



Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

**Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” e Instituto de
Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro Toranzo”**

T E S I S

***De la potencia del entendimiento político o de la libertad del Hombre
Complejo spinozista***

Presenta para obtener el grado de Maestro en Filosofía de la Cultura:

Lic. Erick Alejandro Mandujano Aguilar

Comité Revisor:

**Asesor: Dr. Víctor Manuel Pineda Santoyo (Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos
Magaña”-UMSNH)**

**Lector: Dr. Adán Pando Moreno (Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos
Magaña”-UMSNH)**

**Lector: Dr. Juan Cruz Cuamba Herrejón (Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos
Magaña”-UMSNH)**

Morelia, Michoacán, octubre 2023

ÍNDICE

ÍNDICE.....	2
AGRADECIMIENTOS	4
RESUMEN/ABSTRACT.....	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: La cohesión e inmanencia temática y metodológica del programa filosófico spinozista.....	
Introducción al capítulo 1.....	10
Parte 1. Análisis de la <i>Ética demostrada según el orden geométrico</i>	11
Parte 2. Análisis del resto de la obra filosófica de Spinoza.....	14
Parte 3. Consideraciones spinozistas sobre su programa filosófico	22
Conclusión del capítulo 1	26
CAPÍTULO 2: La ética de Spinoza. Teoría de los afectos y perfeccionamiento de los hombres como cuerpos compuestos de cuerpos simples, a partir de la idea de Dios y la teoría de los tres géneros de conocimiento	
Introducción al capítulo 2.....	28
Parte 1. Sobre el Dios spinozista	29
Parte 2. El hombre y sus afectos desde la perspectiva spinozista	36
Parte 3. La imaginación, la razón y la intuición como géneros de conocimiento	41
Parte 4. La fundamentación teórica de la ética spinozista.....	51
Conclusión del capítulo 2	59

CAPÍTULO 3: La política de Spinoza. El <i>Imperium</i> como cuerpo integrado por cuerpos compuestos: la razón y el <i>conatus</i> como principios del contrato social.....	60
Introducción del capítulo 3.....	60
Parte 1. El <i>Imperium</i> spinozista como un cuerpo compuesto.....	61
Parte 2. El <i>conatus</i> del <i>Imperium</i> spinozista	69
Parte 3. La razón como el origen del <i>Imperium</i> spinozista	74
Parte 4. El <i>consensus communis</i> como el <i>modi cogitandi</i> del <i>Imperium</i> spinozista.....	80
Conclusión del capítulo 3.....	90
 CAPÍTULO 4: La teoría de los afectos aplicada al Hombre Complejo: la democracia como el resultado de la perfección del <i>Imperium</i>	94
Introducción del capítulo 4.....	94
Parte 1. La alegría y tristeza del <i>Imperium</i> spinozista.....	96
Parte 2. La teoría de los afectos aplicada al <i>Imperium</i> spinozista	105
Parte 3. La democracia como el resultado de la aplicación de la teoría de los afectos al <i>Imperium</i> spinozista.....	113
Parte 4. El <i>Imperium</i> spinozista como la plataforma política para conseguir la máxima felicidad	129
Conclusión del capítulo 4.....	135
 CONCLUSIÓN	139
 BIBLIOGRAFÍA.....	145
Primaria	145
Secundaria	145

AGRADECIMIENTOS

Una persona por sí sola no podría llevar a cabo un trabajo de investigación como el que aquí se presenta. Para tal efecto, confluyen los esfuerzos de muchas personas. Bajo este entendido, la gratitud que siento por haber recibido la suma de esfuerzos de muchas personas es tal, que la extensión de cuartillas que utilizaría para agradecer con justicia a todas y todos de quienes recibí en algún momento ayuda sería mucho mayor a las cuartillas de la propia tesis.

Acá tan sólo mencionaré los nombres de mi familia, que desde siempre han estado apoyándome; los de mi comité revisor, por el tiempo que han dedicado a mi trabajo para que llegara a buen puerto; a las instituciones de las que he recibido mi formación académica, pero que también me han formado como ser humano y; finalmente, al filósofo de quien he abrevado, tanto para elaborar esta investigación como para darle sentido a mi vida.

POR Y PARA ELIA AGUILAR BOTELLO, JOSÉ MANDUJANO PAHUA, VERÓNICA MANDUJANO AGUILAR, SONIA MANDUJANO AGUILAR, JUAN PABLO MANDUJANO AGUILAR, ELIZABETH MANDUJANO AGUILAR, MARÍA GUADALUPE MANDUJANO AGUILAR, SELENE MANDUJANO AGUILAR, ROSA SILVIA MANDUJANO AGUILAR; VÍCTOR MANUEL PINEDA SANTOYO, ADÁN PANDO MORENO, JUAN CRUZ CUAMBA HERREJÓN; UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”, INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO TORANZO”; BARUCH DE SPINOZA. ¡MUCHAS GRACIAS!

RESUMEN

La tesis que se sostiene en este trabajo de investigación consiste en aplicar la teoría de los afectos spinozista al Estado (*Imperium*), de tal manera que éste se perfeccione lo más posible, lo cual, a su vez, redundaría en utilidad para los hombres singulares que lo constituyen. Derivado de lo anterior, se tiene que el régimen de gobierno que más utilidad reporta al Estado (*Imperium*) y a los hombres singulares es la democracia, dado que garantiza dos libertades fundamentales para vivir en un entorno de tolerancia, a saber: la libertad de pensamiento y la libertad de expresión. Ahora bien, la tolerancia es imprescindible para que los hombres singulares puedan aspirar a alcanzar, cada cual por su parte, el amor intelectual de Dios, lo que resulta ser el fin último del programa filosófico de Baruch de Spinoza, dado que se trata de la máxima alegría o felicidad a la que el hombre puede aspirar. La aplicación de la teoría de los afectos al Estado (*Imperium*), por ende, vendría a contribuir a tal fin.

Palabras clave: Spinoza, afectos, Estado, *Imperium*, conocimiento.

ABSTRACT

The thesis that is sustained in this research work consists of applying the spinozist theory of affects to the State (*Imperium*), in such a way that it is perfected as much as possible, which, in turn, is useful for the singular men that constitute it. Derived from the above, the government regime that reports the most utility to the State (*Imperium*) and to singular men is democracy, since it guarantees two fundamental liberties to live in an environment of tolerance, namely: liberty of thought and liberty of expression. Now then, tolerance is

essential so that singular men can aspire to reach, each one for his part, the intellectual love of God, which turns out to be the ultimate goal of Baruch de Spinoza's philosophical program, since it is the maximum joy or happiness to which man can aspire. The application of the theory of affects to the State (*Imperium*), therefore, would contribute to this goal.

INTRODUCCIÓN

¿De qué manera se puede perfeccionar el Estado (*Imperium*) desde la perspectiva filosófica de Baruch de Spinoza? Esta es la pregunta investigativa que guía al presente trabajo. Para llegar a su resolución, se parte de la idea de que, así como el hombre singular se perfecciona y es más libre en virtud del conocimiento racional que puede tener tanto de sí mismo como de lo que lo rodea,¹ el Estado puede hacer lo propio, esto es, conocerse racionalmente a sí mismo para saber qué organización política apunta hacia su fortalecimiento desde el interior; pero también de lo que lo rodea, de tal manera que se conozca la vía por la que puede conducirse para procurarse encuentros con cosas externas que puedan aumentar su potencia de actuar. En la medida en la que el Estado se perfeccione, los hombres singulares que lo conforman harán lo propio, pues –como se mostrará a lo largo del presente trabajo– no hay una diferencia sustancial entre éstos y aquél. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta con la que se inició este párrafo –y que constituye propiamente la tesis central que aquí se presenta– tiene como objetivo contribuir a la perfección y libertad humana.²

Para lograr lo anterior, se presentan cuatro capítulos para desarrollar el argumento que sostenga la tesis antedicha. El primero de ellos tiene como objetivo argumentar a favor de la idea de que Baruch de Spinoza elaboró un programa filosófico cohesionado en términos temáticos y metodológicos, esto es, que su ontología, epistemología, ética, política, etc., siguen un solo método, estando todas abocadas a un solo fin: buscar, en última instancia, la felicidad o beatitud humana, la cual consiste en el amor intelectual de Dios. En ese sentido, se analiza, primero, la obra más importante del filósofo holandés, a saber, la *Ética demostrada según el orden geométrico*, donde se presenta de modo más terminado el programa filosófico al que nos referimos; luego, en segundo lugar, se revisa la obra filosófica restante de nuestro filósofo que –como se verá– apuntala su programa

¹ Esta, en efecto, ha sido la propuesta ética de Spinoza, concentrada particularmente en *Ética demostrada según el orden geométrico*. Digamos que en la presente tesis se busca llevar más lejos la argumentación spinozista hasta alcanzar la política.

² De hecho, el título de este trabajo de investigación hace eco al nombre del libro V de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que tiene que ver justamente con la libertad humana.

filosófico, y; por último, se presentan algunas reflexiones que el propio Spinoza sostenía para justificar su programa filosófico.

En el segundo capítulo se presenta la propuesta ética de Spinoza, que tiene que ver con el perfeccionamiento humano y su felicidad, o sea, con conocer verdaderamente a Dios. Por ende, en un primer momento se expone la concepción spinozista de Dios o, si se quiere, la ontología spinozista; en un segundo momento, se explica la manera en la que Spinoza concibe al hombre, así como el papel que juegan los afectos con arreglo a su alegría o su tristeza, es decir, se presenta la antropología afectiva spinozista; en tercer lugar, se esboza la epistemología spinozista, destacando su teoría de los tres géneros de conocimiento (imaginación, razón e intuición); finalmente, se muestra cómo es que la ontología, la antropología afectiva y la epistemología spinozistas contribuyen, tanto en lo teórico como en lo práctico, al perfeccionamiento humano, o sea, cómo aquéllas disciplinas sostienen la ética spinozista.

Por su parte, en el tercer capítulo se presentan los rasgos más importantes de la política spinozista, teniendo como eje la manera en la que Spinoza entendía al Estado (*Imperium*). En relación a lo anterior, se explican tres conceptos clave para entender al Estado spinozista, a saber: cuerpo compuesto, *conatus* y razón, cada uno de ellos revisado por separado, pero desde el punto de vista de la política spinozista; al final de este capítulo, se presentará, de manera esquemática, la propuesta contractualista o consensualista de Baruch de Spinoza a la luz de las ideas de cuerpo compuesto, *conatus* y razón.

En el cuarto y último capítulo –en el cual, por cierto, se encuentra la tesis central del presente trabajo de investigación–, se muestra que la teoría de los afectos spinozista puede ser aplicada al Estado efectivamente (perfeccionándose del mismo modo que los hombres singulares pueden hacerlo), teniendo como consecuencia de tal perfeccionamiento el origen o el fortalecimiento de un régimen democrático que da libertad a los hombres singulares para que busquen su felicidad, o sea, para que amen intelectualmente a Dios. En ese sentido, primero se expone la manera en la que el Estado puede aumentar o disminuir su potencia de actuar o, lo que es lo mismo, que se alegra o se entristece por causas internas o externas; luego, se muestra que el Estado puede hacer uso de la teoría de los afectos para defenderse de las pasiones que puedan disminuir su perfeccionamiento; enseguida se

sostiene que la democracia es la forma de gobierno que da libertad a los hombres singulares para que, en conjunto, construyan consensos comunes que busquen –valga la redundancia– el bien común; finalmente, se muestra que de los consensos comunes puede surgir la razón que busque verdaderamente el bien común y, en ese sentido, se prepare el terreno para que los hombres singulares puedan aspirar a conocer a Dios o ser felices.

Para terminar esta introducción, digamos que el objetivo que se busca alcanzar en esta investigación es contribuir al programa filosófico spinozista proponiendo la aplicación de la teoría de los afectos al Estado para aumentar la potencia de actuar de éste y, por añadidura, la de los hombres singulares que lo conforman. En su *Ética*, Spinoza mostró la alternativa que tienen los hombres singulares para dejar de ser esclavos de sus afectos y, antes bien, servirse de ellos para perfeccionarse lo más posible. Tarea nada sencilla, ciertamente. Sin embargo, cuantas más maneras de aumentar nuestra potencia de actuar tengamos a nuestra disposición, y mientras más nos esforcemos por conseguirlo, gozaremos de una libertad mayor. Por tal motivo, el presente trabajo busca mostrar otra alternativa (una de índole política), la cual consiste, pues, en perfeccionar al Estado aplicándole la teoría de los afectos, análogamente a lo que Spinoza presenta en su *Ética* con respecto de los hombres singulares.

CAPÍTULO 1: La cohesión e inmanencia temática y metodológica del programa filosófico spinozista

[C]uanto más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles. En esto consiste (...) todo el método. (Spinoza, 2019, 115)

Introducción al capítulo 1

En este primer capítulo se mostrará que la filosofía de Baruch de Spinoza es un programa cohesionado que, aunque abarca temas de lo más variopinto (epistemológicos, ontológicos, éticos, políticos, de filosofía de la mente, teológicos, etcétera), siempre se abordan atendiendo a *un solo* edificio argumentativo que consiste en un programa filosófico con consecuencias prácticas, o sea, éticas y políticas. Es decir, los problemas filosóficos a los que se enfrentó Spinoza guardan entre sí relaciones estrechas desde el punto de vista argumentativo, de modo que, v.g., la argumentación que ofrece Spinoza para sostener sus tesis epistemológicas sirven, a su vez, para sostener sus tesis éticas y políticas.³ Se mostrará que lo anterior se debe a su objeto de estudio: Dios.

Para lograr lo anterior, se revisará, primero, la obra más importante de Spinoza: *Ética demostrada según el orden geométrico*; en segundo lugar, se analizará en general, en cuanto a la forma y el contenido, el resto de la obra filosófica de este autor; por último, en tercer lugar se revisarán algunas consideraciones teóricas del propio Spinoza para alcanzar el objetivo antedicho de este capítulo.

³ Cabe mencionar que sí hay ciertos puntos en su obra en los que Spinoza abandona o modifica ciertas ideas, pero esto es la excepción y no la regla.

Parte 1. Análisis de la *Ética demostrada según el orden geométrico*

Una de las muestras más claras de que Spinoza es un filósofo programático es su obra más importante: *Ética demostrada según el orden geométrico*.⁴ En ella, el filósofo holandés parte de ocho definiciones y siete axiomas, y de ellos va derivando proposiciones que, a su vez, sirven para derivar más proposiciones y así sucesivamente. En la introducción de la edición de *E* que estoy utilizando, el editor y traductor de las obras de Spinoza al español con mayor aceptación por los estudiosos de Spinoza, Atilano Domínguez,⁵ (Spinoza, 2000) señala que

La *Ética* es la obra cumbre de Spinoza (...). La estructura geométrica del todo y de las partes, la precisión de las definiciones y de las pruebas, las referencias de toda nueva afirmación a cuanto la precede, dan al conjunto el carácter armónico y majestuoso de un complejo edificio levantado sobre un solo pilar, de un organismo superior desarrollado a partir de una sola célula. (p. 9)

Ahora bien, ¿cómo está constituido el *organismo superior*, como lo llama Domínguez? La estructura general de esta obra se divide en cinco libros: 1) *De Dios*; 2) *De la naturaleza y origen del alma*; 3) *De la naturaleza y origen de los afectos*; 4) *De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos* y; 5) *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*. El propio Atilano Domínguez (Spinoza, 2000) ofrece un resumen de *E* en cuanto a sus contenidos temáticos por cada una de las cinco partes que comporta la obra:

La primera parte demuestra la existencia de Dios y deduce de ella las cosas singulares o modos finitos. La segunda define al hombre como idea de un cuerpo existente, que reviste dos formas esencialmente distintas: la imaginación y la razón. La tercera describe la dinámica afectiva de la vida humana desde la perspectiva de la imaginación, es decir, sometida a las pasiones y a su incesante fluctuación. La cuarta examina y valora esa dinámica desde el punto de vista moral y descubre en ella el contraste entre la razón y la imaginación, la acción y la pasión, y, al mismo tiempo, la experiencia vital de impotencia o esclavitud, al no poder realizar la tendencia al pleno desarrollo, el ideal del hombre libre.⁶ La quinta, en fin, presenta de forma sintética los resultados alcanzados y proyecta después la vida humana sobre la Naturaleza total, que Spinoza llama ciencia intuitiva o amor intelectual de Dios, el medio más eficaz para progresar hacia la verdadera libertad y felicidad. (pp. 16-17)

⁴ A partir de aquí, me referiré a *Ética demostrada según el orden geométrico* como *E*.

⁵ Traductor y editor de todas las obras de Spinoza que para esta tesis se han revisado.

⁶ Veremos en toda la presente investigación que se confirma lo dicho por Israel (2012), a saber, que “la concepción de libertad de Spinoza (...) está integralmente vinculada a su defensa de la democracia y la teoría radical de la tolerancia, así como a su sistema filosófico general” (p. 327).

Se puede decir que en el libro I Spinoza expone su teoría ontológica. Más adelante, en el libro II, encontramos una antropología y una epistemología. En el siguiente libro, el III, el pensador holandés desarrolla lo que se conoce como teoría de los afectos. Finalmente, en los libros IV y V, encontramos propiamente la ética spinozista en relación a los libros anteriores. Ontología, antropología, epistemología, teoría de los afectos y ética;⁷ donde la argumentación sobre la ontología (primer libro) sirve, como en cascada, para la argumentación de las otras materias mencionadas.⁸

¿Cómo es, pues, que Spinoza lleva a cabo lo anterior? En virtud de su método. Como ya lo sugiere el subtítulo de *E*, a saber, que está *demostrada según el orden geométrico*, Spinoza es un convencido de que el conocimiento sólo se puede construir bajo los lineamientos de un método fiable. Como buen racionalista, Spinoza hace uso del método geométrico para tal efecto. ¿En qué consiste éste? Se trata de derivar de principios ciertísimos (definiciones y axiomas) proposiciones que tendrán el mismo grado de certeza que aquéllos, de los que se seguirán, a su vez, más proposiciones ciertísimas, y así sucesivamente,⁹ de tal modo que, asevera Spinoza (2019)

[c]uantas más cosas ha llegado a conocer la mente, mejor comprende también sus propias fuerzas y el orden de la Naturaleza; y cuanto mejor entiende sus fuerzas, tanto mejor puede también dirigirse a sí misma y darse reglas; y cuanto mejor

⁷ Sin mencionar otros tantos campos filosóficos que trabajó en esta obra Spinoza, pero cuya presencia no es tan amplia y profunda como los mencionados.

⁸ Otro resumen de la estructura de *E*, aunque más condensado, lo ofrece también Domínguez (Spinoza, 2000): “las partes primera y segunda ponen los fundamentos metafísico y epistemológico, la tercera y la cuarta deducen de ahí la impotencia o esclavitud del alma, y la quinta su potencia o libertad” (p. 15). En efecto, Spinoza confiesa el objetivo práctico de *E* bajo los siguientes términos: “lo que aquí nos proponemos, (...) [es] determinar las fuerzas de los afectos y el poder del alma sobre ellos” (Spinoza, 2000, 165); esto es la culminación de *E*, y, por ende, de su programa filosófico.

