancia incardina sus diversos modos y atributos la posibilidad de aceptar que la propia soberanía individual, la propia libertad del sujeto, haya quedado allí desterrada (Lordon, 2015)¹⁰. Eso diseña preguntas cruciales y que evidentemente nos permiten replantearnos, no ya la posibilidad de un suicidio soberano, a partir de una perspectiva individual, casuística o de expediente, sino desde la misma noción de naturaleza que hay en la filosofía de Spinoza. Es mover el lente; y si hay alguien que sabe de aquello, de dimensiones, de acercamientos, y de las medidas en las que es posible ajustar la visión para asegurar cierta transparencia, ese es Spinoza¹¹.

En la proposición XVIII de la parte IV de la *Ética* Spinoza es bastante claro en relación con el modo en que entiende los afectos¹², y lo plantea del siguiente modo: “El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza” (*Ética* IV, P18). La explicación de por qué esto es así la remite el mismo Spinoza a la proposición XI de la Parte tercera, en la que define del siguiente modo los afectos en cuestión: “Entenderé por alegría: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por tristeza en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección” (*Ética* III, P11). En seguida, lo que se encuentra en esta proposición tiene que ver con la delimitación de los afectos, entendiendo, por ejemplo, que la alegría se relaciona con el placer o regocijo, y la tristeza con el dolor o a la melancolía. Esto es fundamental en Spinoza, porque

¹⁰ Tesis polémica, compartida, entre otros, por Frederick Lordon, quien señala que “con el deseo y las pasiones, es decir con la fuerza de los afectos se constituye no el horizonte de la rareza particular de la servidumbre voluntaria, sino la permanencia de la universal servidumbre humana” (Lordon, 2015, p. 169).

¹¹ Por supuesto, se trata de una referencia al oficio que realizó Spinoza a lo largo de su vida, y que le permitió desestimar distintos de empleos de mayor envergadura, y que, según él, lo hubiesen distraído y privado de la libertad de pensamiento que necesitaba para escribir sus obras (Colerus et al., 2017).

¹² Afectos como aquello que moviliza y que es causa del movimiento o del descanso (Deleuze, 2015).

del mismo modo en que concibe dos atributos fundamentales para la Sustancia (extensión y pensamiento), comprende que los afectos de tristeza y alegría son la base desde la cual se desprende el resto de los afectos. Como diría Deleuze (2015), modulaciones de la tristeza y la alegría y que para Spinoza constituyen *afectos primarios*.

Volviendo a la proposición XVIII de la parte IV, vemos entonces que hay una relación ineludible, y que finalmente permitirá capturar la esencia del hombre. Porque Spinoza establece que el deseo del hombre es movilizadado por dos afectos fundamentales, la alegría y la tristeza, y siendo consecuente con la interpretación que de él realiza Deleuze (2015), mantenga una diferenciación puramente cuantitativa,¹³ pues insiste en que es mayor la alegría que la tristeza en igualdad de circunstancias. *Mayor, no mejor*.

El deseo que es movilizadado por los afectos, en Spinoza, es el perseverar en el ser, y siguiendo la lógica cuantitativa que Deleuze (2015) leyera en la *Ética*, este deseo no es otra cosa que potencia. Una magnitud que es puro movimiento y que naturalmente busca que el hombre, en primer lugar, tienda a la autoconservación, y en segundo caso, ensanche el volumen de su potencia. En ese sentido, la tesis de Spinoza resulta clara: la alegría es el mayor de los afectos, y además, porque según se sigue de la definición dada en la proposición XI de la parte III, es lo que permite alcanzar una mayor perfección. Se trata de la virtud:

La virtud no es otra cosa que actuar según las leyes de la propia naturaleza, y que nadie se esfuerza en conservar su ser sino en virtud de las leyes de su propia naturaleza, se sigue de ello: primero, que el fundamento de la virtud es el esfuerzo mismo

¹³ Uno de los aportes fundamentales de la lectura que realiza Deleuze de Spinoza es la introducción de una diferenciación entre lo cuantitativo y cualitativo en Spinoza. Para el filósofo francés no existe en la filosofía de Spinoza una categorización jerárquica de la existencia por cuanto la Sustancia de Spinoza es indivisible y, al mismo tiempo, sus atributos (pensamiento y extensión) se sitúan en una suerte de relación isonómica, dando cuenta de una ontología que acaba con el predominio del alma por sobre el cuerpo (Deleuze, 2015).

por conservar el ser propio, y la felicidad consiste en el hecho de que el hombre puede conservar su ser. (Ética III, P11)

Luego de señalar que la virtud —al igual que en los clásicos— debe ser *apetecida por sí misma*, establece un tercer elemento, y que, para nuestros efectos, resulta imprescindible: “los que se suicidan son de ánimo impotente, y están completamente derrotados por causas exteriores que repugnan a su naturaleza” (Ética III, P11). Es un pasaje crucial. Es el pasaje del suicidio, en que se resuelve, dentro del propio Spinoza, la imposibilidad de dar cabida al suicidio soberano. Se señala que los que se suicidan son de ánimo impotente, por lo tanto, se trata de aquellos que han ‘desoido’ a su propia esencia, esencia que, como se ha visto, tiene que ver con el deseo de perseverar en el ser. El suicida es el hombre descompuesto, víctima impotente de los afectos tristes, un modo singular de la Sustancia que *no puede*, que es, en definitiva, únicamente la porción de carencia que define a la potencia en tanto privación por repletar¹⁴. Dicha impotencia es explicada al comienzo de la parte IV de la *Ética*:

Llamo ‘servidumbre’ a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. (Ética, IV Pref.)