Por otra parte, a partir de aquí, las citas que extraiga de *E*, además de citarlas de acuerdo al sistema APA en el texto, las citaré en notas a pie de página según la citación tradicional de los estudios spinozistas en español para una mayor exactitud en la referencia. En el caso de la cita anterior, v.g., sería 3/56e[b].

⁹ El afán de Spinoza por dar con un método que le reportara nada más que la verdad, le fue heredado, principalmente, por René Descartes, quien, en *El discurso del método* (1998), sostiene que

esas largas series de trabadas razones muy plausibles y fáciles, que los geómetras acostumbran emplear para llegar a sus más difíciles demostraciones, habíanme dado ocasión de imaginar que todas las cosas, de que el hombre puede adquirir conocimiento, se siguen unas a otras en igual manera, y que con sólo abstenerse de admitir como verdadera una que no lo sea y guardar siempre el orden necesario para deducirlas unas de otras, no puede haber ninguna, por lejos que se halle situada o por oculta que esté, que no se llegue a alcanzar y descubrir. (pp. 34-35)

Spinoza, pues, compartía la misma idea sobre el método y, en consecuencia, lo utilizó.

entiende el orden de la Naturaleza, más fácilmente puede librarse de esfuerzos inútiles. En esto consiste (...) todo el método. (p. 115)

Si bien la síntesis anterior que ofrece el propio Spinoza sobre el método no se encuentra en *E* sino en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, es básicamente aplicado tal cual en *E*.

Tenemos, por tanto, en *E* una muestra clara del carácter coherente del programa filosófico de Spinoza, donde todos los temas abordados son, en efecto, derivados unos de otros implicándose mutuamente. Menciona Domínguez (Spinoza, 2000) que “[p]uesto que la *Ética* es un tratado sistemático y estuvo en cantera hasta la muerte de su autor, es obvio suponer que éste ha integrado en ella los principales elementos de los demás escritos” (p. 10), es decir, en *E* se condensa su pensamiento filosófico o, mejor dicho, su programa filosófico,¹⁰ pues se sigue una misma línea argumentativa que se construye en virtud del método geométrico. Pero si *E* es la síntesis de lo que Spinoza escribió en sus demás escritos, conviene, por tanto, revisar tales escritos para entender de mejor modo el programa spinozista, cosa que se llevará a cabo en el apartado siguiente.

¹⁰ Un examen exhaustivo de *E* lo podemos encontrar en *Un Estudio de la Ética de Spinoza*, de Jonathan Bennett (1990), quien afirma que

a lo largo del camino hacia sus conclusiones prácticas en la *Ética*, Spinoza atraviesa océanos y continentes de teoría –metafísica, biología, filosofía de la mente y de la materia– no sólo porque se proyectan dentro del territorio que yace directamente entre él y sus conclusiones prácticas, sino también porque él amaba los problemas filosóficos y sus propias soluciones para ellos. (p. 12)

Parte 2. Análisis del resto de la obra filosófica de Spinoza

Pero vayamos más allá de la *E* y analicemos de manera panorámica la obra de Baruch de Spinoza para, de este modo, poder esclarecer el punto que en este apartado se quiere mostrar: el programa filosófico de Spinoza es un todo cohesionado e inmanente.

Son ocho el número de obras de carácter filosófico que escribió Baruch de Spinoza,¹¹ a saber: *Ética demostrada según el orden geométrico (E)*, *Tratado de la reforma del entendimiento (TRE)*, *Principios de filosofía de Descartes (PFD)*, *Pensamientos metafísicos (PM)*, *Tratado teológico-político (TTP)*, *Tratado político (TP)*, *Tratado breve (TB)* y su *Correspondencia (C)*¹².

Mencionemos de qué trata cada obra en términos generales, para después ver cómo se relacionan entre sí conformando un programa filosófico cohesionado e inmanente. Por lo que concierne a *E*, ya se ha mencionado en el apartado anterior de qué trata esta obra. Paso, pues, a analizar brevemente el resto de la bibliografía spinozista.

TRE, que quedó inconcluso, versa sobre el método que Spinoza considera es el adecuado para reformar o enmendar el entendimiento, de modo que se pueda alcanzar el conocimiento verdadero de Dios y de las cosas¹³ y, por añadidura, ser felices. El objetivo de *TRE*, en palabras del propio Spinoza (2019), es este:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema. (p. 97)

¹¹ Spinoza además escribió *Compendio de gramática hebrea*, *Cálculo algebraico del arco iris* y *Cálculo de probabilidades*. Estas dos últimas obras, que más bien son opúsculos, aparecen en la edición del *Tratado breve* que aquí revisamos (Cfr. la bibliografía), mientras que el *Compendio de gramática hebrea* no se revisó en absoluto para la presente tesis. No las analizaremos a continuación porque no son relevantes desde el punto de vista filosófico.

¹² Las siglas entre paréntesis después de los títulos serán usadas en lo sucesivo para abreviar sus nombres.

¹³ El subtítulo es muy ilustrador en este sentido: “y del camino por el que mejor se dirige al verdadero conocimiento de las cosas” (Spinoza, 2019, 95).

El *bien verdadero* del que habla Spinoza en la cita anterior es la *idea verdadera* que, en última instancia, remite a la *idea de Dios*. En suma, se podría decir que conocer a Dios es ser *feliz*. Tenemos, por tanto, que *TRE* aborda los conceptos de bien, verdad, idea, Dios y felicidad.¹⁴

Por su parte, *PFD* es precisamente una demostración de los principios que aparecen en –valga la redundancia– *Principia Philosophiae* de Descartes, pero desde la óptica spinozista, es decir, desarrollados de acuerdo al método geométrico. Si bien Spinoza procura mantenerse al margen de tomar una posición crítica frente al filósofo francés, revisa muchos de los conceptos que en su momento va a adoptar, pero reformulándolos a su manera y, lo que más interesa aquí, emplea herramientas metodológicas que volverá a utilizar en otras de sus obras. El libro consta de tres partes: en la parte I, Spinoza revisa la duda metódica cartesiana, identificando cuatro momentos: “1.º Desechar todo prejuicio. 2.º Hallar los fundamentos sobre los que se habría de edificar todo el resto. 3.º Descubrir la causa del error. 4.º Entender clara y distintamente todas las cosas” (Spinoza, 2019, 171-172). Hay, pues, un análisis de la metodología empleada por Descartes; en la parte II, Spinoza emplea entonces su método geométrico para demostrar las consideraciones cartesianas sobre los principios de la naturaleza de la materia, del movimiento, sus leyes y las reglas del choque; con base en la parte II, en la parte III (incompleta), Spinoza trata de explicar el origen de los fenómenos de la naturaleza, tanto celestes como terrestres, a partir de *principios tan simples y sencillos como las semillas*. Spinoza (2019) lo expresa así:

habrá que excogitar unos principios muy simples y sumamente fáciles de conocer, de suerte que demostremos que de ellos, a modo de ciertas semillas, pudieron surgir los astros y la tierra y, finalmente, cuantas cosas descubrimos en este mundo visible, aunque no sepamos jamás si han surgido realmente. (pp. 275-276)

Si bien los conceptos que aquí revisa Spinoza pertenecen a lo que podríamos llamar la física cartesiana (por lo que se refiere a la naturaleza de la materia, su movimiento y sus leyes), lo que hay que destacar de acuerdo a los fines que perseguimos en este apartado son sus consideraciones metodológicas. En la parte I y III, como se mencionó, Spinoza comparte la idea cartesiana de que la construcción argumentativa tiene que comenzar a partir de principios básicos, indubitables, certeros, simples (como semillas) y sencillos de

¹⁴ Cabe mencionar que de lo que aquí refiere Spinoza sobre el método y los conceptos mencionados son aplicados, digamos, efectivamente en *E*.

conocer que, en el discurrir argumentativo, den la seguridad de que lo que se siga de ellos va a compartir la misma certeza de verdad. Ahora bien, los conceptos como el de materia, movimiento, etc. los pasamos de largo, puesto que son propiamente cartesianos y Spinoza se limita tan sólo a demostrarlos. Consideramos que la originalidad de Spinoza (o lo propiamente suyo, digamos) en *PFD* radica en sus consideraciones metodológicas, nada más.

Ahora bien, en *PM* Spinoza aborda una serie de problemas de índole metafísica característicos de la filosofía escolástica. Divide este libro en dos partes. La primera tiene que ver con lo que Spinoza llama *la parte general de la metafísica*, es decir, sobre “*el ser y sus afecciones*” (Spinoza, 2019, 283), donde revisa categorías ontológicas como las de ser real, ficticio y de razón; el ser de la esencia, de la existencia, de la idea y de la potencia; así como lo que es necesario, imposible, posible y contingente; también la duración y el tiempo; y, por último, la unidad, la verdad y la bondad. La segunda parte, por otro lado, trata de lo que el autor denomina *la metafísica especial*, que concierne a “*Dios y sus atributos y respecto al alma humana*” (Spinoza, 2019, 306), esto es, se revisan los conceptos de eternidad, unidad, inmensidad, inmutabilidad, simplicidad, vida, entendimiento, voluntad, poder, creación y concurso, todo ello referido a Dios; al final, esta segunda parte cierra con un estudio del alma¹⁵ humana. Por lo tanto, si atendemos únicamente a las reflexiones de *la metafísica especial* de *PM*,¹⁶ una vez más tenemos un

¹⁵ *Alma* como *mens*, que se puede traducir por “[i]nteligencia, facultad intelectual, espíritu, alma” (Blanquez, 1972, 299); y no como *anima*, que se refiere, más bien, a “[á]nima, alma, espíritu, lo que anima, lo que hace vivir, vida, existencia” (Blanquez, 1972, 52). El término *mens*, por ende, tiene más similitud con lo que actualmente entendemos por mente que por alma. Una de las grandes consecuencias de esto es que el *mens* latino se desentiende de su carga religiosa, manteniéndose, antes bien, como un concepto profano.

Por su parte, Abbagnano (1989) aclara el uso de *mens* que le da Spinoza:

Para Spinoza, el A. [alma o *mens*] es “la idea de una cosa singular existente en acto” (*Eth.* II, 11), o sea, la conciencia correlativa a un cuerpo orgánico. No se puede decir que el A. sea sustancia, porque la sustancia es una sola y es Dios. Pero como idea, el A. es parte del entendimiento divino infinito, es decir, es una manifestación necesaria de la sustancia divina (*Ibid.*, II, 9) y por lo tanto es eterna (*Ibid.*, V, 23). (p. 37)

Por otro lado, el mismo autor sostiene que *mens* es “[l]o mismo que *entendimiento*” (Abbagnano, 1989, 792). Por lo tanto, pues, *mens*, tal como lo usa Spinoza, tiene más proximidad a *mente*, y, por ende, aunque se traduzca por *alma*, se trata de un concepto profano.

¹⁶ *La parte general de la metafísica*, si bien aparece también con frecuencia en otras obras de Spinoza, nos enfocamos más en la metafísica especial, que es una constante en toda la obra de Spinoza y que para los fines de este capítulo resulta más relevante.

particular interés por la idea de Dios (con todo lo que ello implica) y cómo a raíz de ella puede entenderse la *mens* humana.

El *TTP*, por su parte, es una obra particularmente importante para la presente investigación. En ella se abordan, tal como el título lo sugiere, las relaciones entre la teología y la política. Por un lado, pues, Spinoza hace su propia exégesis de algunos pasajes del *Antiguo Testamento* y, por otro, explica los fundamentos del Estado¹⁷ y cómo es que la democracia es la mejor forma de gobierno para garantizar (y esto es lo que concluye Spinoza en su tratado) la libertad de pensamiento y de expresión. En ese sentido, la idea general de *TTP* es presentada de manera muy sucinta bajo los siguientes términos por el propio Spinoza (2012):

Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad. (p. 60)

Por ende, tenemos que el *TTP* es el modo en que Baruch de Spinoza parte del análisis de los libros de Dios, o sea, el *Antiguo Testamento* de *Las Sagradas Escrituras*, para, en virtud de su pensamiento filosófico, fundamentar de algún modo su pensamiento político. Digamos que así como en *E* Spinoza comienza explicando su concepto de Dios (o sustancia) y termina con una reflexión ética, en *TTP* comienza interpretando a Dios desde su fuente bíblica para terminar con una reflexión política.¹⁸ *TTP* muestra claramente el carácter cohesionado e inmanente de la filosofía de Spinoza, dado que se presentan las implicaciones teóricas bilaterales de dos manifestaciones de la realidad cultural: la religión y la política.

En cuanto al *TP*, aunque sea un libro incompleto, se puede dividir en dos partes. La primera aborda, una vez más, los fundamentos del Estado, esto es, el derecho natural, el derecho político, el ámbito del poder político y el fin último de la sociedad. La segunda parte es una explicación de las formas de gobierno clásicas, es decir, Spinoza elabora una descripción y fundamentación de la monarquía, analiza la aristocracia (tanto centralizada

¹⁷ O *Imperium*; en el capítulo 3 y 4 de esta tesis quedará explicado con detalle este concepto.

¹⁸ Dios tiende a estar siempre al inicio de sus meditaciones filosóficas, y, como se verá, también está al final, evocando así la idea de Dios como alfa y omega de su método. Esto es de suma importancia para entender el programa filosófico de Spinoza.

como descentralizada) al igual que la tiranía (que, para Spinoza, se deriva de alguna manera de la aristocracia), y por último se proponía teorizar sobre la democracia (quedando ésta última parte incompleta, como ya se mencionaba).¹⁹ Así pues, Spinoza (2021) explica de lo que trata *TP* en el mismo subtítulo:²⁰

(...) se demuestra cómo se debe organizar una sociedad en la que existe un Estado monárquico, así como aquella en la que gobiernan los mejores, a fin de que no decline en tiranía y se mantengan incólumes la paz y la libertad de los ciudadanos.
(p. 93)

Por lo tanto, se podría decir que *TP* es una reflexión sobre las cuestiones políticas que aparecen ya en *TTP*, aunque, ciertamente, abordadas con más amplitud y profundidad.

Antes de pasar con el resto de las obras a analizar, hay que mencionar que se suelen tomar como algo aparte del programa filosófico spinozista los tratados políticos (*TTP* y *TP*). Si bien hay un cambio de actitud en Spinoza al escribir los tratados políticos, éstos se inscriben, no obstante, en el conjunto de su obra que ya estaba escrita, es decir, en su programa filosófico. En este sentido, Atilano Domínguez señala justamente en el estudio introductorio a *TTP* que “[c]uando Spinoza emprendió la composición de esta obra su sistema estaba ya perfectamente definido. El tema religioso-político aquí abordado se inscribe dentro de ese sistema” (Spinoza, 2012, 29). Esta cita de Atilano Domínguez la traigo a colación para mostrar que sí hay una relación programática en toda la obra de Spinoza, y, sobre todo, para destacar el contacto que puede darse entre su teoría de los afectos (*E*) y su idea de *Imperium* (*TTP* y *TP*). De la misma idea es Steven Nadler (2021), quien piensa que

[p]ese a las obvias diferencias en estilo y tema, hay una continuidad esencial entre el *Tratado teológico-político* y la *Ética*. De hecho, la metafísica, la teología y la ética

¹⁹ Cabría mencionar en este punto algo importante. El capítulo XI de *TP*, donde Spinoza hablaría a profundidad sobre la democracia, quedó incompleto. Lo único que señala en los pocos párrafos que alcanzó a redactar es una mala argumentación que pretende sostener la idea de que, por naturaleza, las mujeres están excluidas del voto y de ocupar cargos públicos, lo cual es, evidentemente, decepcionante. Esta postura claramente machista sobre la participación de las mujeres en política puede ser refutada desde la propia filosofía spinozista, en el sentido de que si los consensos comunes no surgen de la participación de hombres y mujeres, entonces el *Imperium* padecerá, dado que una parte considerable de sus cuerpos constituyentes (las mujeres), no aportarían su potencia de actuar, digamos, para influir en los afectos del *Imperium*. Más adelante en este trabajo se entenderá lo que aquí se dice, cuando se expliquen conceptos como el de *consenso común* e *Imperium*, en la parte 4 del capítulo 3.

²⁰ Si bien hay discusión sobre la autoría del subtítulo de *TP* (ya que versa sobre el texto tal como quedó, es decir, incompleto, y no como era la intención de Spinoza, a saber: desarrollar una teoría sobre la democracia, y tal vez defenderla como la mejor forma de gobierno), se le suele atribuir a Spinoza.

de su tratado llamado *Ética* son el fundamento –a veces explícitamente invocado– de las tesis políticas, morales y religiosas del *Tratado*. (p. 323)

No obstante, continúa Nadler (2021), “Spinoza se implicó profundamente en las cuestiones [políticas] que en él [en el *TTP*] trató, y –en contraste con la *Ética*, generalmente desapasionada– los sentimientos que refleja en el *Tratado* son profundos e inconfundibles” (p. 339).

Pero pasemos, pues, a revisar ahora *TB*.²¹ El texto se divide en dos. *Grosso modo*, se puede decir que la primera parte gira en torno a Dios, y la segunda, al hombre. En la primera parte, Spinoza se detiene a probar que Dios existe y que es causa de todo, de sus obras necesarias, de su providencia, su predestinación y de los atributos que no le pertenecen, así como de la *Natura naturans* y la *Natura naturata*, y por último sobre qué es el bien y el mal. Ahora bien, en la parte segunda, Spinoza explica una extensa serie de conceptos, los cuales agrupamos en tres conjuntos: epistemológicos (opinión, fe, saber, conocimiento claro, verdadero, falso, razón), éticos (bien y mal en el hombre, felicidad humana, del alma y su inmortalidad, la verdadera libertad, amor de Dios al hombre), y de teoría de los afectos (pasiones, voluntad, deseo, utilidad, amor, odio, alegría, tristeza, etc.).²²

Queda claro que *TB* tiene el mismo contenido conceptual que *E*, aunque difiere en su forma. Es decir, en *TB* Spinoza no se sigue el método geométrico que en *E* sí hace. Ciertamente, se ha dicho que *TB* es una suerte de bosquejo de las ideas que contiene *E*. Se ha pensado incluso que es el borrador de *E*, puesto que, sin seguir el método geométrico de *E*, se encuentran, por ejemplo, argumentos para defender la tesis sobre la existencia de Dios y otras que aparecen igualmente en *E*. Cabe suponer que así como en *TRE* se aborda el tema del método o la *forma* de *E*, el *TB* sería el *contenido* de *E*; digamos, pues, que la conjunción del método propuesto en *TRE* y el contenido temático de *TB* da como resultado a *E*.

²¹ Sobre la originalidad de este texto, Atilano Domínguez escribe en su estudio introductorio (de la edición que aquí se utiliza) lo siguiente: “Conceptos spinozianos y reinterpretación del cristianismo, doctrina paralela a la de la *Ética* y arquitectura coherente prueban que este tratado es un escrito típico de Spinoza y digno del mismo” (Spinoza, 1990, 25). Recalco la coherencia arquitectónica como característica representativa de las obras de Spinoza. Al final de este capítulo se desarrollará más este asunto.

²² Hay un capítulo de la segunda parte de *TB* que versa sobre los demonios, tema que no encasillamos en ninguno de los tres grupos mencionados por la razón de que ahí Spinoza se limita a refutar la superstición de la existencia de los demonios, cosa que no viene al caso en este trabajo.

Por último tenemos *C*, que, evidentemente, es una recuperación (de lo que se ha podido) de la correspondencia que en su momento Spinoza sostuvo con algunas figuras contemporáneas a él, algunas de ellas muy interesantes como lo fueron Oldenburg, Blijenbergh, Tschirnhaus, Boxel, Bouwmeester o el propio Leibniz, entre otros. Este texto es importante en dos sentidos: porque permite echar una mirada a Spinoza no tanto como filósofo, sino como persona y ciudadano, y también es importante porque en muchas ocasiones su correspondencia tenía que ver con discusiones surgidas de su postura filosófica, lo que dio lugar a una profundización de varios de los conceptos que caracterizan al programa filosófico spinozista. Atilano Domínguez (Spinoza, 1988) menciona en la introducción a *C* que los conceptos tratados en este texto por Spinoza van “desde la metafísica y la ética a la epistemología y la metodología, la antropología y la psicología, e incluso aspectos muy diversos de la ciencia de su tiempo” (p. 47). Mencionemos, pues, apoyados en el análisis que Atilano Domínguez realiza en un apartado de su introducción a *C*,²³ algunos de los conceptos que aparecen en la correspondencia de Spinoza, dejando de lado, por no ser materia de esta investigación, los que tienen que ver con la ciencia de la época de Spinoza. En cuanto a la metafísica, menciona Domínguez (Spinoza, 1988) que aparecen los temas y conceptos de

sustancia, de atributo y de modo, (...) relación entre el atributo del pensamiento y de la extensión, (...) [y el de] ‘infinito’. Se debaten (...) cuestiones (...) como si la infinidad de atributos implica la pluralidad de mundos, si es compaginable la libre necesidad con la responsabilidad humana, si de la extensión única se puede deducir la infinita variedad de cuerpos existentes. (p. 47)

En los temas y conceptos que tienen que ver con la epistemología, tenemos que, de acuerdo a Domínguez,

no sólo se trata de la verdad y el error, en general, sino que se distingue la idea clara y distinta de la falsa y la ficticia, el entendimiento de la imaginación y la memoria, la razón de la fe y de la experiencia, e incluso se muestra la influencia de la imaginación en los sueños y en las historias o relatos. (*ibíd.*)

En lo que tiene que ver con la metodología, continúa el propio Domínguez, “se explica la definición y sus clases y se la distingue de la proposición y del axioma, se muestra su poder y sus límites y se distingue el método geométrico del experimental y se valoran ambos” (Spinoza, 1988, 47).

²³ El apartado de la introducción de *C* es el 2. *La temática doctrinal de las cartas*.

Por su parte, en lo que se refiere a la antropología y psicología, Domínguez señala que aparece “el problema del alma: sustancia o modo, espiritual o material, inmortal o perecedera, libre o necesaria... Se alude a los límites del entendimiento humano y a sus relaciones con la voluntad” (Spinoza, 1988, 47-48).

Ahora bien, Domínguez no menciona los temas y conceptos que giran en torno a la ética, pero se dejan entrever en los grupos antedichos; valdría la pena, no obstante, mencionar el concepto del mal, tratado en su correspondencia de manera particularmente interesante con Blijembergh.²⁴

Una vez más, Tenemos en *C* reflexiones que aparecen en el resto de la obra filosófica de Spinoza. Lo cual es de esperarse, dado que su correspondencia surgía, las más de las veces, a partir de observaciones y críticas que sus interlocutores le hacían llegar en forma de epístolas al leer sus textos, tanto los publicados como los que mantenía de manera inédita.

Recapitulemos en este punto. En primer lugar, se ha analizado *E* para mostrar que la argumentación que Spinoza emplea en esa obra es un todo programático y cohesionado; en segundo lugar, se han revisado las demás obras de Spinoza y se ha mostrado que hay transversalidad, tanto en temas como en metodologías empleadas, de donde se puede colegir que toda la obra filosófica de Spinoza conforma un programa cohesionado inmanentemente. En lo que sigue, se revisarán argumentos e ideas que se pueden encontrar a lo largo de la obra spinozista que dan cuenta del espíritu programático del pensamiento del filósofo holandés, además de explicar la inmanencia teórica a la que hemos aludido en distintos puntos más arriba.

²⁴ En la edición de *C* que revisamos, se trata de las cartas 18-24 y 27.

Parte 3. Consideraciones spinozistas sobre su programa filosófico

En *TTP*, Spinoza (2012) asevera que

[t]odo (...) está plenamente acorde con la ciencia natural, ya que ésta es la que enseña la Ética y la verdadera virtud, una vez que hemos adquirido el conocimiento de las cosas y que hemos saboreado la excelencia de la ciencia. (p. 150)

Lo anterior apunta, en efecto, a una inmanencia teórica en el programa filosófico spinozista: la ciencia natural (que en el caso de Spinoza se puede decir también que se trata de la ciencia de Dios: *Deus sive Natura*) tiene consecuencias a todos los niveles, en donde destaco el de la ética (que queda claro por la cita anterior) y el de la política (cosa que se irá esclareciendo a lo largo de la presente tesis). La inmanencia teórica la entiendo aquí como la interdisciplinariedad que se da en virtud de su objeto de estudio, que en el caso de Spinoza resulta ser único, a saber: Dios. Y es que en Spinoza, de acuerdo a la lectura de Pineda (2009),

la inmanencia queda definida como el imperio omnicomprendido de la naturaleza de Dios, y, al mismo tiempo, sostiene que todas las cosas que existen lo expresan individualmente sin desprenderse de su fusión con lo infinito: el panteísmo se afina en la capacidad de Dios de ser el todo y la parte sin desdoro de su potencia y sin sacrificio de su Unidad. (p. 35)

Hay, pues, inmanencia teórica cuando todas las disciplinas reflexivas se refieren a objetos de estudio que, en última instancia, expresan la idea de Dios de alguna manera. Así pues, en Spinoza todo se refiere a Dios, ya que todo es Dios. En este sentido, encontramos aseveraciones como esta: “nuestro conocimiento y nuestra ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección. (...) [E]sta ciencia contiene una verdadera Ética y Política, que se deducen de ella” (Spinoza, 2012, 150); lo anterior refuerza la idea de que la ciencia spinozista tiene un carácter inmanente-programático, puesto que toda disciplina racional se encuentra en ella, aun así se traten de ciencias naturales, sociales o del hombre, y, además, con consecuencias prácticas (éticas y políticas).

Habiendo dicho lo anterior, tomemos por ejemplo a *E*, donde el autor inicia presentando una ontología, sigue con una epistemología, toca una física, pasa por una política y desemboca en una ética que consiste en la felicidad de conocer o amar

intelectualmente a Dios.²⁵ Esto tiene que ver con la concepción spinozista de Dios, que no vamos a explicar exhaustivamente aquí,²⁶ pero bastaría con mencionar que “todo lo que Dios quiere o determina, implica una necesidad y una verdad eternas” (Spinoza, 2012, 172), lo que significa que hay una correspondencia o paralelismo entre necesidad ontológica y verdad epistemológica. Es decir, lo que necesariamente es, es necesariamente verdadero en virtud de la naturaleza de Dios, ya que “con la misma necesidad con la que de la naturaleza divina se sigue que Dios entiende alguna cosa como es, se sigue también que Dios la quiere tal como es” (*ibíd.*). En Dios, la potencia de actuar y la potencia de entender son la misma cosa.

Acorde con lo que se viene explicando, no es gratuito que Spinoza utilice el método geométrico para llevar a cabo sus investigaciones, porque empieza definiendo la idea de Dios²⁷ y de ahí deriva, geométricamente, todo su edificio teórico que, consecuentemente, termina en Dios. De hecho, en *TTP* utiliza el mismo método tanto para sus investigaciones sobre la naturaleza como para interpretar correctamente las *Escrituras* (específicamente, el *Antiguo Testamento*): es así que Spinoza (2012) señala que

el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas generales; así también, para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (...), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural. (p. 195)

¿Por qué, pues, un solo método para investigar tanto a la naturaleza como al contenido de la *Escritura*? Porque, para Spinoza, los objetos de estudio se reducen a una sola y misma cosa: Dios. Esto quiere decir que el método tiene que poder ser aplicado al carácter inmanente de dicho objeto de estudio, de modo que “esta vía no sólo es cierta, sino

²⁵ Esto ha sido explicado en la parte 1 de este capítulo, cuando se analizó particularmente a *E*. En este sentido, compartimos la idea de Antonio Negri (2011) de que “el pensamiento político de Spinoza se encuentra en su ontología y, en consecuencia, en la *Ética*, mucho más que en cualquier otra obra paralela o posterior” (p. 15).

²⁶ Este asunto se revisará con cierto detalle en la parte 1 del capítulo 2.

²⁷ La razón por la cual inicia planteando su concepto de sustancia única (Dios) es porque, como ya se ha visto, el conocimiento sólo se concibe por Dios y a partir de Dios. En otras palabras, Spinoza considera que de Dios se sigue todo tipo de conocimiento verdadero si se procede geométricamente.

también única” (*ibíd.*). Ahora, ¿por qué única? Porque el objeto de estudio, en última instancia, es único: Dios.

Ya se mencionaba en páginas más arriba que *TRE* es particularmente revelador sobre el método utilizado por Spinoza,²⁸ dado que, como lo señala Domínguez (Spinoza, 2019) en la introducción, “no es un tratado de metafísica, sino un tratado del método; o, si se prefiere, no es la práctica del método, sino una teoría del método” (p. 28).²⁹ En ese texto, el filósofo holandés destaca tres pasos fundamentales de su método, que Domínguez (Spinoza, 2019) sintetiza del siguiente modo:

La *primera* consiste en distinguir bien la idea (percepción) verdadera de todas las demás. La *segunda* deriva de ella y consiste en que el método (en realidad, la misma mente o idea verdadera) ofrezca ciertas reglas que ayuden a seguir el orden debido en la investigación. La *tercera* consiste en que, si la mente sigue dicho orden, evitará esfuerzos inútiles y progresará rápidamente. (pp. 25-26)

Cabría mencionar en este punto algo importantísimo, a saber, que la idea verdadera que se menciona en la cita anterior es, en efecto, la idea de Dios. En ese sentido, Domínguez (Spinoza, 2019) explica que

la idea verdadera dada es un instrumento poderoso por el que se puede llegar a la idea del ser originario, en el que el método alcanza su perspectiva más segura: *perfectissima ea erit methodus...* Es el camino regio que seguirá la *Ética*: de la idea de sustancia a la existencia de Dios; de aquí a los modos finitos y, no sin ayuda de la experiencia, a la definición de uno muy concreto, el hombre como *idea corporis*. (p. 47)

Por eso insisto en la idea de que Spinoza parte de Dios, demuestra todo lo que tiene que ver con las cosas singulares, para luego, una vez más, llegar a la idea de Dios. Dios es principio y fin en las meditaciones del filósofo holandés. El método geométrico, por tanto, es adecuado para el estudio de todas las cosas, o sea, de Dios o la Naturaleza. Por tanto, Spinoza (2019) sostiene que

el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo [Dios] es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas. En una palabra, el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente. (pp. 114-115)

²⁸ En la introducción a la edición de *TRE* que aquí usamos, Atilano Domínguez (Spinoza, 2019) sostiene que esta obra “constituye una especie de *Discurso del método* de Spinoza o, como otros prefieren, la *lógica de Spinoza*” (pp. 12-13). Sin duda, el hecho de que el *método* sea un tema central en las reflexiones de Spinoza se debe a la influencia de la filosofía de René Descartes; ver nota 9.

²⁹ La práctica del método, como ya se ha dicho más arriba, encuentra su máxima expresión en *E*.

Es evidente entonces por qué la filosofía de Spinoza es inmanente: su objeto de estudio es uno solamente: Dios. Ahora bien, si se puede distinguir una ontología, una epistemología, una ética, una antropología, una política, etcétera, en la obra de Spinoza, eso no quiere decir que tales disciplinas aborden objetos de estudio distintos, sino que se aborda el único objeto de estudio (Dios o la Naturaleza) enfocándose en distintos aspectos del mismo. Por ejemplo, “para sustraer a la filosofía práctica de su fundamentación teológico-moral, era preciso apelar a un procedimiento impersonal” (Pineda, 2015, 30); ese procedimiento impersonal se trata del método geométrico. Así, Spinoza (2000) sostiene lo siguiente en *E*:

Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos. (p. 126)³⁰

Todo el edificio teórico es, pues, uno y el mismo. En este sentido, en la introducción a *TP*, Domínguez menciona que

[p]oco a poco se ha descubierto que el Spinoza metafísico, monista y panteísta, había escrito una ética y que dentro de esa ética, como camino hacia la libertad y la felicidad humana, desempeña un papel decisivo la vida en sociedad y, por tanto, el Estado. (Spinoza, 2021, 11)

³⁰ 3/prol[b].

Conclusión del capítulo 1

Después de hacer una revisión de la obra más importante de Spinoza (esto es, *E*), de su obra en general y de los contenidos temáticos que en ella son abordados, y, por último, de algunas consideraciones teóricas que hace el propio Spinoza, se puede decir que la filosofía de este autor es coherente, inmanente y programática en virtud de la idea de Dios, que es el principio y fin de todas sus meditaciones, ya sean ontológicas, epistemológicas, teológicas, éticas, políticas, etcétera. Por ende, el método geométrico es adecuado para sus propósitos, puesto que parte de una idea verdadera, o sea, la idea de Dios,³¹ para derivar de ella todo su edificio teórico.

Por último, ya se mencionaba que suelen considerarse a los tratados políticos (*TTP* y *TP*) como separados del resto de la obra de Spinoza, y me parece que eso se debe no tanto a una ruptura teórica, sino a un cambio de actitud derivado del contexto histórico-social por el que atravesaba Spinoza. Es decir, el cambio que se nota en sus tratados políticos con respecto al resto de su obra tiene que ver con el abandono de su optimismo (que es muy claro en el caso específico de *E*, por ejemplo) y pasar a una actitud más bien realista, ya que al momento de la redacción de los tratados políticos Spinoza atravesaba por una serie de problemas de índole política que lo marcaron de manera decisiva, tanto en su manera de pensar como en su manera de enfocar la política dentro de su programa filosófico, lo cual lo motivó a escribirlos y a tomar el cariz realista o, hasta cierto punto, incluso, pesimista. Cito extensamente a Antonio Damasio (2019), quien describe puntualmente, pero con toda crudeza, lo sucedido de esta manera:

La sensación de relativa seguridad de Spinoza terminó abruptamente en 1672, durante una de las horas más oscuras de la Edad de Oro de Holanda. En un súbito cambio de la situación, del tipo que define esta era veleidosa desde el punto de vista político, De Witt y su hermano fueron asesinados por el populacho, bajo la falsa sospecha de que eran traidores a la causa holandesa en la guerra que en aquel momento se libraba con Francia. Los asaltantes golpearon y acuchillaron a los dos De Witt y los arrastraron hasta la horca, pero cuando llegaron ya no era necesario ahorcarlos. Lo que hicieron fue desnudarlos, colgarlos cabeza abajo, como en las carnicerías, y descuartizarlos. Los fragmentos fueron vendidos como recuerdo, comidos crudos o cocidos, en medio del alborozo más repugnante. (...) Los ataques

³¹ Que en el caso de *E* presenta en forma de definiciones y axiomas.

sorprendieron a muchos pensadores y políticos de la época. (...) Pero Spinoza se sentía perdido. La salvajada revelaba la naturaleza humana en su aspecto peor y más vergonzoso, e hizo que abandonara la ecuanimidad que tanto esfuerzo le había costado mantener.³² Preparó un pasquín que rezaba ULTIMI BARBARORUM (...) y quiso colocarlo junto a los restos. Por fortuna se impuso la cordura responsable de Van der Spijk. Simplemente cerró la puerta y guardó la llave, con lo que Spinoza se vio imposibilitado de salir de la casa y de enfrentarse a una muerte segura. Spinoza lloró en público; se dice que fue la única ocasión en que otros lo vieron acongojado por la emoción incontrolada. El refugio intelectual seguro, tal como había sido, se había terminado. (p. 33)³³

En respuesta a lo acaecido en aquel 1672 y que marcó a Spinoza, es que decide redactar los tratados políticos, ya no siendo tan ecuaníme, en efecto, pero sí lo hace sin nunca abandonar la coherencia e inmanencia de su programa filosófico. Para decirlo en otros términos, en *TTP* y *TP*, Spinoza se refiere al Dios del vulgo (que surge de la imaginación); en *E* y el resto de sus escritos, al Dios de los filósofos (que surge de la razón).

³² Ecuanimidad que se ve reflejada en *E*. Sin embargo, sumado al suceso que se describe en esta cita, tenemos que las lecturas que Spinoza hizo de Maquiavelo lo hicieron perder su ecuanimidad, volviéndose un pensador más bien realista y tener una perspectiva del hombre bastante cruda. Spinoza heredó de Maquiavelo (2021) su idea de la inconstancia del hombre:

de los hombres se puede decir que, en términos generales, son ingratos, volubles, falsos, simuladores y disimuladores, que huyen los peligros y que son ambiciosos de dinero; y que mientras les haces bien, te siguen totalmente y te ofrecen su sangre, sus bienes, la vida y los hijos (...), cuando la necesidad se siente lejos; pero cuando esta se acerca, se rebelan. (p. 104).

En otro lado, Maquiavelo (2016) concede que tal inconstancia es necesaria, ya que “como los asuntos humanos cambian perpetuamente, no es fácil garantizar la estabilidad entre continuos altibajos, y a veces la necesidad te lleva a lo que no te induce la razón” (p. 89).

Seguramente a Spinoza le hicieron todo el sentido del mundo estas líneas maquiavélicas, después de lo que la turba embravecida le hizo a los hermanos De Witt.

Por lo anterior y por otras razones, “ninguno de los grandes pensadores modernos ha contribuido más a revisar el juicio [negativo] sobre Maquiavelo, y a limpiar su nombre del baldón, que Spinoza” (Cassirer, 2021, 142-143); es así que, a lo largo de la presente investigación (pero particularmente en el capítulo 4, puesto que ahí se verán algunas consideraciones compartidas en materia de política), se convocará en varias ocasiones a Maquiavelo para mostrar su influencia sobre Spinoza.