Esta definición es necesaria para profundizar en el breve pasaje en que Spinoza se refiere al suicidio, porque ya sea en el escolio

¹⁴ Recientemente el filósofo italiano Emanuele Coccia en su libro *Filosofía de la Imaginación* ha realizado una lectura fundamental de Averroes y del averroísmo, precisamente a partir del *De Anima* de Aristóteles, y en él se exponen consecuencias interesantes respecto al Intelecto agente (como separado del cuerpo y, por lo tanto, como un cuerpo en sí) y a la noción averroísta de potencia como el lugar en que se juega la infancia del nombre en tanto posibilidad plena y lugar en que se resuelve la carencia del pensamiento (Coccia, 2015; Agamben, 2007).

de la proposición XVIII o en el prefacio a la parte IV, incorpora causas externas que derrotan al hombre; en el primer caso se trata de aquellas que *repugnan su naturaleza*, y en el segundo caso, de un sometimiento hacia los afectos y la jurisdicción de la fortuna que lo transforman en siervo, en impotente. Como sea, lo que está en juego en el suicidio de Spinoza es la relación del hombre con sus afectos, y por lo tanto, el suicidio como vínculo con aquello que lo rodea.

Es necesario recordar que para Spinoza el hombre es un modo de la Sustancia, es decir, una afección de la Sustancia. “O sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido” (Ética I, Def. V). Este énfasis es importante, porque, a nuestro juicio, representa el nudo crítico que paradójicamente cierra al suicidio como posibilidad racional, pero al mismo tiempo la abre, toda vez que la libertad del hombre queda suspendida, pues no hay esencia en él (no del modo en que la entendía la filosofía griega) ni tampoco causa de sí en su constitución ontológica. Veamos ambas figuras: en primer lugar, la libertad que da pie al suicidio soberano es puesta en jaque, por cuanto “se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor compelida, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera” (Ética I, Def. VII). Lo que nos preguntamos aquí parecerá una interrogante sin fondo, pero esto mismo es lo que vuelve coherente la función de la pregunta ¿qué o quién es aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza? O más importante aún: ¿quién es determinado por sí solo a obrar? Decimos que estas preguntas parecen no tener fondo y que, al mismo tiempo, son coherentes con el propio pensamiento spinoziano. Y es que se trata de una interpelación que nos lanza a una tela de araña¹⁵, a la propia sustancia de Spinoza.

¹⁵ Jean Colerus en una de las biografías más emblemáticas de Spinoza describe del siguiente modo uno de los pasatiempos del filósofo: “a veces también se entretenía fu-

La respuesta está en la segunda cuestión que hemos planteado, por cuanto nuestro filósofo entiende por causa de “sí aquello cuya esencia implica la existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente” (Ética I, Def. I) . Si entendemos ahora que la causa de sí es la existencia que su naturaleza es solo y únicamente lo existente, entramos al lugar de lo eterno¹⁶. No hay causa de sí donde no hay existencia, y lo existente es para Spinoza la Sustancia, lo único existente, la única sustancia. “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (Ética I, Def. III). Qué diminuto es el hombre en todo esto y qué diminutas son las acciones del hombre en tanto singularidad de la sustancia.

Si solo la sustancia existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, y por lo tanto, solo ella es causa de sí, entendemos el porqué de empezar la *Ética* con Dios. Un Dios sustancia, eterno, causa de sí, libre, existente y, por lo tanto, inmanente, arroja muchas pistas sobre la lectura que podemos realizar en torno al suicidio. Porque, además, según lo aclarado en las primeras páginas de la *Ética*, somos una afectación de la sustancia, es decir, no somos algo distinto de ella, sino una variación definida por la forma en que nos constituimos como individuos desde dinámicas de composición o descomposición y en cuyo centro encontramos al deseo y a los afectos. Libre es la sustancia; los hombres, por el contrario —y esto queda claro en la propia definición que elabora Spinoza—, únicamente podemos explicar nuestras acciones en función de una determinación externa. Nuestros actos son necesarios, no libres.

mándose una pipa de tabaco; o bien, cuando quería relajarse más largamente, buscaba arañas y las hacía pelear entre sí, o moscas a las que arrojaba a las telas de araña, y luego contemplaba la batalla con tanto placer que a veces estallaba en risas” (Colerus et al., 2017, p. 36)

¹⁶ “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se la concibe como siguiéndose necesariamente de la sola definición de la cosa eterna” (Ética I, Def. VIII).

Lo anterior no es extraño si pensamos en que la parte IV de la *Ética* se llama *de la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos*, y bien inicia la exposición de la impresión de que Spinoza encuentra una salida a la servidumbre, pues causa de ella es el dominio de las pasiones sobre la razón; sin embargo, el carácter abierto de su pensamiento nos arroja nuevamente a la incertidumbre, y pareciera que riera otra vez al ver a sus insectos destrozarse sobre una tela de araña: “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes” (*Ética*, IV, P2) o “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (*Ética*, IV, P3) o finalmente en el corolario de la proposición cuatro, donde plantea: “De aquí se sigue que el hombre está sujeto siempre, necesariamente, a las pasiones, y que sigue el orden común de la naturaleza, obediéndolo, y acomodándose a él cuanto lo exige la naturaleza de las cosas” (*Ética*, IV, P4 C).