³³ Tomando lo que vivió Spinoza en carne y hueso, pensemos que “[t]odo conocimiento sobre el Estado tiene que partir del supuesto de que la vida estatal incluye siempre al que investiga; éste pertenece a ella de un modo existencial y no puede nunca abandonarla” (Heller, 2020, 48). Spinoza fue parte de un *Imperium* que, con su obra, intenta enmendar o reformar; él supo lo que padecía su *Imperium*, y en consecuencia se afanó en hacer algo que lo liberara de sus pasiones. Es decir, “nunca haremos teoría del Estado por amor a la teoría. No puede haber en nuestra ciencia cuestiones fecundas ni respuestas sustanciales si la investigación no tiene un último propósito de carácter práctico” (*ibíd.*). Spinoza hace teoría del Estado en este sentido, ya que –como se mencionará en breve– la motivación que tuvo para escribir los tratados políticos se derivó de los eventos que recién se citaron y que fueron la expresión de pasiones de su *Imperium*.

La presente investigación no tiene la intención de entrar a profundidad a revisar los rasgos de la biografía de Spinoza. Baste con remitir a una de las biografías más consultadas recientemente en los estudios spinozistas para tener una buena idea al respecto: Nadler, Steven. (2021). *Spinoza*. Madrid: Ediciones Akal.

CAPÍTULO 2: La ética de Spinoza. Teoría de los afectos y perfeccionamiento de los hombres como cuerpos compuestos de cuerpos simples, a partir de la idea de Dios y la teoría de los tres géneros de conocimiento

El alma está sometida a tantas más pasiones cuantas más ideas inadecuadas tiene; y, al contrario, hace tantas más cosas cuantas más ideas adecuadas tiene. (Spinoza, 2000, 128)³⁴

Introducción al capítulo 2

Una vez visto en el capítulo anterior que el programa filosófico de Baruch de Spinoza es un todo cohesionado e inmanente, podemos ver con más claridad la propuesta ética de este pensador, puesto que ésta se articula con una ontología, una antropología afectiva y una epistemología. De modo que en este capítulo se explicará dicha articulación entre los campos antes mencionados para dar cuenta de cómo propuestas básicamente teóricas fundamentan la ética, esto es, una propuesta teórica pero, también, práctica, dentro del programa filosófico en cuestión.

Este capítulo, por ende, se dividirá en cuatro partes. El primero trata de la idea de Dios o la Naturaleza tal como la concibe Spinoza, lo que constituye su ontología; el segundo tiene que ver con la constitución del hombre y sus afecciones, lo que vendría a ser, digamos, su antropología afectiva; el tercero, sobre los tres géneros de conocimiento, es decir, su epistemología, para; finalmente, en el cuarto apartado demostrar cómo es sustentada la tesis del perfeccionamiento humano, es decir, su ética, con base en la ontología, la antropología afectiva y su epistemología.

³⁴ 3/1c.

Parte 1. Sobre el Dios spinozista

En el capítulo 1 se ha mencionado que, para Spinoza, Dios constituye el principio y el fin de todas sus reflexiones filosóficas. La razón de lo anterior es metodológica: si la idea de Dios es necesariamente verdadera, de ella se siguen, *more geometrico*, ideas verdaderas.³⁵ Pero además hay una razón ética que corre paralela a la metodológica: si conocemos o intuimos a Dios adecuadamente nos alegraremos en grado sumo, y en esa medida evitaremos pasiones que nos entristezcan, lo que significa a su vez que el humano pasa de una menor a una mayor perfección. Para explicar de mejor modo esto último, hay que explicar, primeramente, en qué consiste la idea de Dios o la Naturaleza propuesta por Spinoza,³⁶ para lo cual está abocado este apartado.

La ontología de Spinoza es de índole monista, es decir, que todo lo que es, en cuanto que es, es únicamente una sola sustancia. Esta *sustancia* (Dios o la Naturaleza)³⁷ consta de infinitos *atributos*, los cuales son expresados a su vez por infinitos *modos*. La distinción que se da en la ontología spinozista entre sustancia, atributos y modos es una distinción *modal*, pues “[n]o se trata (...) de una distinción entre cosa–y–cosa, o entre ente y ente, sino entre principios o elementos del ente, cuales son los modos” (Beuchot, 1994, 45),³⁸ por lo que los modos (que ha habido, que hay y que habrá, todos en suma) son, de alguna manera, la única Sustancia, o sea, Dios.

Comencemos por exponer, entonces, el concepto de sustancia. Spinoza define la sustancia como “aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado” (Spinoza, 2000, 39).³⁹ De entrada, esta definición es interesantísima, puesto que, como ya lo decíamos más arriba, Dios o la Naturaleza es la misma sustancia, la cual es presentada por Spinoza como un

³⁵ Revisar el capítulo 1, donde ya se señala esto.

³⁶ La idea de Dios en Spinoza es sumamente compleja. Aquí me limitaré solamente a tocar los puntos que tienen consecuencias éticas.

³⁷ A partir de aquí se usarán sinónimicamente los términos *Dios*, *Naturaleza* y *sustancia*.

³⁸ En su artículo *La Teoría de las Distinciones en la Edad Media y su Influjo en la Edad Moderna* (1994), Mauricio Beuchot explica con detalle la distinción modal, mostrando cómo encuentra sus raíces en el pensamiento de Duns Escoto, que modifica a su vez Francisco Suárez y que, finalmente, fue adoptada por Spinoza.

³⁹ 1/d3.

concepto impersonal que rompe con la idea tradicional judeocristiana del Dios a imagen y semejanza del hombre, providente, bueno y amoroso con sus criaturas. Para Spinoza, Dios no tiene al humano en el centro de su creación y de su cuidado. Dios es desinteresado, es decir, no concede milagros a quien se lo implore.⁴⁰

Más bien, el Dios de Spinoza tiene que ver con las siguientes características conceptuales que enumero a continuación:

1. Dios es único: “es decir (...), que en la Naturaleza real no existe nada más que una sustancia y que ésta es absolutamente infinita” (Spinoza, 2000, 48).⁴¹
2. Es infinito: “[t]oda sustancia es necesariamente infinita” (Spinoza, 2000, 42),⁴² dado que sólo existe una (por el punto anterior), es decir, no existe otra que la limite, y por ende es infinita.
3. Es indivisible: “[l]a sustancia absolutamente infinita es indivisible” (Spinoza, 2000, 48),⁴³ puesto que si fuera divisible, entonces habría dos sustancias, y eso significaría que una parte de la sustancia se limitaría por la otra sustancia que le fue dividida, dejando de ser infinita, lo cual no puede ser (por los dos puntos anteriores).
4. Es *causa sui*: “[u]na sustancia no puede ser producida por otra cosa (...). Será, pues, causa de sí” (Spinoza, 2000, 42),⁴⁴ es decir, no puede ser producida por otra cosa porque no existe nada fuera de ella, ya que si existiera esa otra cosa, habría algo que la limite (como es claro por el punto anterior).
5. Es causa de todas las infinitas cosas singulares o modos: “de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas” (Spinoza, 2000, 54),⁴⁵ ya que no pudieron haber surgido de otra cosa, pues no existe otra cosa más que la sustancia única, o sea, Dios, y como es infinito, infinitos son los modos o cosas singulares que se siguen de él.

⁴⁰ Si bien aparecen críticas hacia la idea de los milagros, v.g., a lo largo de toda su obra, se encarga particularmente del asunto en el capítulo VI de *TTP*.

⁴¹ 1/14c1.

⁴² 1/8.

⁴³ 1/13.

⁴⁴ 1/7d.

⁴⁵ 1/17e[c].

6. Existe necesaria y verdaderamente: “es necesario reconocer que la existencia de la sustancia es, como su esencia, una verdad eterna” (Spinoza, 2000, 43);⁴⁶ aquí Spinoza hace uso del argumento ontológico para sostener lo dicho: “como (...) a la naturaleza de la sustancia pertenece existir, su definición debe implicar la existencia necesaria y, por tanto, de su sola definición se debe concluir su existencia” (Spinoza, 2000, 44).⁴⁷
7. Es perfecto en grado sumo: “cuanto de perfección tiene la sustancia, no se debe a ninguna causa externa; y por eso también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza y no es, por tanto, nada distinto de su esencia” (Spinoza, 2000, 47);⁴⁸ por lo anterior, se entiende que para Spinoza la perfección, la existencia y la esencia son la misma cosa, por lo cual, cuando se dice que Dios existe necesariamente por su sola esencia o definición y es infinito (como se dice en los puntos 2 y 5), es lo mismo que decir que es sumamente perfecto.
8. Dios es eterno: la realidad, perfección y duración son definidas por este autor como “la continuación indefinida de la existencia” (Spinoza, 2000, 78).⁴⁹ Dios es, por tanto, eterno, puesto que es necesariamente real y sumamente perfecto (por los puntos 6 y 7).
9. Es absolutamente libre: si “la causa libre (...) no consiste en poder hacer u omitir algo, sino únicamente en que no depende de otro” (Spinoza, 1990, 83), y si “*Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie*” (Spinoza, 2000, 53),⁵⁰ dado que no hay nada fuera de ella (otra sustancia) que pueda limitarlo (por el punto 1 y 2), se sigue que Dios es absolutamente libre.
10. Es inmutable: “nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable” (Spinoza, 2012, 171-172), es decir, “Dios, (...) ahora, antes y por toda la eternidad, es, ha sido y será inmutable” (Spinoza, 1990, 83) (lo cual se colige por todos los puntos anteriores).

⁴⁶ 1/8e2[b].

⁴⁷ 1/8e2[d].

⁴⁸ 1/11e[b].

⁴⁹ 2/d5 y 2/d6.

⁵⁰ 1/17.

Por otro lado, sobre qué sea un atributo, baste con decir que es definido por Spinoza (2000) como “aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia” (p. 39).⁵¹ El hombre, según Spinoza, sólo conoce dos atributos, a saber: la extensión y el pensamiento, ya que en él se expresan tan sólo estos dos,⁵² aun cuando haya infinitos.⁵³

Por último, están los modos, que son entendidos como “las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido” (Spinoza, 2000, 39);⁵⁴ ese *otro* al que se refiere la cita anterior es Dios, pues él es causa de sí y también es causa de todas las demás cosas, es decir, en el que, y por el que, se conciben los modos: “[e]l modo (...) es en otra cosa por la que debe ser concebido (...), esto es (...), sólo es en Dios y sólo por Dios puede ser concebido” (Spinoza, 2000, 58).⁵⁵ Así pues, los modos, a diferencia de la sustancia, pueden sufrir cambios o divisiones⁵⁶ que se derivan del contacto o encuentro con otros modos externos a ellos, aumentando o disminuyendo su ser, o, lo que es lo mismo, su duración o existencia. En este sentido, cada humano singular es *un* modo, que entra constantemente en contacto con otros modos externos a él y por los cuales aumenta o disminuye su existencia o duración, esto es, su ser.⁵⁷

Habiendo explicado brevemente qué es la sustancia, qué los atributos y qué, por fin, los modos, Spinoza (2000) afirma lo siguiente: “[p]or Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (p. 39).⁵⁸ Esta es la definición genérica de Dios para

⁵¹ 1/d4.

⁵² En la parte 2 de este capítulo, se desarrollará más la idea de hombre como partícipe de los atributos extensión y pensamiento.

⁵³ Hay infinitos atributos, dado que la esencia de la sustancia es infinita.

⁵⁴ 1/d5.

⁵⁵ 1/23d.

⁵⁶ “[P]or lo que concierne al dividir en la naturaleza, decimos que la división jamás tiene lugar (...) en la sustancia, sino siempre y solo en los modos de la sustancia” (Spinoza, 1990, 68)

⁵⁷ Esto será desarrollado con más detalle en la parte 2 de este capítulo, cuando se hable del hombre y la teoría de los afectos. Baste señalar aquí puntualmente que “[s]er y actuar no serían términos opuestos en la filosofía de Spinoza” (Pineda, 2009, 98).

⁵⁸ 1/d6.

Spinoza: Dios es todos sus atributos y todos sus modos.⁵⁹ Cito más extensamente a Spinoza (2000) para poder entender específicamente la relación entre Dios y los modos:

Aparte de Dios, no se da ni se puede concebir ninguna sustancia (...), esto es (...), ninguna cosa que es en sí y se concibe por sí. Pero los modos (...) sin la sustancia no pueden ni ser ni ser concebidos. Luego éstos sólo pueden ser en la naturaleza divina y sólo por ella pueden ser concebidos. Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada (...). Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido. (p. 49)⁶⁰

Ahora bien, teniendo en cuenta la distinción modal –que no real, insisto– entre sustancia, atributos y modos, Spinoza ofrece dos categorías ontológicas que sirven para entender a Dios en una doble perspectiva, o sea, como sustancia o como conjunto de todos los modos o cosas singulares, las cuales son las de *Naturaleza naturante* y *Naturaleza naturada*. De la siguiente manera es como Spinoza (2000) entiende estas categorías ontológicas:

por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (...), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre.⁶¹ Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios. (pp. 61-62)⁶²

Cabría insistir una vez más en que la Naturaleza naturante y naturada son una y la misma cosa: Dios, sólo que Spinoza hace uso de ellas en términos metodológicos (es una

⁵⁹ Es así que Spinoza suele ser considerado panteísta inmanente. Pineda (2009) lo pone en los siguientes términos:

[L]a inmanencia queda definida como el imperio omnicompreensivo de la naturaleza de Dios, y, al mismo tiempo, sostiene que todas las cosas que existen lo expresan individualmente sin desprecio de su fusión con lo infinito: el panteísmo se afina en la capacidad de Dios de ser el todo y la parte sin desdoro de su potencia y sin sacrificio de su Unidad. (p. 35)

⁶⁰ 1/15d.

⁶¹ En *TB*, afirma Spinoza (1990) lo siguiente:

Por naturaleza naturante entendemos un ser que captamos clara y distintamente por sí mismo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí [extensión y pensamiento], y ese ser es Dios. (pp. 92-93)

⁶² 1/29e. En *TB*, Spinoza hace una división de la Naturaleza naturada en universal y particular: “[I]a universal consta de todos los modos que dependen inmediatamente de Dios (...). La naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causados por los modos universales” (Spinoza, 1990, 93), y continúa más adelante señalando que sobre la naturaleza naturada universal “a los modos o creaturas que dependen inmediatamente de Dios o son creadas por él, no conocemos más que dos de ellos, a saber, el movimiento en la materia y el entendimiento en la cosa pensante” (*ibíd.*).

distinción estrictamente metodológica y no real)⁶³ para explicar el funcionamiento de toda la Naturaleza en virtud de ella misma, con lo cual elimina la idea de un Dios trascendente a su creación; Dios es, más bien, como ya se señalaba más arriba, *causa sui*, lo que implica su propia inmanencia ontológica, de modo, pues, que “[t]odas las cosas (...) están en Dios y todas cuantas se hacen, son hechas por las solas leyes de la naturaleza infinita de Dios y se siguen de la necesidad de su esencia” (Spinoza, 2000, 52).⁶⁴ Pero, ¿qué son las leyes de la naturaleza infinita de Dios? “[S]on decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina” (Spinoza, 2012, 173), y en ese sentido “la naturaleza [naturada] observa siempre unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas [que se siguen de la naturaleza naturante], aunque no todas nos sean conocidas, y mantienen también un orden fijo e inmutable” (*ibíd.*).⁶⁵

A Spinoza tan sólo le basta Dios para explicar tanto a las cosas singulares (Naturaleza naturada) como a la única sustancia (Naturaleza naturante), pero tanto las cosas singulares y la sustancia son lo mismo, o sea, Dios. Por lo tanto, el Dios de Spinoza es inmanente en grado sumo. Con lo cual queda claro en qué consiste precisamente el carácter inmanente de la ontología monista de Spinoza: Dios es todo, y todo lo que es, es en Dios, pues todo se sigue necesariamente de él, de acuerdo a las leyes de su naturaleza, desde siempre y para siempre, es decir, eternamente. Derivado de lo anterior, se dice que Dios como Naturaleza naturante es concebido *sub specie aeternitatis*; Dios como Naturaleza naturada es concebido *sub specie durationis*, pero esto será desarrollado más adelante en la tesis.

⁶³ La distinción metodológica consiste en que “[l]a *Natura naturans*, el poder activo o creador de la Naturaleza que es Dios, es diferenciada de la realidad concreta y las criaturas de la naturaleza o *Natura naturata*” (Israel, 2012, 210).

⁶⁴ 1/15e[h]. Israel (2012) lo aclara del siguiente modo:

Puesto que todo lo que existe (...), existe en Dios (o la naturaleza), y la sustancia (...) es lo que es absolutamente en sí mismo, sólo puede haber una sustancia y por lo tanto una única serie de reglas que gobiernan el conjunto de la realidad que nos rodea y de la cual somos parte. (p. 292)

Por esta razón es que en el capítulo anterior se afirma que todas las disciplinas, cualquiera que sea su materia de estudio, remiten en última instancia a Dios; incluso el estudio del hombre es el estudio de Dios, en algún sentido.

⁶⁵ Sobre esto último, “la ley que gobierna a las cosas [o sea, a la Naturaleza naturada] no depende de ninguna voluntad caprichosa y cifrada sino de un orden inexorable y articulado en una secuencia infinita de causas” (Pineda, 2015, 21). En esto consiste la necesidad ontológica de la filosofía de Spinoza.

Se puede ver, por lo dicho hasta aquí, que Spinoza formula un concepto de Dios alejado de lo que vulgarmente se entendía (y se entiende a la fecha) por *Dios*, porque da cuenta de cómo las cosas singulares se siguen de Dios de forma inmanente, y no trascendente.⁶⁶ Siguiendo a Nadler (2021), el Dios de Spinoza

no es ni legislador ni juez en un sentido tradicional. No reconforta, premia o castiga, ni cabe elevarle plegarias. Spinoza niega explícitamente que Dios sea omnisciente, compasivo y sabio. Es más bien «un ser susceptible de recibir atributos infinitos». Dios es lo que Spinoza llama una «sustancia». La sustancia es simplemente una entidad real. (p. 230)

Así mismo, se puede concluir que, para Spinoza, Dios es único, perfecto, indivisible, eterno, siempre el mismo, necesario, causa de sí, libre, inmutable, infinito, etcétera. Pero, ¿cuáles son los medios de que dispone el hombre para conocer a Dios, tal como Spinoza lo define, y cuáles son las consecuencias teóricas y prácticas que esto conlleva para el hombre? Para responder a esta pregunta, pasemos a ver cómo Spinoza concibe al hombre y en qué consiste la teoría de los afectos (cosa que se hará en el próximo apartado), así como la teoría epistemológica de los tres géneros de conocimiento propuesta por el filósofo holandés (lo cual se verá en el apartado 3), que tienen mucho que ver con la concepción de Dios tal como lo hemos explicado brevemente en este apartado.

⁶⁶ El creacionismo es rechazado tajantemente por Spinoza.

Parte 2. El hombre y sus afectos desde la perspectiva spinozista

En esta segunda parte se abordarán algunos elementos conceptuales antropológicos y de la teoría de los afectos que considero son centrales para entender la propuesta ética de Baruch de Spinoza, tomando en cuenta lo que se ha dicho ya en la parte 1 de este capítulo, o sea, tomando en cuenta la ontología (Dios) spinozista.

Dicho lo anterior, definamos entonces cómo entiende Spinoza al humano en términos ontológicos. Para este pensador, “la cosa extensa y la cosa pensante o son atributos de Dios o (...) afecciones de los atributos de Dios” (Spinoza, 2000, 48),⁶⁷ pero el pensamiento y la extensión no pueden ser modos, puesto que la definición de *modo* tiene que ver con *las afecciones de la sustancia, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido*, y el pensamiento y la extensión no son en otro y pueden ser concebidos en sí, o sea, que son *aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia*.⁶⁸ Por lo tanto, como el pensamiento y la extensión, en términos absolutos, no son afecciones de la sustancia, se sigue, por silogismo disyuntivo, que son atributos.⁶⁹ Ahora bien, dichos atributos son dos entre una cantidad infinita de atributos existentes,⁷⁰ pero el humano sólo es capaz de concebir dos, puesto que son dos los que se expresan en él (o es modo de esos dos atributos). Por ende, el humano es cuerpo y alma; veamos ahora en qué sentido es cuerpo y en qué sentido es alma.

En cuanto a la extensión, Baruch de Spinoza consideraba que el humano es un cuerpo⁷¹ compuesto por cuerpos simples: “[e]l cuerpo humano está compuesto de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”

⁶⁷ 1/14c2.

⁶⁸ Las citas de las definiciones de atributo y modo, aparecen más arriba, en la parte 1 de este capítulo.

⁶⁹ En *E*, 2/1 y 2/2, se encuentran las siguientes proposiciones, respectivamente: “*El pensamiento es un atributo de Dios*” (Spinoza, 2000, 78); “*La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa*” (Spinoza, 2000, 79).

⁷⁰ Dios es, en efecto, “un ser de infinitos atributos, cada uno de los cuales es infinito y perfecto” (Spinoza, 1990, 141).

⁷¹ Spinoza (2000) entiende por *cuerpo* “el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto que se la considera como extensa” (p. 77), 2/d1, es decir, como modo del atributo de la extensión.

(Spinoza, 2000, 92).⁷² Un cuerpo se dice compuesto en la medida en que los cuerpos simples de que está constituido comparten relaciones de movimiento y de reposo entre sí.⁷³ Sin embargo, cuando se da lo contrario, es decir, cuando uno o unos cuerpos simples dejan de seguir dichas relaciones de movimiento y de reposo, dejan de ser partes del cuerpo compuesto al que pertenecían, y se dice entonces que el cuerpo compuesto disminuye su ser. Y al revés, o sea, si el cuerpo compuesto adquiere uno o más cuerpos simples y es capaz de imprimirles sus mismos movimientos y reposos, entonces se dice que ese cuerpo compuesto aumenta su ser. Un cuerpo compuesto es eliminado (pierde todo su ser) una vez que los cuerpos simples que lo constituían dejan de compartir el mismo movimiento y el reposo.⁷⁴

Así pues, el humano, en tanto que cuerpo compuesto, “puede mover y disponer de muchísimos modos los cuerpos exteriores [a él]” (Spinoza, 2000, 92),⁷⁵ y en ese sentido ha de procurar, primero, mantener los cuerpos simples que lo constituyen, siguiendo armónicamente el mismo movimiento y el mismo reposo, según sea el caso que le sea más útil; pero en segundo lugar, y lo que resulta más importante, procurará influir o afectar otros cuerpos para que se unan a él o le sean de utilidad y que, en esa media, favorezcan su potencia de actuar, porque “cuanto más dependen de él solo las acciones de su cuerpo, y

⁷² 2/post1. En este sentido, en carta a Henry Oldenburg, Spinoza explica que “los hombres no se crean, sino que únicamente se engendran y sus cuerpos ya existían antes, aunque bajo otra forma” (Spinoza, 1988, 89), lo cual rompe con la idea religiosa del creacionismo, según la cual Dios crea a los hombres y todas las cosas *ex nihilo*.

⁷³ Spinoza (2000) lo define así:

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos. (p. 90), 2/d.

En suma, “las diferencias entre un cuerpo y otro surgen naturalmente de las diferentes proporciones de movimiento y reposo en cada cuerpo” (Israel, 2012, 210-211). Ahora, el caso del cuerpo humano no es la excepción: “aquello que constituye la forma del cuerpo humano consiste en que sus partes se comunican entre sí sus movimientos en una determinada proporción” (Spinoza, 2000, 211), 4/39d.

⁷⁴ Porque “la división o pasión siempre tiene lugar en el modo. Y así, cuando decimos que el hombre perece o es destruido, esto sólo se entiende del hombre en cuanto es compuesto y un modo de la sustancia, y no de la sustancia, de la que él depende” (Spinoza, 1990, 68-69). Los modos pueden sufrir modificaciones, que en el hombre se llaman afecciones, pero la sustancia de ningún modo.

⁷⁵ 2/post6.

menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma” (Spinoza, 2000, 88).⁷⁶

Ahora bien, sobre el alma (*mens*) humana, comencemos señalando que, por *idea*, Spinoza (2000) entiende “el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante” (p. 77),⁷⁷ es decir, que el alma forma ideas, ya sean adecuadas o inadecuadas.⁷⁸ De este modo, la idea que se tiene del conjunto de ideas de las partes que componen el cuerpo humano, no es otra cosa que el alma humana misma: “la idea del cuerpo humano está compuesta de esas numerosísimas ideas de las partes que lo componen” (Spinoza, 2000, 93).⁷⁹ Por lo tanto, el alma humana es la idea del conjunto de ideas de todos los cuerpos (partes) que constituyen el cuerpo humano en acto. En ese sentido, “el alma, por ser una idea de este cuerpo, está tan unida con él que ella y este cuerpo así constituido forman juntos un todo” (Spinoza, 1990, 143).⁸⁰

Tomando en cuenta al humano como cuerpo y alma a la vez, los humanos “[n]o sentimos ni percibimos más cosas singulares que los cuerpos y los modos del pensar” (Spinoza, 2000, 78),⁸¹ y es así que los humanos tan sólo disponen de esas percepciones de las cosas externas y las ideas de ellas para poder vivir, es decir, perseverar en su ser. De modo que los seres humanos, al igual que otros seres,⁸² están en una tarea constante de

⁷⁶ 2/13e[b].

⁷⁷ 2d/3.

⁷⁸ ¿Cómo se originan las ideas adecuadas y las inadecuadas? Esta pregunta será resuelta en el próximo apartado, cuando se revisen los tres géneros de conocimiento.

⁷⁹ 2/15d.

⁸⁰ Lo cual rompe con el dualismo ontológico de Descartes, quien, por su parte, pensaba que “entendemos claramente la materia como una cosa completamente diferente de Dios y de nosotros, es decir de nuestra mente; y también nos parece ver claramente que su idea procede de cosas exteriores a nosotros” (Descartes, 1989b, 74).

⁸¹ 2/ax5.

⁸² Digo que “entre otros seres” y no “entre otros seres vivos”, porque para Spinoza la *vida* es lo mismo que el *conatus*. En *PM*, Spinoza (2019) define la *vida* como “la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser” (p. 322), y en *E* (2000), sostiene que el *conatus* consiste en que “[c]ada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (p. 132). Es decir, ¡es lo mismo! Y siempre habla de *cosas*, no de humanos, ¡pero difícilmente se podría conceder vida a las cosas inanimadas, aunque sí a los humanos! Ahora bien, la diferencia entre el *conatus/vida* del humano y del resto de las cosas, se resuelve por *E*, 3/9e, donde Spinoza (2000) sostiene que

[e]ste conato, cuando se refiere sólo al alma, se llama *voluntad*; en cambio, cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama *apetito*. Éste no es, pues, otra cosa que la misma esencia del hombre, de cuya naturaleza se sigue necesariamente aquello que contribuye a su conservación y que el hombre está, por tanto, determinado a realizar. Por lo demás, entre apetito y deseo no hay diferencia alguna, excepto que el deseo suele atribuirse a los hombres en cuanto que son conscientes de

perseverar en su ser, esto es, de aumentar su potencia de actuar en virtud del *conatus essendi*, el cual consiste en que “[c]ada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser” (Spinoza, 2000, 132).⁸³ El *conatus essendi* también se identifica con el deseo: “[e]l deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo” (Spinoza, 2000, 169),⁸⁴ y en este sentido se dice que el humano siempre está deseando cosas para conservar o perseverar en su ser del mejor modo posible. Entonces, el afecto, referido al humano, se refiere a “las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye (...) la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones” (Spinoza, 2000, 126).⁸⁵ Por ejemplo, si un humano es afectado por alguna bacteria (causa externa) y enferma, entonces padecerá (disminuye su potencia de actuar) y deseará algo para deshacerse de dicha bacteria, esto es, deseará medicamentos, v.g., y se esforzará (*conatus*) en recuperar su salud.⁸⁶ De ese modo,

su apetito; y por tanto puede definirse así: *el deseo es el apetito con la conciencia del mismo*. (pp. 133-134)

Por lo tanto, si bien se puede concluir que “[e]l *conatus* es la potencia misma de Dios no en tanto absoluto [Naturaleza naturante], sino en tanto expresado por la esencia de una cosa finita [Naturaleza naturada]” (Pineda, 2009, 92), la diferencia es que el humano, en tanto que cosa finita, desea (esto es, tiene conciencia de su apetito), y el resto de los seres, no (aunque tienen *conatus*, no tienen conciencia de él).

En efecto, apunta Israel (2012),

[e]l hecho (...) de que un cuerpo en movimiento o en reposo deba estar determinado por otro cuerpo para moverse o permanecer en reposo, que a su vez ha sido igualmente determinado por otro para moverse o reposar y así hasta el infinito, significa que bajo el atributo de la “extensión” todo el universo consiste en una interacción de cuerpos mecánicamente relacionados. (p. 296)

La teoría de los afectos spinozista tiene un carácter universal en ese sentido, puesto que tal interacción de cuerpos es lo que genera afectos positivos o negativos; la diferencia entre los cuerpos humanos y los no humanos, es que aquéllos tienen conciencia de sus afectos, de modo que “nuestra mente (...) es en esencia conciencia del impacto de otros cuerpos sobre el cuerpo, en otras palabras, sensaciones, impresiones y emociones” (*ibíd.*). Confrontar la nota 73.

⁸³ 3/6.

⁸⁴ 3/af1.

⁸⁵ 3/d3. De acuerdo a Cassirer (2021), en el siglo XVII,

[l]as pasiones ya no eran consideradas “anormales”; se decía que eran naturales, que eran el efecto necesario de la comunión del cuerpo con el alma. Según las teorías de Descartes y Spinoza, los afectos humanos tienen su origen en ideas oscuras e inadecuadas. (p. 34)

En efecto, para Spinoza los afectos son consustanciales a la naturaleza humana. No hay modo de que puedan ser evitados completamente.

⁸⁶ En este punto estoy hablando de manera muy general, pero hay que considerar que para Spinoza todo lo que aumenta o disminuye la potencia de actuar de un sujeto tiene un carácter relativo: “el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto” (Spinoza, 2019, 102). Es decir, “[e]l ‘bien’ y el ‘mal’ no son valores morales absolutos y no existen en la naturaleza, sino que son nociones puramente relativas concernientes al hombre” (Israel, 2012, 211). Por lo tanto, si a un individuo en concreto le alegra comer huevo, pero a otro individuo concreto, más bien, le descompone el estómago comer huevo, se sigue que existe

en la medida en la que se satisfagan sus deseos, el humano se alegrará, es decir, aumentará su potencia de actuar y perseverará en su ser. Sin embargo, “[l]os individuos que componen el cuerpo humano y (...) el mismo cuerpo humano es afectado de muchísimos modos por los cuerpos exteriores” (Spinoza, 2000, 92),⁸⁷ con los que “aumenta o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar” (Spinoza, 2000, 127),⁸⁸ de tal manera que al humano lo pueden afectar cosas que en vez de alegrarlo, lo entristezcan, y así disminuye su potencia de actuar.⁸⁹

Precisamente en esto, por cuanto acabamos de señalar, consiste la vida propiamente ética para Spinoza: en procurar aumentar nuestra potencia de actuar, a sabiendas de que hay causas externas –y demasiadas causas– que nos pueden afectar, rebasándonos, de manera negativa, haciéndonos disminuir nuestra potencia de actuar, esto es, que nos hacen padecer. No obstante, también hay causas externas que nos ayudan a perseverar en nuestro ser. Y es que “la naturaleza suministra los elementos que hacen peligrar nuestra existencia pero también los medios para evitarlos” (Pineda, 2015, 67), es decir, “[n]o es sino en la confrontación con lo exterior que la potencia de actuar se contrae o se expande” (Pineda, 2009, 93). Ahora bien, ¿cómo saber lo que nos es útil para expandir nuestra potencia de actuar o perseverar en nuestra existencia, distinguiéndolo de lo que nos es peligroso en ese sentido? Para dar respuesta a esto último, pasemos a revisar la epistemología de este pensador.

una especie de relativismo o subjetivismo de los objetos que causan alegría y tristeza en los individuos concretos. En el siguiente apartado se abordará esta cuestión con más detalle.

⁸⁷ 2/post3.

⁸⁸ 3/post1.

⁸⁹ Dice Spinoza: “entenderé (...) por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor” (Spinoza, 2000, 134), 3/11e[a], entendiendo la mayor perfección como un aumento de la potencia de actuar, y la menor perfección, como una menor potencia de actuar. Así mismo, cabe señalar que “[l]a alegría y la tristeza no definen el *conatus*, más bien muestran su ‘estado de potencia’” (Pineda, 2009, 91).

Parte 3. La imaginación, la razón y la intuición como géneros de conocimiento

El núcleo de la epistemología de Baruch de Spinoza tiene que ver con su teoría de los tres géneros de conocimiento. En este apartado se explicará en qué consiste en lo general dicha teoría, resaltando, sobre todo, los puntos que sirven para fundamentar la propuesta ética del filósofo holandés.

Los tres géneros de conocimiento son la imaginación, la razón y la intuición. Para Spinoza, la imaginación es un modo de conocimiento mutilado, que no logra captar las cadenas causales por las que se suceden los hechos, sino que, tal cual, inventa o crea causas de las que no se tiene evidencia para poder explicar un fenómeno de la naturaleza, pues haciendo uso de la imaginación “[e]l alma podrá contemplar, como si estuvieran presentes, los cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado una vez, aun cuando no existan ni estén presentes” (Spinoza, 2000, 94),⁹⁰ de modo que “las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en *la imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (...) aisladas” (Spinoza, 2019, 141). En este sentido, si damos por supuesto que nacemos ignorantes,⁹¹ comenzamos haciendo uso de la imaginación para “conocer” el mundo que nos rodea y a nosotros mismos, sin embargo, quienes hacen uso de este género de conocimiento, de acuerdo a Spinoza (2000),

creen que todas las cosas han sido hechas para ellos y califican de buena o mala, de sana o putrefacta y corrompida a la naturaleza de una cosa, según el modo como son afectados por ella. Por ejemplo, si el movimiento que los nervios reciben de los objetos representados por los ojos, conducen a la salud, los objetos por los que es causado, se llaman *bellos*; y *feos*, en cambio, los que producen el movimiento contrario. (p. 72)⁹²

De lo anterior se sigue, pues, una suerte de subjetivismo en los juicios que cada persona emite en relación a los afectos que sufre al entrar en contacto con distintos objetos externos, porque “[h]ombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el

⁹⁰ 2/17c.

⁹¹ “Nadie nace (...) dotado de valores sino solamente de impulsos” (Pineda, 2015, 26), por lo que la imaginación es el primer género de conocimiento de que hace uso el hombre.

⁹² E, I ap[h].

mismo objeto en tiempos diversos” (Spinoza, 2000, 159).⁹³ Por ejemplo, un objeto que a unos les resulta bello, ese mismo objeto puede parecerles feo a otros, o, por otra parte, un mismo objeto puede ser juzgado como bello o feo en distintos momentos por una misma persona.⁹⁴ Pero esto es producto de la imaginación, y en ese sentido “todas las nociones, con las que el vulgo suele explicar la Naturaleza, son simples modos de imaginar y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino tan sólo la constitución de la imaginación” (Spinoza, 2000, 73).⁹⁵ Así pues, de los tres géneros de conocimiento, la imaginación es la vía más lejana para construir conocimiento verdadero de la naturaleza de las cosas, e imposible es, por ende, conocer a Dios (como Naturaleza naturante o naturada) a partir de ella.

En resumen, Spinoza (2000) sostiene que

a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que las imagina. (p. 95)⁹⁶

En consecuencia, sobre el primer género de conocimiento, Spinoza (2019) afirma que

las ideas ficticias, falsas, etc., tienen su origen en *la imaginación*, es decir, en ciertas sensaciones fortuitas y (...) aisladas, que no surgen del mismo poder de la mente, sino de causas externas, según los diversos movimientos que, en sueños o despiertos, recibe el cuerpo. (pp. 141-142)

Pasando ahora a la explicación del segundo género de conocimiento, esto es, la razón o entendimiento, Spinoza (2000) hace una distinción entre éste y el primer género de conocimiento, o sea, la imaginación, señalando que, en ésta, las ideas se concatenan o se encadenan de acuerdo al

orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano, a fin de distinguirla de la concatenación de las ideas que se hace según el orden del entendimiento, con

⁹³ 3/51.

⁹⁴ En este sentido, en *E*, 3/39e[a], Spinoza (2000) señala que

[p]or *bien* entiendo aquí todo género de alegría y, además, cuanto conduce a ella (...). Por *mal*, en cambio, todo género de tristeza (...). [N]o deseamos algo porque lo juzgamos bueno, sino que, al revés, lo llamamos bueno porque lo deseamos; y, por tanto, llamamos mal a lo que rechazamos. De ahí que cada uno juzga o estima, según su afecto, qué es bueno, qué malo, qué mejor, qué peor y qué, en fin, lo mejor y qué lo peor. (p. 152)

⁹⁵ 1/ap[i].