Tal como lo expone en su *Tratado Político*, aun cuando el hombre encuentre en la razón una guía para moderar sus afectos, estos siguen ahí. Esta permanencia de los afectos y las pasiones hacen que, por ejemplo, uno de los grandes lectores de Spinoza, como lo es Antonio Negri, reconozca una subversión permanente en su filosofía (Negri, 2009; 2015). Lo que vemos en estas pocas proposiciones (pocas, por razones de economía, no por falta de otras) es que si entendemos el suicidio soberano como fruto “una acción personal e íntima desde y con el sujeto que lo practica” (Neira, 2017, p. 156) en el que está en juego no solo la vida o la muerte, sino la libertad y dignidad en el sentido que le da el filósofo francés Jean Améry (2005)¹⁷, evidentemente que nos extraviamos. Tanto

¹⁷ En su artículo “Suicidio soberano y suicidio patológico” Hernán Neira rescata tres puntos de contacto entre Améry y Sartre. *Grosso modo*, estos serían: a) existe un límite entre muerte natural y muerte no natural, debido a que para el amenazado la muerte nunca resulta natural, b) la muerte es impensable, es insoportable, rebasa la lógica y c) la muerte voluntaria es un privilegio del ser humano en el que están implicadas la dignidad y la libertad.

más si tomamos la segunda intervención que sobre el suicidio realiza Spinoza en la parte IV. El escolio de la proposición XX es fundamental, y es por ello que en este caso no hay excedentes en las palabras seleccionadas:

(...) Nadie deja de apetecer su utilidad, o sea, la conservación de su ser, como no sea vencido por causas exteriores y contrarias a su naturaleza. Y así, nadie tiene aversión a los alimentos, ni se da muerte, en virtud de la necesidad de su naturaleza, sino compelido por causas exteriores; ello puede suceder de muchas maneras: uno se da muerte obligado por otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada, forzándole a dirigir el arma contra su corazón; otro, que le desvía la mano en la que lleva casualmente una espada; otro, obligado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, como Séneca, esto es, deseando evitar un mal mayor por medio de otro menor; otro en fin, porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan a su cuerpo de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma. Pero que el hombre se esfuerce, por la necesidad de su naturaleza en no existir, o en cambiar su forma por otra, es tan imposible como que de la nada se produzca algo (...) ¹⁸. (Ética, IV, P20 Esc.)

En primer lugar tenemos que considerar que Spinoza no es un moralista, como tampoco un esencialista. Sabemos que en él no existen jerarquías cualitativas en relación con los modos de la Sustancia, pues en ella hay simplemente magnitudes o volúmenes. De la misma forma, el Bien o el Mal son elementos extraños a la filosofía de Spinoza. Él, más bien, habla de lo bueno y lo malo, y en este sentido, su objetivo es indicar una relación personal y material entre el deseo y los afectos. Pero hay más, al menos en el Spinoza de Deleuze siempre hay más, porque

¹⁸ Hemos decidido incorporar el fragmento completo del escolio de la proposición XX porque su utilidad es crucial para lo que abordamos en este trabajo.

[...] lo bueno y lo malo implican en primer lugar que hay entre los entes, es decir los existentes, una distinción cuantitativa [...] Mi segunda idea es que lo bueno y lo malo designan una oposición cualitativa entre modos de existencia. Distinción cualitativa entre los entes, oposición cualitativa entre modos de existencia. (Deleuze, 2015, p. 64)

Entonces lo cuantitativo estaría fijado por cuánto puede un ente, cuánta perfección o virtud hay en él en función de la expansión de su potencia y, en cambio, lo cualitativo es la manera o el modo en que se desenvuelve el ser, el modo en que el ser se fija a la estructura de la sustancia a partir de una individualización en cuyos atributos podemos encontrar una definición alejada ya de la utilidad. Deleuze (2015, p. 96) ejemplifica con una moneda. Lo malo en tanto manera de ser, en tanto dimensión cualitativa, designaría a una moneda como mala cuando en ella sus atributos le hicieran perder valor, la moneda no sería mala por una preconcepción de lo malo en mí, sino porque sencillamente posee poco valor. ¿Pero cómo se relaciona todo esto con el suicidio, especialmente con el escolio de la proposición XX?

Tiene mucho que ver. En principio porque Spinoza declara que nadie deja de apetecer su utilidad, es decir, la conservación de su ser, a no ser que sea vencido por causas exteriores. Y lo útil es lo bueno. Lo malo, un obstáculo: “Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil. Por malo, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien” (Ética IV, Def. I-II). De modo que, según lo planteado por Spinoza, solo bajo fuerzas exteriores el hombre puede dejar de apetecer lo bueno/útil e instalarse en el difícil sitio de lo malo/falso, es decir, de lo que carece de sentido, lo malo como aquello que nos vuelve impotentes y nos aleja del ciclo expansivo del *conatus*. De ahí en adelante todo sigue igual, todo es externo. En Séneca, en el hombre cuya espada es encausada hacia su propio corazón, en el tirano que sentencia, etc. O bien —y esta es quizás la parte decisiva de la aporía spinoziana— porque en el hombre “causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan a su

cuerpo de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma”. En un régimen donde el *conatus* significa perseverar en el ser y donde lo bueno está signado por la utilidad de autoconservación, y sobre todo, en un sistema donde la propia Sustancia es Dios (libre, autocausada, eterna), al hombre le está vetada la libertad y la interioridad de escoger acabar con su vida. Nada nuevo. El suicidio soberano es imposible, pues en tanto el hombre se vea afectado (no forzado) a tomar una decisión como esta, cambia su naturaleza, y lo que es más importante, esta decisión no tiene lugar en el alma, es decir, en el pensamiento. El sujeto spinoziano no puede suicidarse soberanamente. Lo que se quita la vida afectado por causas externas es otra cosa, otro modo de la sustancia, muy distinto al hombre.