⁹⁶ 2/17e[b].

el que el alma percibe las cosas por sus primeras causas y que es el mismo en todos los hombres. (p. 96)⁹⁷

Es así que la concatenación de ideas de que habla Spinoza en un primer momento en esta cita, tiene que ver con la memoria y la imaginación, en el sentido de que consiste en recordar (pues se toman imaginariamente como presentes las cosas en este género de conocimiento aunque, no obstante, no estén realmente presentes) los cuerpos que acompañaban al cuerpo que en algún momento específico afectó al cuerpo humano. Por ejemplo, si recibo un balonazo de x persona, tendré en mi memoria (o imaginaré) la idea del balonazo y, por añadidura o encadenadamente, la idea de esa x persona. En este sentido, en la introducción a *TRE*, Atilano Domínguez (Spinoza, 2019) señala que

Spinoza constata sucesivamente que la causa real de las ideas ficticias, falsas y dudosas reside en que sus objetos son algo «abstracto», es decir, vago e impreciso (*experientia vaga*), por lo cual confundimos fácilmente unos por otros, en virtud de una falsa asociación. (p. 31)

Queda claro, por tanto, las diferencias que hay entre la imaginación y el entendimiento, a saber: 1) la imaginación nace de las afecciones del cuerpo (es subjetivo, como se mencionaba más arriba) y el entendimiento surge de las primeras causas (es objetivo, puesto que no depende de las afecciones del cuerpo, sino de las causas externas por las cuales se dan las afecciones); 2) la imaginación, por tanto, es individual, o sea, no se comparte (las afecciones que cada cuerpo sufre son individualísimas), además de que “[l]as ideas de las afecciones del cuerpo humano, en cuanto que sólo se refiere al alma humana, no son claras y distintas, sino confusas” (Spinoza, 2000, 101),⁹⁸ pues dependen de las cosas exteriores, y como se señalaba más arriba, la imaginación habla más de sí misma que de cómo son las cosas externas, y el entendimiento, por su parte, es universal, esto es, se puede compartir (puesto que se apela a algo externo a los cuerpos (las causas reales), de las cuales cualquiera que haga uso de su razón o entendimiento puede dar cuenta). La diferencia, en suma, entre imaginación y entendimiento, es que aquélla “no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos

⁹⁷ 2/18e[a].

⁹⁸ 2/28.

de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio⁹⁹” (Spinoza, 2012, 97-98).

Pero mostremos con más detalle en qué consiste el segundo género de conocimiento, es decir, la razón o entendimiento.¹⁰⁰ La razón es definida por el filósofo holandés como una facultad que logra que el humano tenga acceso a conocimiento sólido y seguro, dado que encuentra las causas de los fenómenos que se presentan en la naturaleza. La razón, entonces, tiene por objetivo conseguir “ideas o nociones comunes a todos los hombres, ya que todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas que deben ser percibidas adecuadamente, es decir, clara y distintamente” (Spinoza 2000, 105).¹⁰¹ ¿De dónde se derivan las *nociones comunes*? De la Naturaleza naturada universal, es decir, todas las cosas singulares, las cuales, como se mencionaba más arriba (en la parte 1), “siguen un orden fijo e inmutable” (Spinoza, 2012, 176); así pues, se llaman *comunes* porque tienen que ver con el orden fijo de la naturaleza, el cual puede ser aprehendido por cualquier hombre (pues es parte del orden inmutable de la naturaleza) que haga uso de su razón, y es así que se pueden entender las causas que determinan a la Naturaleza naturada.¹⁰² ¿En qué sentido se puede decir que las nociones comunes son útiles? Pineda (2009) responde que

[l]as nociones comunes revelan un conocimiento eterno, a saber, las propiedades generales de las cosas (como el movimiento y el reposo) que tiene como causa a

⁹⁹ Puesto que “[l]a razón, dice Spinoza, posee este peculiar poder de iluminarse a sí misma y a su contraria, de descubrir lo mismo la verdad que la falsedad” (Cassirer, 2021, 197). Esto es, si conocemos lo que es verdadero, por añadidura podemos conocer lo que es falso.

¹⁰⁰ Aunque algunos estudiosos del spinozismo suelen distinguir la razón del entendimiento, nosotros lo tomamos como uno y el mismo, particularmente por lo que señala el propio Spinoza (2000) en *E*, 4/26:

Aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender; y el alma, en cuanto que usa de la razón, no juzga que le sea útil otra cosa que lo que conduce a entender. (p. 200)

Por ende, en este trabajo razón y entendimiento serán tomados como una y la misma cosa.

¹⁰¹ 2/38c. En este sentido, “[e]l único procedimiento posible para obtener un conocimiento adecuado es el de construir las nociones de las esencias de las cosas para posteriormente deducir todas sus propiedades” (Pineda, 2009, 151). En esta cita destaco la palabra “construir”, pues es importante señalar que los dos primeros géneros de conocimiento, a saber: la imaginación y la razón, se encargan de construir justamente el conocimiento (verdadero o falso), no siendo el caso que éste se dé *per se*. El caso de la intuición es distinto, dado que este género de conocimiento sí brinda un conocimiento inmediato *per se*.

¹⁰² Hay que destacar una precisión que Atilano Domínguez elabora en la introducción a *TP* (Spinoza, 2021):

Spinoza niega de plano toda pretensión de excluir al hombre del orden natural. Sus pasiones hacen que persiga necesariamente sus deseos; su libertad, como libre necesidad, consiste en aceptar o inscribirse en ese orden necesario y no en un poder arbitrario de romper con él. (p. 40)

El hombre es parte de la Naturaleza naturada y, en ese sentido, obedece el orden fijo e inmutable de la naturaleza.

Dios en tanto que sustancia infinitamente infinita; el eslabonamiento de las ideas dentro de ese rango cognoscitivo no puede ser de carácter temporal y oscilatorio. (p. 154)

Es decir, las nociones comunes dan cuenta de Dios en tanto que Naturaleza naturada, y en ese sentido se comprende el funcionamiento de las cosas singulares y se prepara el terreno para conocer o (como se verá enseguida) intuir a Dios en tanto que Naturaleza naturante.

Bajo el entendido de que el segundo género de conocimiento es capaz de alcanzar conocimiento objetivo, es decir, universal (nociones comunes), los conceptos de bien y mal ya no son subjetivos como ocurre con la imaginación, sino que una vez reformado o enmendado el entendimiento, pasan a tener otro sentido, el cual es señalado por Spinoza (2000) de este modo:

Por bien entenderé, pues, (...) aquello que sabemos con certeza que es un medio para acercarnos cada vez más al modelo de naturaleza humana que nos proponemos. Por mal, en cambio, aquello que sabemos con certeza que impide que reproduzcamos dicho modelo. Diremos, además, que los hombres son más perfectos e imperfectos, en cuanto que se aproximen más o menos a este mismo modelo. (p. 185)¹⁰³

Como se ve, el bien y el mal pasan a tener significados fijos o universales en virtud del segundo género de conocimiento, esto es, a partir de la certeza que garantiza la razón sobre el bien y el mal. Lo cual significa que todo hombre, en cualquier lugar y momento, siempre y cuando haga uso de su razón, es capaz de tener certeza del bien y del mal, o, lo que es lo mismo, aspirar al modelo de hombre propuesto por Spinoza.¹⁰⁴ Ahora bien, ¿cuál es ese modelo de hombre que sabe discernir entre el verdadero bien y el verdadero mal? Se trata del hombre libre, pero de éste se hablará después de explicar el tercer género de conocimiento. Cabría mencionar tan sólo en este punto que “[e]l esfuerzo o deseo de conocer las cosas con el tercer género de conocimiento no puede surgir del primero, pero sí del segundo género de conocimiento” (Spinoza, 2000, 259),¹⁰⁵ por lo cual la razón o

¹⁰³ 4/prol[f].

¹⁰⁴ Cabría hacer la siguiente precisión: el bien y el mal no existen en la realidad (no son modos externos al hombre), sino que son categorías propiamente humanas para juzgar el paso a una mayor o menor perfección, respectivamente: “bien y mal o pecado no son otra cosa que entes de razón y, en modo alguno, unas cosas o algo que tiene existencia” (Spinoza, 1990, 88). En la imaginación son relativas esas categorías, pero en la razón, objetivas.

¹⁰⁵ 5/28.

entendimiento es tan sólo un paso para conseguir el objetivo perseguido por Spinoza, a saber: el modelo de hombre libre que ejerce el tercer género de conocimiento: la intuición de Dios.¹⁰⁶

Al igual que comenzamos diferenciando la imaginación de la razón, antes de pasar con más detalle a revisar a ésta, ahora diferenciaremos la razón de la intuición antes de pasar a revisar particularmente a ésta. Para lo cual, cito extensamente a Pineda (2009):

El conocimiento intuitivo (...) se ocupa de la esencia de las cosas singulares en relación inmediata con la idea de Dios. Se distingue del segundo género en que éste tiene como fundamento a las nociones comunes de las cosas a partir de las propiedades de las cosas. Se trata de un conocimiento expeditivo en relación a su objeto, despojado de preámbulos y digresiones; mientras que el conocimiento racional implica un proceso por el cual las proposiciones de la razón van trenzando el curso de lo que se puede conocer, la intuición economiza, prospera sin obstáculos y se afirma en un espacio intelectual privilegiado. Aunque se diferencian en este punto, el conocimiento racional apunta hacia el conocimiento intuitivo. (p. 137)

Sirviendo lo anterior como un primer acercamiento a la intuición, sin más demora veamos en qué consiste el tercer género de conocimiento. La intuición sería el tercer género de conocimiento, y por medio de éste se hace aprehensible inmediatamente la única sustancia, fundamento de todo cuanto existe y realidad verdadera, esto es, Dios en tanto que Naturaleza naturante, dado que es “[e]l objeto supremo que el alma puede entender (...), esto es (...), un ser absolutamente infinito y sin el cual (...) nada puede ser ni ser concebido. Por tanto (...), la suprema utilidad o bien (...) del alma es el conocimiento de Dios” (Spinoza, 2000, 201).¹⁰⁷

¿Por qué Dios? Porque es el objeto de conocimiento universal por excelencia, esto es, de su conocimiento se sigue la máxima virtud que se puede obtener. Es decir, es preciso alcanzar la intuición de Dios o el amor intelectual hacia éste, por lo siguiente: el alma es la idea específica de un cuerpo específico (v.g., la idea que yo tengo de mi propio cuerpo es mi alma). Ahora bien, mi cuerpo es finito, mutable, cambiante, en virtud de las causas

¹⁰⁶ Al hacer una síntesis de *TB*, Atilano Domínguez (Spinoza, 1990) menciona que dado que la razón no es el conocimiento supremo ni alcanza plenamente la felicidad, se analiza (...) de qué forma la intuición, como conocimiento directo de Dios, es capaz de hacer surgir un amor a Dios comparable al del cuerpo, tal que suponga la superación de las pasiones y, con ella, un auténtico renacimiento y la verdadera libertad. (p. 24)

Por ende, hay que cultivar la razón o entendimiento, no para quedarse ahí, sino para tener acceso a la intuición de Dios.

¹⁰⁷ 4/28d.

externas con las que entro en contacto, y que, por ende, me hacen padecer. En ese sentido, mi alma padece, aun cuando use la razón (la razón es un medio para alcanzar la intuición). Sin embargo, en el momento en que mi alma concibe, intuitivamente, no sólo a mi cuerpo, sino a la totalidad de las cosas, o sea, a la naturaleza o Dios, que es (como se mostró en la parte 1 de este capítulo) infinito, perfecto, inalterable (en cuanto a Naturaleza naturante), el alma se vuelve idea de aquello que no padece, porque no cambia y, por lo tanto, se tiene una idea adecuada en términos absolutos. En pocas palabras, nuestra alma, en tanto que idea de nuestro cuerpo cambiante, es inestable y, por eso, padece (no se logra una idea adecuada de nuestro cuerpo en términos absolutos porque éste es afectado de muchas formas por causas externas, y, por lo tanto, cambia constantemente); pero en tanto que nuestra alma es la idea de todas las cosas (o sea de *Deus sive Natura*) no padece, puesto que hay estabilidad en la medida en que el objeto de la que es idea no muta, no cambia, no es afectado por causas externas (pues él, Dios, es todas las cosas). Intuir a Dios es ser feliz... En esto, además, consiste la libertad humana. El alma no padece en la medida en que es idea de algo que no es afectado, es decir, que no padece. La intuición o felicidad se da sólo en cierta unión entre el alma y la Naturaleza, porque, de acuerdo a Spinoza (1990),

el infinito no puede estar compuesto de distintas partes; (...) no pueden existir dos infinitos, sino uno solo; (...) éste es perfecto e *inmutable*, pues es bien sabido que ninguna cosa busca, por sí misma, su propia aniquilación; (...) tampoco puede transformarse en algo mejor, dado que es perfecto (...); (...) tampoco puede estar sometido a algo que proceda del exterior, ya que es omnipotente; etc. (p. 59)¹⁰⁸

Dicho lo anterior, Spinoza (2000) comenta que

[o]brar por virtud es obrar bajo la guía de la razón (...), y cuanto intentamos hacer en virtud de la razón, es entender (...); y, por tanto (...), el sumo bien de quienes persiguen la virtud, es conocer a Dios, es decir (...), un bien que es común a todos los hombres y que puede ser igualmente poseído por todos los hombres, en cuanto que son de la misma naturaleza. (p. 206)¹⁰⁹

En síntesis, Spinoza (2000) esquematiza su teoría epistemológica de los tres géneros de conocimiento mencionando que

resulta claro que percibimos muchas cosas y formamos nociones universales: 1.º) a partir de cosas singulares que nos son representadas por los sentidos de forma mutilada, confusa y sin orden al entendimiento (...); y por eso he solido calificar tales percepciones de conocimiento por experiencia vaga. 2.º) A partir de signos,

¹⁰⁸ Confrontar la parte 1 de este capítulo, donde se caracteriza al Dios de Spinoza con más detalle.

¹⁰⁹ 4/36d. Tenemos aquí otro motivo para pensar que razón y entendimiento en Spinoza son la misma cosa.

como, por ejemplo, que al oír o leer ciertas palabras, recordamos las cosas y formamos de ellas algunas ideas semejantes a aquellas con que solemos imaginarlas (...). A estos dos modos de contemplar las cosas los llamaré (...) conocimiento de primer género, opinión o *imaginación*. 3.º) A partir, en fin, de que tenemos nociones comunes e ideas adecuadas de las propiedades de las cosas (...); y a éste le llamaré *razón* y conocimiento de segundo género. Además de estos dos géneros de conocimiento existe (...) un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas. (p. 108)¹¹⁰

Por lo tanto, concluye Spinoza, conviene, primero, hacer uso del segundo género de conocimiento, gracias a que así la mente “alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él [o sea, Dios o la Naturaleza]” (Spinoza, 2019, 115). Es decir, para llegar al conocimiento de Dios, hace falta primero conseguir un cierto hábito de conocer las cosas singulares a partir del segundo género de conocimiento, dado que “a medida que la mente entiende más cosas, adquiere con ello otros instrumentos, gracias a los cuales le es más fácil seguir entendiendo” (*ibíd.*). En otras palabras, para intuir la Naturaleza naturante (Dios o la Naturaleza o la sustancia única), es necesario poder conocer primero la Naturaleza naturada (las nociones comunes que se siguen de las cosas singulares o modos). De lo contrario, esto es, si el humano se queda con el solo uso de su imaginación, sería un esclavo, pues estaría sojuzgado por sus afectos que

¹¹⁰ 2/40e2[a]. Por otra parte, en un resumen de la 2^{da} parte de *TB*, en el 1^{er} capítulo, y que tiene que ver con una suerte de síntesis de la propia teoría de los tres géneros de conocimiento spinozista, señala Monnikhoff (Spinoza, 1990) que

trata de los géneros particulares de conocimiento o percepción y de cómo en el hombre se producen y nacen de cuatro modos, como: 1) de oídas o por algún relato; 2) por simple experiencia; 3) por la buena y pura razón o por la verdadera fe; y finalmente, 4) por el gozo interior y por la clara intuición de las cosas mismas. (p. 44)

Y continúa Monnikhoff:

Como efectos del primer y segundo género de conocimiento se señalan las pasiones que son contrarias a la recta razón [imaginación]; del tercer género, los buenos deseos [razón]; y del cuarto género, el sincero amor con todos sus retoños [intuición]. (*ibíd.*)

Por lo tanto, concluye Monnikhoff (Spinoza, 1990),

la razón o tercer género de conocimiento no tiene poder para conducirnos a la felicidad o para vencer las pasiones que surgen del segundo género de conocimiento [que, de acuerdo a la clasificación que hace Monnikhoff, el segundo género sería la imaginación o por simple experiencia] (...). Ahora bien, como Dios es el bien supremo que puede ser conocido y poseído por el alma, saca él [Spinoza] la conclusión de que, si nosotros logramos por fin alcanzar una unión –o un conocimiento y un amor– tan profunda como aquella de la que gozamos con el cuerpo y recibimos de él, es decir, una unión tal que no se deriva por razonamientos, sino que consiste en un gozo interior y en una unión inmediata con la esencia de Dios, nosotros debemos haber alcanzado entonces, mediante el cuarto género de conocimiento [la intuición], nuestra suprema salvación y felicidad. (p. 47)

son pasiones,¹¹¹ es decir, por las causas externas que son imprevisibles y le orillan a tomar decisiones equivocadas para perseverar en su ser (Spinoza, 2000, 183).¹¹² Se entiende entonces que “[a]ctuar absolutamente por virtud, en nosotros no es otra cosa que actuar, vivir, conservar su ser (estas tres cosas significan lo mismo) por la guía de la razón, y esto según el principio de buscar la propia utilidad” (Spinoza, 2000, 199-200),¹¹³ y esto último daría pie al hombre verdaderamente libre, que es el modelo de hombre que persigue el programa filosófico spinozista. El hombre libre, es decir, el hombre que se guía por la razón y la intuición, y no por la imaginación, todo lo que conoce “lo concibe bajo la misma especie de eternidad o necesidad” (Spinoza, 2000, 225),¹¹⁴ es decir, tendría conocimiento adecuado de la Naturaleza naturante y, por añadidura, de la Naturaleza naturada; en cambio, el hombre esclavo, concibe las cosas bajo la misma especie de la duración.¹¹⁵ Esto da la ventaja al hombre libre sobre el esclavo en cuanto al principio de utilidad (o sea, de buscar lo que sea favorable a su conservación), puesto que “[s]egún la guía de la razón, perseguiremos un mal menor por un bien mayor y despreciaremos un bien menor que es causa de un mal mayor” (Spinoza, 2000, 227),¹¹⁶ ya se trate de bienes y males presentes, pasados o futuros, dado que desde la razón y la intuición todo se concibe *sub specie aeternitatis*.¹¹⁷

¹¹¹ Ya que “las pasiones sólo son producto de la ignorancia y de la irracionalidad de los hombres” (Pineda, 2009, 200). En efecto, siguiendo a Israel (2012), para Spinoza “[l]a ‘esclavitud’ es en esencia la falta de poder o capacidad para buscar el beneficio propio, entonces, potencialmente es tanto consecuencia de impulsos y pasiones desenfrenados, de la urgencia para actuar de acuerdo a ideas “inadecuadas” como de trabas externas. (p. 328)

El hombre puede ser esclavo, por ende, de causas externas (el mundo que lo rodea) e internas (él mismo).

¹¹² 4/prol[a].

¹¹³ 4/24.

¹¹⁴ 4/62d. Es decir, conoce *sub specie aeternitatis*: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad” (Spinoza, 2000, 112), 2/44c2. En este sentido, dentro de *TB* se encuentra un diálogo entre el entendimiento, el amor, la concupiscencia y la razón, donde ésta afirma que la naturaleza es, en efecto, “una unidad eterna, infinita, todopoderosa, etc., a saber, [que] la naturaleza [es] infinita y todo lo en la misma comprendido” (Spinoza, 1990, 72), o sea, la razón no intuye, pero sí vislumbra, conceptualmente, la idea de Dios.