Sin embargo, existen coordenadas que nos llevan a seguir creyendo en la posibilidad, e incluso más, en la naturalidad, del suicidio que pueden extraerse de la geometría de Spinoza. Estas coordenadas son las que brindan conceptos como *imaginación*, *naturaleza*, *afecto*, *lo contingente*, y *lo necesario*.

IMAGINACIÓN Y SUICIDIO

La Imaginación en Spinoza cumple un rol fundamental en su sistema. Gran parte de la parte III de su *Ética* está dedicada a explicar las funciones y los efectos de la Imaginación en el ánimo (cuerpo y alma) de los individuos. En ella se concluye —y en esto nos ayuda Deleuze a partir del curioso diccionario spinoziano que elabora para su filosofía práctica— que por Imaginación debemos entender afecciones e ideas (Deleuze, 2013). En este sentido, y como se ha visto, las afecciones se pueden organizar sumariamente en aquellas que provienen de afectos alegres y tristes. Los afectos alegres, sabemos, son mayores que los tristes, pues aumentan la tendencia del ser a perseverar, y en este sentido lo natural y racional a la vez es que el alma imagine afectos alegres: “El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo” (*Ética* III, P12), y

luego: “cuando el alma imagina aquellas cosas que disminuyen o reprimen la potencia de obrar del cuerpo, se esfuerza cuanto puede por acordarse de otras cosas que excluyan la existencia de ellas” (Ética III, P13). Como se ve, todo esto es coherente con la noción que esboza Spinoza en la proposición XX de la parte IV, en la que el suicidio no tendría lugar en el alma. El alma se esfuerza incluso, cuando afectada por imágenes tristes, es impulsada a buscar otras que “excluyan la existencia de aquellas” (Ética IV, P20). El predominio de los afectos alegres es la clausura de la posibilidad natural y necesaria del suicidio, si en esto seguimos la proposición recién citada. Sin embargo, la negativa a considerar en el suicida algo de soberanía a partir de las fuerzas exteriores, nos parece complicada, y para ello revisaremos lo que Spinoza entiende por *lo contingente*: “Llamo contingentes a las cosas singulares, en cuanto que, atendiendo a su sola esencia, no hallamos nada que afirme o excluya necesariamente su existencia” (Ética IV, Def. III) ¿Por qué esta definición es crucial? ¿Cómo puede relacionarse con el suicidio? Deleuze nos entrega la respuesta: “las categorías de lo posible y lo contingente son ilusiones, pero ilusiones fundadas en la organización del modo existente finito” (Deleuze, 2013, p. 110). Lo contingente en Spinoza es sencillamente una abstracción, un elemento teórico dispuesto utilitariamente para la comprensión de una unidad ontológica indomable como lo es la Sustancia. En este sentido, el universo que expone Spinoza mantiene una univocidad radical; lo es, en primer lugar, porque niega la existencia de una segunda sustancia; en segundo lugar, afirma que la libertad con la que opera esta sustancia Dios-Inmanente explica la omnipresencia del reino de lo necesario; y en tercer lugar, lo contingente opera como una báscula de la sustancia, en la que lo necesario se define e individualiza, manteniendo, por supuesto, una dependencia absoluta respecto de la Naturaleza. O, en otras palabras, nada es externo en la Sustancia. En ella está todo contenido. ¿Puede ser de otro modo si ya no hay un Dios providencialista ni voluntarioso *sobre* la Historia? ¿Puede el suicidio, o los afectos que introducen imágenes tristes en el alma, ser una fuerza externa? ¿Externa a

qué? Deleuze nos ayuda un poco más. Nada escapa a la Sustancia, nada escapa a la Naturaleza, nada escapa a lo Necesario. Según lo entiende Deleuze (2013, p. 110), lo Necesario engloba a “los encuentros puramente extrínsecos entre modos existentes o, más bien, entre las partes extensivas que les pertenecen conforme a las relaciones precedentes, y las determinaciones que se derivan de ellas para cada uno: nacimiento, muerte, afecciones”¹⁹.

Efectivamente, el hombre es un ser finito, es un corte determinado por otros cortes. Una singularidad que se constituye por la pluralidad, y en ese sentido, caben, por cierto, las exterioridades. El hombre es afectado por causas externas, por imágenes que no son de suyo. Esto le da la razón a Spinoza en el sentido de que, en sí, el hombre no puede contener al suicidio, pues va contra su naturaleza; ¿pero no es este individuo, este modo, parte de una naturaleza en que no hay nada más allá de lo necesario? O, dicho de otra forma, lo de Spinoza es el *imperium* del más acá, o tal vez, para verbalizar mejor la contradicción en la que nos sitúa el filósofo de Amsterdam, con su sistema se inaugura una existencia que no es de este mundo, pero tampoco de otro mundo. Como no se cansa de decir Deleuze (2015) en los seminarios que dedica a Spinoza, *es muy complicado, todo es muy complicado*. Lo contingente es una ilusión, *pero es*. De modo que hay encuentros, sean estos reales o imaginarios, sean estos aleatorios, frutos de la *fortuna*, o guiados por la razón (aquella llave maestra a la que Spinoza en cada una de sus obras acude para moderar los afectos).

¹⁹ La referencia completa es aún más decidora: Lo que es necesario es: “1º la existencia de la sustancia en cuanto que va englobada en su esencia; 2º la producción por la sustancia de una infinidad de modos, en cuanto que causa de todas las cosas se dice en el mismo sentido que causa de sí, 3º los modos infinitos, en cuanto que se producen en el atributo tomado en su naturaleza absoluta o modificado por una modificación infinita (son infinitos en virtud de su causa); 4º las esencias de modos finitos, que concuerdan todas ellas y forman la infinidad actual de las partes constitutivas del modo infinito mediato (necesidad de relación); los encuentros puramente extrínsecos entre modos existentes o, más bien, entre las partes extensivas que les pertenecen conforme a las relaciones precedentes, y las determinaciones que se derivan de ellas para cada uno: nacimiento, muerte, afecciones” (Deleuze, 2013, pp. 109-110).

Y en esto, nuevamente como para desconocer la exterioridad a la que se refiere Spinoza, para invertirla, reconocemos que nuestro filósofo fue un lector aventajado de Lucrecio, lo que dota de una materialidad radical a su visión de lo existente. En este sentido, la teleología y lo trascendente serán meras abstracciones (Deleuze, 2013; 2015; Negri 2009; 2015). Como ha señalado Warren Montag (2009) en sus escritos consagrados a la relación entre Spinoza y Lucrecio, el rechazo al providencialismo y a toda trascendentalidad acaba definitivamente con la finalidad en la naturaleza que esboza Spinoza, y en esta lógica abre, sin duda alguna, el camino a la posibilidad del azar y los encuentros. Recordemos nuevamente lo señalado por Spinoza en relación con el escenario en que el suicidio se justifica en el hombre “porque causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan a su cuerpo de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía, y cuya idea no puede darse en el alma”. Hemos dicho que la exterioridad en el sistema spinoziano es paradójal, imposible si se piensa en la noción de Sustancia que Spinoza desarrolla, pero aún nos quedan las causas, porque el hombre está limitado por la propia pluralidad de lo existente, en la que él mismo es afectado por los otros en tanto causas. Si no hay finalidad, si no hay teleología en Spinoza, ¿de qué tipo son estas causas? Azar, contingencia, encuentros. Pues precisamente todo es necesario en la naturaleza, no desde la voluntad sino desde la inmanencia. El secuencialismo, el orden es para Spinoza una quimera: “dicen que Dios ha creado todo según un orden, atribuyendo de ese modo, sin darse cuenta, imaginación a Dios” (Ética I, Ap.), o en un tono mucho más vehemente nuestro autor relaciona causalidad con ignorancia, pues los hombres frente a determinadas situaciones de complejo entendimiento preguntarán las causas de las causas “hasta que se refugien en la Voluntad de Dios, ese asilo de ignorancia” (Ética I, Ap.). Por lo tanto, es posible concluir que las afecciones no por no tener una explicación racional o rastreable en el derrotero de la causalidad vuelven incomprensible al suicidio; por el contrario, lo

pone en regla. Es como debe ser, y aun así, el suicidio no puede ser soberano. Esto lo explicaremos en lo que sigue.

INDIVIDUO Y SOCIEDAD: LA SUSTANCIA COMO ENJAMBRE DE LO MÚLTIPLE

Alain Badiou (2011) en un erudito artículo consagrado al método de Spinoza demuestra cómo la mayoría de los comentaristas de la *Ética* se han concentrado en las proposiciones y en las definiciones antes que en las demostraciones. La crítica del filósofo francés va dirigida específicamente a la intención manifiesta en la última obra de Spinoza, es decir, en su precisión geométrica, y que curiosamente el grueso de los pensadores posteriores que rescatan su legado pasa por alto. Lo que nos interesa de esta suerte de *demostración sobre las demostraciones* que elabora Badiou es hacer lo propio, tomando en cuenta al menos un ejemplo (considerando el nutrido panteón de suicidas ejemplares que encontramos en el siglo XX), no tanto por la floreada descripción de la muerte voluntaria que encontramos en el siguiente caso como por las similitudes respecto a la aporía del suicidio soberano.

Artaud en 1948, tras salir del Psiquiátrico de Rodes, dos años antes de su muerte, tuvo una etapa de gran producción literaria, y en la que se encuentra un escrito que para nosotros, es de especial interés. En *Van Gogh, el suicidado por la sociedad*, el escritor francés traza un cuadro que, por lo ya expuesto, nos parece pertinente:

Van Gogh a lo largo de toda su vida buscó el suyo [su destino] con excepcional energía y decisión. Y no se suicidó en una crisis de locura por la desesperación de no llegar a encontrarlo, por el contrario, acababa de encontrarlo y de descubrir quién era él mismo, cuando la conciencia unánime de la sociedad, para vengarse y castigarlo por haberse alejado de ella, lo suicidó. Y esto le sucedió a Van Gogh como suele suceder en ocasión de una bacanal, de una misa, de una absolución, o de cualquier otro rito de posesión, de consagración, de sucubación o de incubación. Así esta sociedad se metió en su cuerpo, esta sociedad perdonada, consagrada santificada y poseída barrió con su conciencia sobrenatural que recién había adquirido, y

como una invasión de cuervos negros en las fibras de su tronco interior lo hundió en una última oleada, y ocupando su lugar, lo mató. (Artaud, 1972 p. 32)