¹¹⁵ Supuestamente conoce *sub specie durationis*: “sólo de la imaginación depende que contemplemos las cosas como contingentes, tanto respecto al pasado como al futuro” (Spinoza, 2000, 111), 2/44c1.

¹¹⁶ 4765c.

¹¹⁷ En este sentido, Spinoza (2000) asevera que

[l]as cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las que son concebidas de esta segunda manera como

En esto consistiría, *grosso modo*, la teoría de los tres géneros del conocimiento de Spinoza (2000), quien de ella saca la siguiente conclusión:

concebimos fácilmente qué es lo que el conocimiento claro y distinto, y ante todo aquel tercer género de conocimiento (...), cuyo fundamento es el mismo conocimiento de Dios, puede sobre los afectos, a saber: aunque no los suprime totalmente, en cuanto que son pasiones¹¹⁸ (...), hace al menos que constituyan una parte mínima del alma (...). Por otra parte, engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna (...), del que somos realmente dueños. (p. 256)¹¹⁹

Ahora bien, el amor hacia una cosa inmutable y eterna al que se refiere Spinoza en la última línea de la cita anterior, es lo que él denomina *amor intelectual de Dios*: intelectual, dice, porque “conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos cómo dependen de la causa primera y cómo obran según las leyes eternas de la naturaleza” (Spinoza, 2012, 177), y cuanto más entendemos a Dios, más nos alegramos (pues del conocimiento de Dios sólo se siguen ideas adecuadas, es decir, verdaderas) y, por ende, más amamos a aquello que nos alegra,¹²⁰ y como en este caso lo que nos alegra en grado sumo es Dios (pues de su conocimiento, insisto, sólo se siguen ideas adecuadas), máximo es el amor que sentimos hacia él, siendo éste de índole intelectual, de modo que “[a] esto se reduce (...) nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios” (Spinoza, 2012, 140). Por lo anterior, se puede decir que estas cuatro cosas, a saber: salvación, felicidad, sumo bien y libertad, son exactamente lo mismo. El modelo de hombre, que es el hombre libre, es lo mismo que decir el hombre feliz o salvado. Por lo tanto, el programa spinozista busca la libertad, felicidad o salvación del hombre a partir de su teoría de los tres géneros de conocimiento.

Como ya se deja ver, todo cuanto se ha dicho hasta aquí es la base de la ética spinozista, de modo que conviene pasar a revisar la propuesta ética de este pensador con más detalle.

verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios. (p. 260), 5/29e

¹¹⁸ Las pasiones son inherentes a la naturaleza humana, como se revisaba más arriba en la parte 2, y por eso no son suprimibles del todo.

¹¹⁹ 5/20e[d].

¹²⁰ Pues “quien ama, necesariamente se esfuerza por tener presente y conservar la cosa que ama” (Spinoza, 2000, 136), 3/13e.

Parte 4. La fundamentación teórica de la ética spinozista

Lo que va a ser señalado en esta cuarta parte, ya ha sido abordado en los apartados precedentes de este capítulo, pero lo importante es resaltar el papel que juegan la ontología, la antropología, la teoría de los afectos y la epistemología para comprender la ética spinozista. Por consiguiente, aquí se presentarán los puntos de articulación o coyunturas teóricas entre las mencionadas ramas del programa filosófico de Spinoza para ver sus consecuencias propiamente éticas.

Como ya se ha vislumbrado más arriba, Spinoza desarrolla una teoría de los afectos para los propósitos de los que venimos hablando, es decir, para poder aumentar la potencia de actuar de los individuos en virtud del conocimiento de los propios afectos, discerniendo lo que es realmente útil al hombre de lo que no.¹²¹ Pero veamos nuevamente qué es un afecto, y luego cómo éste se presenta en el hombre si conoce a través de la imaginación, la razón o la intuición. Spinoza (2000) lo define así:

El afecto, que se llama pasión (*pathema*) del ánimo, es una idea confusa¹²² con la que el alma afirma una fuerza de existir de su cuerpo, o de alguna parte suya, mayor o menor que antes, y, dada la cual, el alma misma es determinada a pensar esto más bien que aquello. (p. 179)

¹²¹ Cabría hacer aquí una aclaración sobre el utilitarismo de Spinoza (2012), para quien “la razón de utilidad (...) constituye la fuerza y la vida de todas las acciones humanas” (p. 376). No hay que entender este utilitarismo numérico o cuantitativamente, o sea, que a mayor cantidad, mejor (v.g.: si $2 > 1$, por lo tanto es mejor o más útil 2 que 1); más bien hay que entender una suerte de utilitarismo vital (v.g.: aquello que cuida y beneficia a la vida en mayor grado, es deseable o útil, aun cuando sea cuantitativamente menor). Me parece que así es como se entiende el utilitarismo de Spinoza, esto es, como un vitalismo.

¹²² De entrada, tenemos que las afecciones son ideas confusas derivadas del encuentro de un cuerpo externo con el nuestro propio. En este sentido, en la introducción a *TP*, Domínguez (Spinoza, 2021) señala que

[l]os afectos humanos son la vivencia de la imaginación, es decir, las ideas de nuestras afecciones corporales. (...) Los sentimientos son subjetivos, porque la imaginación refleja más la situación de nuestro cuerpo que la naturaleza de los cuerpos externos. Son inciertos y azarosos, (...) porque la imaginación capta consecuencias sin sus premisas, es decir, fenómenos sin sus causas. Se refuerzan y debilitan, se mezclan y entrecruzan, se comunican y difunden de las formas más extrañas y sorprendentes, sin que podamos evitarlo, porque se rigen y gobiernan por las leyes de asociación de imágenes (semejanza, contigüidad y contraste). (pp. 23-24)

Si bien hay un grupo bastante numeroso de afectos,¹²³ Spinoza (2000) los ordena de acuerdo a los tres afectos básicos, que son la alegría, la tristeza y el deseo:

el alma puede sufrir grandes cambios y pasar ora a una mayor ora a una menor perfección; y estas pasiones nos explican los afectos de la alegría y la tristeza. (...) [E]ntenderé, pues, por *alegría* la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor; por *tristeza*, en cambio, la pasión por la que la misma pasa a una perfección menor. Además, llamo *placer* o *jovialidad* al afecto de alegría que se refiere a la vez al alma y al cuerpo; *dolor* o *melancolía*, en cambio, al de tristeza. Pero hay que advertir que el placer y el dolor se refieren al hombre en cuanto que una parte suya está más afectada que las demás; la jovialidad y la melancolía, en cambio, cuando todas ellas son igualmente afectadas. (...) Y, aparte de estos tres, no admito ningún otro afecto primario (...). (pp. 134-135)¹²⁴

Ahora bien, los afectos considerados desde de la imaginación son pasiones, y como lo expresa Domínguez en la introducción a *TP*: “el hombre sometido a las pasiones es cual náufrago que se halla en alta mar, arrastrado por vientos contrarios, sin saber de dónde viene ni adónde va” (Spinoza, 2021, 25). No obstante, si el humano es capaz de entender los afectos por los que se ve atravesado desde que nace y hasta que muere, puede ser también capaz, en virtud de su razón y de su intuición, de procurarse afectos que le acarreen más alegría que tristeza, puesto que “[u]n afecto que es pasión, deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta” (Spinoza, 2000, 247),¹²⁵ que es lo mismo que decir que será capaz de aumentar más su potencia de actuar y perseverar en su ser de mejor modo¹²⁶ en la medida en que conozca las causas por las que se producen sus afecciones. De esta manera, queda claro cómo la teoría de los afectos sirve para que el humano se conozca a sí mismo en términos de su naturaleza afectiva, y, por otro lado, la teoría de los tres géneros de conocimiento le auxilia, en una dimensión práctica, a poder

¹²³ Son alrededor de 50 el número de afectos que identifica Spinoza en *E*, sin embargo, él mismo menciona que “los afectos se pueden componer unos con otros de tantas maneras y (...) de ahí surgen tantas variaciones, que no pueden definirse con número alguno” (Spinoza, 2000, 168), 3/59e[b].

¹²⁴ 3/11e[a].

¹²⁵ 5/3. En este sentido, se puede decir que Spinoza “nunca pierde de vista que el único antídoto contra el desorden de los afectos nace desde la virtud y desde la razón” (Pineda, 2015, 81).

¹²⁶ Digo “de mejor modo”, porque aunque el hombre sea presa de sus pasiones, y no use más que su imaginación, aún con todo esto se esforzará en perseverar en su ser; si hace uso de su razón e intuición, perseverará en su ser de mejor modo. A propósito de esto, Spinoza (2021) menciona que

los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. (p. 108)

No está a discusión, pues, que todos buscan perseverar en su ser (el *conatus* es la esencia misma del hombre), pero ese afán puede nacer de la acción (razón o entendimiento reformado, intuición) o de la pasión (imaginación).

cuidar y fortalecer esa misma naturaleza afectiva, que no es otra cosa que su ser, su esencia; recordemos que “la esencia de la razón no es otra cosa que nuestra alma, en cuanto que entiende con claridad y distinción (...). Luego (...) todo aquello por lo que nos esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender” (Spinoza, 2000, 200).¹²⁷ Por lo cual, se puede decir que el programa filosófico de Spinoza está abocado a llevar al hombre a su excelencia, esto es, a que desarrolle su potencia de actuar al máximo posible, todo en virtud del segundo y tercer géneros de conocimiento, a saber: la razón y la intuición.

Es así que “en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud (...)[:] la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios” (Spinoza, 2000, 233).¹²⁸ El conocimiento intuitivo de Dios, o también amor intelectual de Dios, es lo que permite al hombre liberarse de la servidumbre de los afectos y es lo que, en última instancia, lo hacer ser feliz o beato, y en esto consiste el fin último de la ética y del programa filosófico de Spinoza, esto es, el modelo de hombre libre.

En conclusión, son 5 los poderes que tiene el alma humana sobre los afectos una vez ha sido reformado o enmendado el entendimiento; Spinoza (2000) así los enlista:

- 1.º) en el mismo conocimiento de los afectos (...);
- 2.º) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente (...);
- 3.º) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las referidas a cosas que concebimos de forma confusa o mutilada (...);
- 4.º) en la multitud¹²⁹ de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (...);
- 5.º) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos (...) [.]¹³⁰ (pp. 255-256)¹³¹

¹²⁷ 4/26d.

¹²⁸ 4/c4. Como ya se mencionaba en el capítulo 1 de esta tesis, la culminación del programa filosófico spinozista tiene que ver con la libertad o felicidad del ser humano, cosa que queda claramente expresada cuando Spinoza confiesa el objetivo central de *E*, su obra más importante: “trataré (...) de la potencia de la razón, mostrando qué poder tiene (...) sobre los afectos, y (...) qué es la libertad del alma o la felicidad, por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignorante” (Spinoza, 2000, 243), 5/prol[a]. He intentado tocar los puntos más relevantes en el presente capítulo de acuerdo al mencionado programa filosófico spinozista.

¹²⁹ La multitud la entiende Spinoza como “el conjunto de singularidades cooperativas plurales” (Rodríguez & Seco, 2010, 93).

¹³⁰ Agregado del editor de esta obra.

¹³¹ 5/20e[b].

Así caracterizadas la ontología, epistemología y la ética y de Spinoza –que, por lo demás, ha sido de manera muy esquemática y sólo tocando algunos de los conceptos centrales de cada campo de reflexión–,¹³² se pueden entonces vislumbrar las articulaciones que se dan entre ellas. Así, partiendo de la idea de que el programa filosófico de Spinoza es inmanente en sí mismo, se puede decir que todas las ramas de la filosofía que este pensador trabajó se encuentran íntimamente amalgamadas y que se implican entre sí.¹³³ En la introducción del *TRE* que estoy utilizando, Atilano Domínguez señala que, en la filosofía spinozista, “también el mundo de las pasiones humanas forman parte del orden universal y que, por lo mismo, puede ser estudiado con el rigor del método matemático” (Spinoza, 2019, 12). Tenemos, por tanto, que la ontología, la epistemología y la ética del pensamiento del filósofo holandés se encuentran coherente y programáticamente entrelazadas. Y es que para Spinoza “el conocimiento es (...) el orden de las verdades que, partiendo de definiciones y axiomas intuitivamente seguros, deriva, según método geométrico, las relaciones ‘legales’ universales y eternas que gobiernan” (Dilthey, 2013, 152).¹³⁴ Como se mencionaba en el capítulo 1, pues, el método geométrico no sólo da cuenta de su objeto de estudio (Dios), sino de la unidad inmanente del programa spinozista, lo que quiere decir que, de algún modo, la ética, la epistemología, la antropología y la ontología (entre otras disciplinas filosóficas) son enfoques distintos de la misma cosa, a saber, Dios.

Bajo el entendido anterior, veamos cómo se relacionan particularmente la epistemología y la ética. En primer lugar, hay que señalar que Spinoza desprecia el primer género de conocimiento, y que promueve, antes bien, el ejercicio del segundo y tercer género de conocimiento, pero ¿por qué? La respuesta ya se ve: Spinoza (2000) considera que “[e]l conocimiento del primer género es la única causa de la falsedad; en cambio, el

¹³² Esto es así por dos razones: 1) exponer con todo detalle y con toda minucia todo lo que este autor señala sobre la ontología, epistemología y la ética rebasaría por mucho los límites de esta investigación, y; 2) con lo dicho basta para cumplir con el objetivo de este capítulo, que consiste en ver cómo la ontología, la antropología afectiva y la epistemología fundamentan la ética spinozista.

¹³³ Esto se demostró en el capítulo 1.

¹³⁴ Esto se ve muy en concreto en *E*, donde se desarrolla en un primer momento una ontología y una epistemología (Libros 1, 2 y 3) y se termina derivando de ahí una ética (Libros 4 y 5), de modo que, como lo señala Pineda (2015),

la *Ética* es un libro que se despliega sobre la construcción de una idea adecuada de Dios [ontología] y plantea la cuestión del conocimiento como una guía para señalar el camino de la conversión intelectual de los hombres guiados por la luz de la razón [epistemología]. (p. 135)

del segundo y del tercero es necesariamente verdadero” (p. 109),¹³⁵ y en ese sentido hay que procurar, cuanto más sea posible, pensar de acuerdo al segundo género de conocimiento,¹³⁶ para pasar así al tercer género, y, en esa medida, evitar el primero, puesto que la imaginación conlleva, en todo caso, una pasión,¹³⁷ mientras que la razón y la intuición conducen a una alegría: “[n]o se puede afirmar, en general, que el hombre obra por virtud, en cuanto que es determinado a obrar por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino tan sólo en cuanto que es determinado por el hecho de entender” (Spinoza, 2000, 199),¹³⁸ es decir, el hombre obra en la medida en que conoce verdaderamente las cosas singulares y a Dios, por las que él, el hombre, actúa de cierta y determinada manera. Ahora, como se mencionó más arriba, todo ser humano aumenta o disminuye su potencia de actuar en virtud del tipo de afectos que le afectan –valga la redundancia–. Por lo tanto, son afectos que disminuyen la potencia de actuar los que se conocen inadecuadamente, esto es, por vía de la imaginación (pasiones); los que aumentan la potencia de actuar son los que parten de un conocimiento adecuado de las cosas, esto es, aquellos que se conocen por la razón o la intuición (acciones), y, por añadidura, nos hacen padecer menos: “cuanto menos entiende la mente y más cosas perciba, mayor poder tiene de fingir,¹³⁹ y cuanto más entiende,¹⁴⁰ más disminuye ese poder” (Spinoza, 2019, 125).

Dicho lo cual, es evidente que la epistemología y la ética spinozista están íntimamente relacionadas, porque aquélla contribuye en grandísima medida al perfeccionamiento del hombre, de modo que “quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra (...) por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro” (Spinoza, 2012, 148).¹⁴¹ Sin embargo, “sólo el conocimiento es la causa de la destrucción

¹³⁵ 2/41.

¹³⁶ En este sentido, Spinoza (2012) señala que “todo lo que es contra la naturaleza es contra la razón, y lo que es contra la razón es absurdo y por lo mismo también debe ser rechazado” (p. 177); la imaginación debe ser rechazada en la medida de lo posible. No obstante, “el razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado” (Spinoza, 1990, 164). El *lugar deseado* es conocer intuitivamente a Dios, como ha sido repetido ya en varias ocasiones.

¹³⁷ Aun cuando se imaginen ciertas cosas que nos produzcan alegría, tales afectos serán inconstantes, o sea, efímeros e inestables, es decir, pasionales.

¹³⁸ 4/23.

¹³⁹ Para Spinoza, los términos *fingir* e *imaginar* son sinónimos.

¹⁴⁰ Esto es, en tanto más razona.

¹⁴¹ “Para Spinoza, la libertad era una perfecta racionalidad” (Sartori, 2011, 67).

de las pasiones” (Spinoza, 1990, 163), esto es, el origen del combate a las pasiones, es decir, las afecciones que disminuyen nuestra perfección, es la epistemología, tal como Spinoza la concibe: “la filosofía spinozista es un instrumento de salvación. Ahora bien, ¿cuáles son esos medios para la salvación? Sin lugar a dudas el conocimiento” (Pineda, 2009, 230).