Primero, lo de Artaud es ciertamente una creación de estilo y, al mismo tiempo, un relato del cual los informes forenses y la propia biografía de Van Gogh podrían decir otra cosa. Sin embargo, este fragmento resulta crucial, porque incorpora casi literalmente lo que Spinoza encuentra en aquellos suicidios movidos por causas externas. Por una parte existe una búsqueda en el pintor holandés, podríamos decir junto al filósofo del siglo XVII, un deseo de perseverar. Artaud nos muestra a un individuo que toma afectos alegres para ello, energía, decisión, y que al momento de encontrar lo que le moviliza “es inmovilizado por la sociedad, quien se metió en su cuerpo y como una invasión de cuervos negros en las fibras de su tronco interior lo hundió [...] y ocupando su lugar, lo mató”. ¿No es lo mismo que señala Spinoza? En primer lugar, el deseo de perseverar, de autoconservación, de expandir la potencia como la existencia misma es el punto de partida; vital y natural. Luego Artaud fija en su relato una fuerza exterior que invade las fibras de Van Gogh (“causas exteriores ocultas disponen su imaginación y afectan a su cuerpo”), y finalmente lo hunden, ocupando su lugar (“de tal modo que este se reviste de una nueva naturaleza, contraria a la que antes tenía”). Y efectivamente, al igual que en Spinoza, el suicida toma una decisión que no cabe en su alma, es por ello que *se mata*²⁰. En ambos casos, la descripción del suicida

²⁰ En *La Representación Prohibida* Nancy (2006) desarrolla un interesante y provocador análisis respecto al Holocausto judío, y en él no solo propone la aniquilación de la representación tradicional de la muerte en Occidente en los campos de concentración, sino que también da una sugerente definición de la muerte como *potencia agotada en su acto*, y que se explica por un querer salir de la presencia en la que el sujeto quiere volver a sí, a un sí sin estructura de sí mismo (esto en los campos, debido a la eliminación previa de lo humano en los prisioneros), y por lo tanto, a un sí que es potencia pura: “ni poder, ni *conatus*, y ni siquiera voluntad, sino potencia agotada en su acto” (Nancy, 2006, p. 83). La decisión de morir en este caso no es voluntaria y está determinada por la figura del verdugo, quien *remata* al sujeto (pues ya le ha quitado

intenta rehuir del acto soberano. El individuo que fuera Van Gogh pasa por un proceso en que no hay control de sí, es hundido, su objetivo, nos cuenta Artaud, era el opuesto, y es por ello que la sociedad *lo suicida*. Podría haber escrito: *lo asesina*, sin embargo, hay un reconocimiento de que la última palabra, depende de ese otro que ya no es, de ese otro que sigue siendo un hombre pero distinto a su naturaleza. Es el cuerpo quien toma la revancha, quien queda vivo después de la imagen que acaba por girar al alma hasta hacerla irreconocible. La soberanía no existe, pero al mismo tiempo está ahí, de manera indirecta. No es la libertad ni la soberanía del sujeto, pero sí es la libertad con la que opera la Sustancia. Es un suicidio, no un homicidio, se le reconoce como posibilidad, como contingencia. Es el dato que cesura la unidad ontológica de la sustancia que busca perseverar, y que por ello resulta imposible y al mismo tiempo un acontecimiento, un encuentro, el azar que junta el deseo natural de incrementar la potencia con los límites que establece la sociedad, en tanto en ella se prefiguran los surcos que conforman la pluralidad.

En segundo lugar, se trata precisamente de la sociedad. Aquella en que tiene lugar la adición de las potencias individuales, el fulcro de la multitud, lo que explica el callejón sin salida en que nos enreda Spinoza. Es *la servidumbre humana o la fuerza de los afectos* lo que en definitiva encierra al hombre y nos impide concebir libertad o soberanía en el suicidio, pero al mismo tiempo permite entenderlo (aunque sea contradictorio en su filosofía) sin escandalizarse. Porque de lo que se trata siempre en Spinoza es de “no lamentar ni detestar acciones humanas, sino entenderlas” (Spinoza, 2010, p. 86), o como señala en un pasaje posterior en *Tratado Político*, de “comprender que si hay cosas indeseables, son también estas,

la vida en cuanto no le permite morir por sus propios medios), sin embargo, Nancy a partir de las circunstancias en las que se sobrevive en los campos da a entender que la víctima, de una forma u otra, ve una salida en la ejecución. Se trata de una muerte pasiva, agotada, y que resulta coherente con la lectura que realiza Hannah Arendt (1980) respecto al Holocausto en los campos de concentración

necesarias” (p. 86). No se trata de una servidumbre voluntaria, como lo ha visto Frédéric Lordon (2015) o Byung Chul-Han (2014), es sencillamente la condición de afección en la sustancia con la que establece Spinoza para el hombre. A nivel individual somos siempre la parte del todo, y por lo tanto, nunca libres. El único modo de superar esta servidumbre, natural y pasional, es a través de la razón; y esto ocurre cuando en el hombre tiene lugar la unión con otros hombres a través de afectos comunes, que sumados expanden la potencia hasta transformarla en derecho: “si por ejemplo dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado” (Spinoza, 2010, p. 107). Esta es la *multitudo*, la que transfigurada en estado absoluto o democracia radical gobierna como si fuera *una sola mente* (Spinoza, 2010, p. 107)²¹, y a partir de la guía de la razón suspende al hombre de su servidumbre natural. Sin embargo, Spinoza acepta la existencia de la fortuna, y allí donde hay fortuna hay coyuntura. De modo que la racionalidad es muy frágil, y la irracionalidad y la pasión se encargan de lanzar naturalmente al hombre al suicidio. Gregorio Kaminsky, filósofo argentino y autor de numerosos textos sobre Spinoza, pone el acento en este elemento:

Sepámoslo o no, nuestro reino no es de la espiritualidad bien temperada, sino el de la territorialidad lábil de las pasiones. No hay lógica que regule siquiera sus contradicciones: podemos “no saber” lo que queremos aunque lo creamos, así como podemos estar de aquí para allá, a la deriva, sin orden preestablecido ni destinos manifiestos. (Kaminsky, 1998, p. 39)

El innegable determinismo del medio, o bien, de la naturaleza, frustra toda certeza “destinal”. El fin del pulso teleológico y la

²¹ Cuando Spinoza (2010, p. 107) habla del Estado, entiende que es *el mismo derecho natural, en cuanto que viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente.*

compleja nomenclatura que sitúan al hombre como individuo en que el ser deviene errante, incompleto, en actualización perpetua, deja al suicidio lejos de cualquier condena moral. El suicidio es una posibilidad, es una *contingencia*, y es por ello que, bajo el desarrollo de las ideas en Spinoza, es también lo necesario. Es por ello que Marx (aventajado lector de Spinoza) en uno de los pocos textos que dedicara al suicidio lo entienda del siguiente modo:

La cifra anual de suicidios, en cierto sentido normal y periódica entre nosotros, no es sino un síntoma de la organización defectuosa de la sociedad moderna, ya que, en tiempos de hambrunas, de inviernos rigurosos, el síntoma siempre es más manifiesto, de manera que toma un carácter epidémico en momentos de desempleo industrial y cuando sobrevienen las bancarrotas en serie. (Marx, 2012, p. 68)

CONCLUSIONES: SUICIDIO Y LIBERTAD

La libertad del hombre naufraga, por mucho que Spinoza en la parte V de la *Ética* intente abrirle una posibilidad a partir del conocimiento real (claro y distinto) de Dios; dicha superioridad gnoseológica, si se quiere, y que entrevé lo que se ha comprendido como el racionalismo absoluto en Spinoza, no alcanza para incubar una nueva Sustancia (lo que bajo la geometría de nuestro autor constituiría la libertad en tanto causa de sí), sino una libertad racional cimentada en la misma potencia del pensamiento. Porque siempre el pensamiento es idea del cuerpo y los cuerpos son construcciones intersubjetivas, desplazamientos y movimientos, cuyas causas externas componen o descomponen. Allí donde el cuerpo vale lo mismo que el alma, el suicidio es su plena afectación, pero lo mismo ocurre con la plenitud o la dicha. El hombre no puede ser soberano, sino únicamente consciente de su espacio en la naturaleza; ni soberano ni libre, sino partícipe de la soberanía y la libertad: “Su potencia está reducida a nada por esta potencia que lo inviste. Por eso un ser tiene tanto más posibilidades de ser activo cuanto que es un sistema más complejo y mejor unido en la

medida en que es más capaz de integrarse a la naturaleza tomada como un todo” (Margot, 2011, p. 28).

Por supuesto, es extraño. Spinoza es extraño. Constituye, sin duda, la *anomalía salvaje*²² de la que habla Negri (2009; 2015). Y para el caso del suicidio, la situación es, por supuesto, la misma. No obstante, su lectura puede eventualmente, y sin buscarlo en absoluto, acabar con la mácula y condena moral que arrastra esta práctica desde hace siglos en Occidente²³. El dilema del suicidio, aunque, insistimos, marginal y oblicuo en la obra de Spinoza, no está lo suficientemente saturado como para abandonarlo. Por el contrario, su aparente resolución o, más bien, clausura —a partir del *conatus* spinoziano—, nos mueve a la Sustancia. Es en la homogénea naturaleza-todo expresada, sin embargo, en una infinita cantidad de relaciones heterogéneas entre sus modos donde podemos hallar al suicidio como una práctica en que lo soberano recibe una tachadura, pues su misma existencia es una ilusión como práctica individual en el seno del único lugar posible para la práctica del ser humano individual, la sociedad. No es extraño que Bataille reconozca la posibilidad de la soberanía, precisamente en el no lugar en que se resuelve el suicidio: la muerte. “El milagro de la muerte se sitúa en la prolongación de esta exigencia soberana que requiere lo imposible haciéndose verdadero, en el reino del instante” (Bataille, 1996, p. 73)²⁴. Hay aquí una herramienta

²² En el caso de la anomalía filosófica, Negri habla de una *ontología materialista revolucionaria* que presupuso el tránsito de un panteísmo o neoplatonismo en una primera etapa. De ello se explican, por ejemplo, las aparentes contradicciones que se escombran en la *Ética* respecto a los binomios Unidad/Pluralidad, por una parte, y materialidad y espiritualidad, por otra (Negri, 2015, pp. 15-19).

²³ El rechazo al suicidio es emblemático en Aristóteles y Platón, para quienes el suicidio constituye un acto de cobardía, de deshonor, y sobre todo, un atentado contra la ley: “Es contra la sociedad, y no contra sí mismo. Porque, en fin, si sufre, sufre voluntariamente; y nadie se hace voluntariamente una injusticia. He aquí por qué la sociedad le castiga; y una especie de deshonor acompaña al suicida, que es mirado como culpable para con la sociedad” (ver en Aristóteles *Ética* a Nicómaco, libro V, capítulo XI, o para el caso de Platón ver en *Las Leyes*, libro IX).

²⁴ *El milagro*, que para Bataille es el momento en que se suspende la espera, la ser-

no menor en lo que refiere a la lectura del suicidio en Spinoza. Como hemos visto, la posibilidad del suicidio emerge desde el propio carácter unívoco de la Sustancia, sin embargo, su soberanía, en cuanto está asociada a una decisión libre del ser humano, es rechazada. El hombre no puede ser libre. Al menos no en la vida, pues para que ello ocurra, el acontecimiento de la muerte es imprescindible y la soberanía, bajo esta lectura, no puede ser sino una dimensión que está más allá de la propia existencia de los cuerpos que sufren, padecen, sienten o razonen. Es el juego que no está ni en el más allá ni en el más acá. Un asunto que junto a Emmanuel Biset (2012) podríamos incorporar en la dimensión de la *tanatopolítica*, una política de la muerte en la que el único modo de concebirla es con los otros, en tanto afectación que vemos pero que jamás padecemos. Una soberanía de la muerte y en la muerte, cuya representación siempre se escapa. En Spinoza porque no hay nada más allá de la Sustancia y porque, como ha demostrado Deleuze, la muerte es siempre un cesar de la potencia, la descomposición de la extensión y el pensamiento que, sin embargo, son envueltas por la recomposición de un resto que siempre queda, porque la Naturaleza, que es su matriz, es infinita. La muerte es parcial para esa urdimbre homogénea que es la Sustancia, pero es total e imposible para el individuo. Probablemente se trate de un guiño a Epicuro,²⁵ pero lo cierto es que más allá de una posible

vidumbre, el determinismo del mundo sobre las cosas, solo llega con la muerte. Es con la muerte en que la soberanía del individuo se expresa como algo real valiéndose de la imposibilidad de su representación. “No hay ataduras con la muerte, ni tiempo, ni servidumbre, ni porvenir o lo que es igual, espera. Lo más notable es que este milagro negativo, dado en la muerte, responde muy claramente al principio enunciado más arriba, según el cual el instante milagroso es el instante en el que la espera se resuelve en NADA. En efecto, es el instante habitual del hombre, de la espera que somete, que subordina el instante presente a algún resultado esperado. Justamente, en el milagro, somos remitidos de la espera del porvenir a la presencia del instante, del instante iluminado por una luz milagrosa, luz de la soberanía de la vida liberada de su servidumbre” (Bataille, 1996, p. 73).

²⁵ Entre las acusaciones más frecuentes que comentan sus principales biógrafos (Colerus y Maximilien Lucas) se repiten constantemente las de ateo y epicúreo (Colerus et al., 2017).

cartografía del pensamiento de la muerte o el suicidio en Spinoza, su omisión, su aparente indiferencia frente a tópicos en los que se juega la Sustancia y sus modos, configuran un silencio necesario. Un espacio abierto para resolver las tensiones que deja el pensamiento de Spinoza, un sitio en el que se juega la posibilidad de reconocer al suicidio como un pacto en el que toman lugar los individuos con la propia Sustancia, o como diría Camus (2015, p. 34), reconocer que “hay una sola libertad: llegar a un acuerdo con la muerte. Después de lo cual todo es posible”.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Améry, J. (2005). *Levantar la mano sobre uno mismo: Discurso sobre la muerte voluntaria*. Barcelona: Pre-textos.
- Artaud, A. (1972). *Van Gogh. El suicidado por la sociedad*. Buenos Aires: Argonauta.
- Arendt, H. (1980). *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Badiou, A. (2011). What is a Proof in Spinoza's Ethics? En D. Vardoulakis (Ed.), *Spinoza Now* (pp.39-51). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Balibar, E. (2011). *Spinoza y la Política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por Soberanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Biset, E. (2012). Tanatopolítica. Nombres (Córdoba), año XXI, 26, 245-274. Recuperado de: <https://www.academica.org/emmanuel.biset/6.pdf>
- Camus, A. (2015). *Carnets (1935-1951)*. Madrid: Alianza.
- Chun Han, B. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y Nuevas técnicas de poder*. Madrid: Herder.
- Coccia, E. (2015) *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Cohen, D. (2003). *El suicidio: deseo imposible o la paradoja de la muerte voluntaria en Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Cohen, D. (2001). La muerte según Baruch Spinoza: la muerte como noción problemática. *Dianoia*, año XLVI, 46, 41-64. Doi: <https://doi.org/10.21898/dia.v46i46.475>

- Cohen, D. (2007). *Por mano propia, estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Colerus J. et Al. (2017) *Vidas de Spinoza*. Santiago: UDP
- Deleuze, G. (2013). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze, G. (2014). *Curso sobre Rosseau*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *En Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, R. (1967) *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Aguilar.
- Lordon, F. (2015). *Capitalismo, deseo y servidumbre, Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Kaminsky, G. (1998). *Spinoza: la política de las pasiones*. Barcelona: Gedisa.
- Colerus J. et al. (2017). *Vidas de Spinoza*. Santiago: UDP.
- Macherey, P. (2014). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Margot, J. (2011). Libertad y Necesidad en Spinoza. *Praxis Filosófica*, 32, 27-44. Doi: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i32.3437>
- Marx, K. (2012) *Acerca del Suicidio*. Madrid: Las cuarenta.
- Nancy, J. (2006). *La representación prohibida*. Madrid: Amorrortu.
- Neira, H. (2017). Suicidio soberano y suicidio patológico. *Ideas y Valores*, 66 (164), 151-179. Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n164.45177>
- Negri, A. (2009). *Spinoza Subersivo*. Madrid: Akal.
- Negri, A. (2015). *La Anomalía Salvaje, poder y potencia en Baruch Spinoza*. Buenos Aires: Waldhunter.
- Spinoza, B. (2010). *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Spinoza, B. (2014). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wallace, M. (1977). Death and destruction in Spinoza's ethics Inquiry: *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 20 (1-4), 403-417. Doi: <https://doi.org/10.1080/00201747708601825>
- Waller, J. (2009) Spinoza on the incoherence of the self-destruction: *British Journal for the History of Philosophy*, 17, 487-503. Doi: <https://doi.org/10.1080/09608780902986615>