En resumen, la estrategia que emplea Spinoza para alcanzar la felicidad, en gran medida es epistemológica. Domínguez (Spinoza, 2019) destaca las siguientes reglas metodológicas para, primero, alcanzar la verdad y, segundo, para en esa misma medida, alcanzar la felicidad:

tomar la idea verdadera dada [es decir, entender o usar la razón para discernir de la idea verdadera de la falsa] como único fundamento del método; llegar cuanto antes a la idea de Dios como origen de la Naturaleza [intuirlo], a fin de que ese método alcance su grado más perfecto; proceder de la causa al efecto y de la naturaleza a las propiedades, y no al revés; no confundir lo real con lo abstracto ni el entendimiento con la imaginación; derivar las cosas cambiantes de las fijas y eternas, pero acudir a la experiencia para determinar el objeto a investigar. (p. 33)

En cuanto a la relación de la ontología y la ética, por cuanto ha sido dicho hasta aquí, se vuelve evidente: si el objetivo principal del programa spinozista es alcanzar el modelo de hombre virtuoso, es decir, libre, feliz y beato, ha de procurar conocer o amar intelectualmente a Dios, el cual es definido conceptualmente desde la ontología spinozista.¹⁴² Tal conocimiento de Dios es progresivo: primero, a través de la razón se da cuenta de las nociones comunes que se siguen del conocimiento claro y distinto de las cosas singulares, o sea, de la Naturaleza naturada; segundo, una vez obtenido el conocimiento de las nociones comunes, se puede intuir a Dios en tanto que Naturaleza naturante, lo que significa tener el conocimiento de una cosa perfecta, eterna, infinita, necesaria, inmutable, etc., que es lo que más puede alegrar al hombre, es decir, hacerlo feliz y libre, uniéndose la *mens* humana (en tanto que idea de un cuerpo) con Dios (o sea, siendo idea de un cuerpo inmutable). ¿Por qué conocer a Dios es lo máximo que puede alegrar (hacer feliz) a un hombre? Spinoza (2019) lo explica así, a la vez que critica la imaginación que impera entre el vulgo:

¹⁴² Revisar la parte 1 de este capítulo.

todas aquellas cosas que persigue el vulgo no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser,¹⁴³ sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas. (p. 100)

La historia universal está llena de estos personajes a los que alude Spinoza. “[P]ero todo eso tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer, como son todas esas que acabamos de hablar”¹⁴⁴ (Spinoza, 2019, 101). Sin embargo, si se ama a una cosa que no perece, sino que es eterna e inmutable e infinita, se “apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas” (*ibíd.*). Por esto es que el amor intelectual de Dios es el sumo bien, del cual se deriva la libertad humana, que para Spinoza (1990) consiste en

una existencia firme, que nuestro entendimiento alcanza mediante la unión inmediata con Dios, a fin de poder producir en sí mismo pensamientos y fuera de sí afectos bien acordes con su naturaleza, sin que por ello, sin embargo, estén sometidos a ninguna causa externa, por la que puedan ser cambiados o transformados. (p. 167)

Por lo tanto, la idea de Dios ofrecida por Spinoza (y que en el primer apartado de este capítulo se ofrece un resumen), es la máxima causa de perfeccionamiento de un hombre que la conoce, que es el objetivo central de la ética spinozista. En este sentido, Domínguez asevera que “la moral de Spinoza, tal como él la define, es una ética de la perfección y de la fortaleza, que cobra toda su fuerza y potencia de la realidad” (Spinoza, 2000, 18), o sea, la ética de la perfección humana propuesta por Spinoza se deriva de Dios mismo, o sea, de la realidad. Por ende, la ética se sostiene por la ontología.

Y que no se crea, por lo mencionado hasta aquí, que, si el ser humano concreto se compromete con las consideraciones spinozistas, en automático se vuelve siempre apto de perfeccionar su ser por utilizar su razón y su intuición en todo momento y que, por eso mismo, se aleja de la imaginación y, por ende, nunca padece. No. Spinoza mismo no piensa que eso pueda ocurrir por dos motivos: el primero es porque hay muchísimas causas externas a nosotros que nos afectan constantemente sin poder controlarlas ni evadirlas;¹⁴⁵ el

¹⁴³ Como las riquezas, el honor y el placer.

¹⁴⁴ Es decir, las riquezas, el honor y el placer, ya que “es malo ligarse y afincarse en cosas que pueden llegar a fallarnos y que jamás podemos tenerlas como las queremos” (Spinoza, 1990, 126).

¹⁴⁵ En *E*, 4/3, se lee que “[l]a fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores” (Spinoza, 2000, 188).

segundo tiene que ver con que la imaginación es una facultad inherente al ser humano y que nunca puede ser eliminada del todo.¹⁴⁶ En este sentido, Spinoza (2012) señala que

cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. (p. 338)

Sin embargo, bajo el segundo y tercer géneros de conocimientos se puede discernir entre lo verdaderamente bueno y malo, es decir, tomarlos objetivamente.¹⁴⁷ Esto es, lo que propone Spinoza es seguir, en la medida de lo posible, la guía de la razón y de la intuición, para que en esa precisa medida nos habituemos a combatir las pasiones, haciendo que no nos afecten o, cuando menos, a que no nos afecten *tanto*. Lo cual, en efecto, no es sencillo de conseguir, e inclusive es imposible de lograrlo en términos absolutos, pero *sí* se puede llevar a cabo en alguna medida y *sí* es sumamente útil esforzarse en hacerlo, pero, ¿cómo? Spinoza (2000) diría que

nosotros actuamos cuando en nosotros o fuera de nosotros se produce algo de lo que somos causa adecuada, esto es (...), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente por ella sola. Y, al contrario, digo que padecemos, cuando en nosotros se produce algo o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos causa sino parcial. (p. 126)¹⁴⁸

Es decir, si conocemos más a Dios por medio del segundo y tercer géneros de conocimiento, y menos con el primero, actuaremos más y padeceremos menos porque, como aclara Spinoza (2019),

la mente se entiende tanto mejor cuantas más cosas entienda sobre la Naturaleza, [y] resulta que esta parte del método será tanto más perfecta cuantas más cosas entienda la mente, y (...) alcanzará su máximo grado de perfección cuando fije su atención en el ser perfectísimo o reflexione sobre él. (p. 115)

¹⁴⁶ “La constancia del vulgo es la contumacia y (...) no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar” (Spinoza, 2012, 72).

¹⁴⁷ Revisar la parte 3 de este capítulo, donde se explica por qué vía el bien y el mal dejan de ser subjetivos por medio de la razón. Digamos aquí tan sólo que “dado que sabemos que nada es definitivamente bueno o malo, excepto lo que nos ayuda u obstaculiza en el ejercicio de nuestra razón, sólo a través de la razón puede alcanzarse la verdadera virtud” (Israel, 2012, 301).

¹⁴⁸ 3/d2.

Conclusión del capítulo 2

Queda claro, por cuanto ha sido dicho, que la ontología, la antropología afectiva y la epistemología, que son disciplinas esencialmente teóricas, fundamentan la ética spinozista, que es una disciplina teórica, sí, pero también que puede ser puesta en práctica. Se puede decir que Dios, la concepción del hombre como cuerpo compuesto de cuerpos simples y de su alma como idea de su cuerpo, la teoría de los afectos y la teoría de los tres géneros de conocimiento, tienen un valor no sólo ontológico, antropológico/afectivo y epistémico, sino, además, ético. No se trata, pues, de conocer por conocer tan sólo a Dios, sino de conocer por conocer y para aumentar nuestra potencia de actuar en tanto que humanos afectivos y afectados, de perfeccionarnos, de mejorar, de alegrarnos, en suma: de ser libres, todo lo cual constituye, ya digo, un fin ético.

Se puede decir que el perfeccionamiento humano, que es el fin último de la obra de Spinoza, tiene tres enfoques: 1) el epistemológico, esto es, conocer verdaderamente al hombre y sus afectos, y llegar, también, al conocimiento de Dios o la Naturaleza (naturante y naturada); 2) el ético, o sea, aumentar lo más posible nuestra potencia de actuar al punto de ser felices, y; 3) el político, es decir, tener el mejor Estado posible. Este último punto será desarrollado con más detalle en los siguientes capítulos, y ciertamente constituye el meollo de esta investigación. Por ahora tan sólo cito extensamente a Spinoza (2019), quien en este sentido señala que

Este es, pues, el fin al que tiendo: adquirir tal naturaleza y procurar que muchos la adquieran conmigo; es decir, que a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo. Para que esto sea efectivamente así, es necesario entender¹⁴⁹ la Naturaleza, en tanto en cuanto sea suficiente para conseguir aquella naturaleza [humana].¹⁵⁰ Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad. (p. 103)

¿Cómo sería tal *sociedad que cabría desear*? Como ya digo, esta pregunta será resuelta en lo que sigue.

¹⁴⁹ O conocer verdaderamente.

¹⁵⁰ Agregado de Atilano Domínguez, quien es el traductor de la edición del *TRE* que estoy utilizando. Por otro lado, la naturaleza humana a la que quiere llegar Spinoza tiene que ver con el modelo de hombre libre que ya ha sido abordado a lo largo de este capítulo.

CAPÍTULO 3: La política de Spinoza. El *Imperium* como cuerpo integrado por cuerpos compuestos: la razón y el *conatus* como principios del contrato social

A los hombres les es útil, antes que nada, establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que de todos ellos se haga uno: y, en general, hacer cuanto les sirva para afianzar las amistades. (Spinoza, 2000, 235)¹⁵¹

Introducción del capítulo 3

En el capítulo anterior se mostró cómo la ética se articula con, y adquiere sustento de, la ontología, la antropología afectiva y la epistemología dentro del programa filosófico de Baruch de Spinoza. Así, en orden a continuar con el objetivo de esta tesis, el cual consiste en aplicar la teoría de los afectos al *Imperium*, habrá que esclarecer, primero, en qué consiste el concepto de *Imperium* spinozista, para luego ver cómo se le puede aplicar la teoría de los afectos.

Para lograr lo anterior, se apelará tan sólo a tres conceptos clave que se inscriben a las teorías ya presentadas en el capítulo 2, a saber: 1) *cuerpo compuesto* (antropología general); 2) *conatus* (antropología afectiva) y; 3) *razón* (teoría de los géneros de conocimiento); en virtud de los puntos anteriores, se esbozará, en 4), la teoría contractual o consensual del pacto social spinozista. Por ende, el presente capítulo se dividirá en cuatro partes: las primeras tres versarán sobre los conceptos antedichos (*cuerpo compuesto*, *conatus* y *razón*, respectivamente), pero relacionándolos en esta ocasión, a su vez, con las consideraciones políticas de Baruch de Spinoza, mientras que en la cuarta parte se revisará esquemáticamente el contractualismo spinozista como la consecuencia de las tres partes anteriores.

¹⁵¹ 4/c12.

Parte 1. El *Imperium* spinozista como un cuerpo compuesto

En esta primera parte se abordará la idea de cuerpo compuesto como constitutivo del concepto de *Imperium*.¹⁵² Es importante tomar en cuenta lo que ha sido dicho en los dos capítulos anteriores, pero particularmente en el 2, ya que, como lo asevera Spinoza (2019), “una cosa simplicísima no puede ser fingida, sino entendida, ni tampoco una cosa

¹⁵² Existen muchas dificultades a la hora de traducir este concepto al español. Algunas de esas dificultades las expongo en esta nota que, aunque resulte muy extensa, es importante abordar desde el comienzo.

En Bobbio (2018) encontramos una definición genérica de *Imperium*, utilizada, de acuerdo a ese autor, desde Hobbes hasta Kant (Spinoza, desde luego, estaría incluido); la definición versa así: “representa el poder de mandar a los súbditos” (p. 27). Esta definición es parte necesaria, pero no suficiente, de toda la riqueza semántica del *Imperium* spinozista, puesto que, como se verá enseguida, el *Imperium* también es la unión de individuos que forman otro cuerpo y otra mente más complejos. Sin embargo, leyendo a Bobbio en *Estado, Gobierno y Sociedad* (2018), pp. 40-67, no me parece adecuado traducir el término de *Imperium* (tal como aparece en la filosofía política de Spinoza) por *sociedad*, porque por *sociedad* se solía traducir, en latín, *civitas*, y no *Imperium*. A este respecto, confrontar las páginas referidas de la obra de Bobbio, donde se aclara con más detalle la traducción de tales términos y el uso que se les daba en la época en que vivió Spinoza.

Por otro lado, en la obra antedicha de Bobbio, hay un capítulo llamado *Estado, poder y gobierno*, en el que se encuentra un apartado titulado *El nombre y la cosa* (pp. 85-95), donde se explica la aparición del término *Estado* en la filosofía política de la modernidad. Bobbio señala que Maquiavelo, en *El Príncipe*, ya usaba el término de *Estado* para hablar de una cosa nueva dentro de la realidad política. Sin embargo, Maquiavelo usa, en latín, *status*, mientras que Spinoza usa *Imperium*. ¿Cuál es la diferencia entre *status* e *Imperium*? Este capítulo despejará el segundo término, que es el que nos interesa explicar en esta tesis. Señalemos, tan sólo para contentarnos con alguna definición, que “*dominium* (...) es el poder sobre las cosas, constitutivo del poder económico, (...) [e] *imperium* (...) es el poder de mando sobre los hombres, constitutivo del poder político en sentido estricto” (Bobbio, 2018, 110), es decir, que el *Imperium* tiene que ver con un tipo de poder que se ejerce entre hombres. A este respecto, en la introducción a *TP*, Atilano Domínguez señala que aparece “la definición de Estado [*Imperium*] como poder de la multitud” (Spinoza, 2021, 53). Así mismo, Domínguez (Spinoza, 2021), en la nota 18 en *TP*, explica que

el término *imperium* designa (...) el Estado como sociedad organizada y como poder supremo. Parece comportar tres elementos: la estructura política o constitución = *status civilis* (...), el conjunto de individuos asociados o ciudadanos = *cives* y *civitas* (...) y los asuntos públicos = *res publicae* o *respublica*. (p. 104).

Ahora bien, en el primer párrafo del capítulo III de *TP* se ofrece una nomenclatura de varios de los conceptos centrales de la teoría política spinozista, seguido entre paréntesis de los términos originales en latín (puestos por Atilano Domínguez, traductor de la obra); Spinoza (2021) escribe lo siguiente:

La constitución de cualquier Estado (*imperium*) se llama política (*status civilis*); el cuerpo íntegro del Estado se denomina sociedad (*civitas*); y los asuntos comunes del Estado, cuya administración depende de quien detenta el poder estatal, reciben el nombre de asuntos públicos (*republica*). Por otra parte, los hombres, en cuanto gozan, en virtud del derecho civil, de todas las ventajas de la sociedad, se llaman ciudadanos; súbditos, en cambio, en cuanto están obligados a obedecer los estatutos o leyes de dicha sociedad. (p. 125)

Nótese en la cita anterior cómo toda la serie de conceptos que aparecen se derivan del concepto general, a saber, del de Estado o *Imperium*. Se hace evidente la complejidad que guarda el concepto de *Imperium*, y sobre todo queda en evidencia la dificultad a la hora de traducirlo al español. A partir de aquí, usaré indistintamente los términos de “*Imperium*”, “Estado”, “sociedad”, “sociedad política”, “ciudad” u “Hombre complejo” (esta última expresión creo que hace más justicia al *Imperium* spinozista, pero esto será aclarado a lo largo de este capítulo).

compuesta, con tal que prestemos atención a las partes simplicísimas de que consta” (p. 130). En este sentido, para entender el *Imperium*, que es una cosa compuesta, hay que entender sus partes, o sea, los individuos que lo conforman, y, para entender a éstos, a su vez, hay que entender las partes que los conforman a ellos. Digamos, más simple y llanamente, que hay que entender, primero, las partes más simples de un objeto, e ir avanzando de poco a más, para entender finalmente al objeto mismo. Por ende, si “[e]l fundamento del Estado [o *Imperium*] debe buscarse en la naturaleza del hombre” (Pineda, 2015, 35), habrá que ver qué luz arroja lo señalado en el capítulo anterior que, como se vio, da cuenta de la naturaleza del hombre en términos antropológicos, de la teoría de los afectos y la teoría de los géneros de conocimiento, para entender de buena manera al Estado spinozista.

Comencemos respondiendo a la siguiente pregunta: ¿en qué consiste un cuerpo compuesto? En *E* aparece la respuesta, para lo cual cito literalmente el texto de Spinoza (2000):

Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción; diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos. (p. 90)¹⁵³

En eso consistiría, pues, en términos abstractos, un cuerpo compuesto para Spinoza. Pasemos, ahora, a ver en qué sentido los hombres son cuerpos compuestos, para luego entender la propuesta de esta investigación, a saber: que el *Imperium* puede ser considerado también, aunque metafóricamente, como un cuerpo compuesto de otros cuerpos compuestos, o sea, como una suerte de Hombre Complejo.¹⁵⁴ Pero recapitulemos un poco la parte 2 del capítulo anterior: ahí se explicó específicamente el concepto de hombre tal como lo entiende Spinoza, a saber: como siendo un modo del atributo extensión y el atributo pensamiento. Por un lado, pues, en cuanto al atributo pensamiento, se señaló que se expresa

¹⁵³ 2/dax2.

¹⁵⁴ En Maquiavelo ya se encontraba la idea del Estado como un cuerpo, que influenció directamente al pensamiento político de Spinoza; en *El Príncipe*, Maquiavelo (2021) asevera que el que conquista estos estados, queriéndolos conservar, debe tener dos consideraciones: una, que el linaje del príncipe antiguo se extinga; otra, no cambiar ni sus leyes ni sus impuestos, de tal forma que en un tiempo cortísimo haga con su principado antiguo un único cuerpo. (p. 35)

en el hombre en tanto que tiene alma, la cual es definida como la idea del conjunto de ideas de las partes de un cuerpo en acto. Por otro lado, se dijo que el hombre es también un cuerpo en cuanto al atributo de la extensión. Pero no cualquier cuerpo, sino un cuerpo compuesto de otros cuerpos, de modo que la unión de éstos se debe a las relaciones de movimiento y reposo que guardan entre sí. No obstante, si por alguna causa externa los cuerpos constitutivos del cuerpo compuesto dejan de comunicarse entre sí sus movimientos y reposo, el cuerpo compuesto desaparece. En suma, un cuerpo compuesto es aquel que está conformado de otros cuerpos que mecánicamente se comunican entre sí movimientos (ya sean rápidos, ya lentos) y reposo. Bajo este entendido, el hombre se dice que es un cuerpo compuesto. La diferencia que hay entre distintos cuerpos compuestos (hombres), tiene que ver con las diferencias de movimiento y reposo que expresan entre sí.

Ahora bien, el *Imperium* spinozista tiene que ver, justamente, con una unión de cuerpos muy peculiar. Spinoza comenta en repetidas ocasiones que la unión de hombres (cuerpos compuestos) conforma *como* otro cuerpo, y, por consiguiente, se sigue una suerte de alma o mente de ese cuerpo compuesto de cuerpos humanos. El “*como*” de la afirmación anterior lo resalto, porque no es que, en el *Imperium*, los hombres se unan como se unen físicamente sus miembros realmente, sino que es *como si* se unieran realmente. Recordemos la definición de “cuerpo” ofrecida por Spinoza: “[p]or cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como extensa” (Spinoza, 2000, 77).¹⁵⁵ El sentido, pues, de la expresión *Hombre Compuesto* o cuerpo constituido de cuerpos compuestos no es literal, sino figurada, porque el Hombre Compuesto no puede, de ninguna manera, compartirse las relaciones de movimiento y reposo de manera mecánica entre los hombres que lo constituyen, sino que se dice Compuesto en el sentido que a continuación se explicará, a saber: como la unión de las acciones de los cuerpos compuestos en un mismo sentido.

Así pues, habíamos señalado que la idea de Hombre Complejo habría que tomarla en sentido figurado, dado que no se trata de que los hombres se unan físicamente (mecánicamente) al constituirlo. Sin embargo, la metáfora funciona, dado que, por *cosa singular*, Spinoza (2000) entiende

¹⁵⁵ 2/d1.

las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular. (p. 78)¹⁵⁶

Lo anterior coincide perfectamente al hablar de la definición de “ley” ofrecida por el propio Spinoza (2012) (además de explicar la diferencia entre ley natural y ley del hombre o derecho):

La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones. Por ejemplo, que todos los cuerpos, al chocar con otros menores, pierdan tanta cantidad de movimiento como comunican a otros, es una ley universal de todos los cuerpos, que se sigue de la necesidad de la naturaleza. (...) En cambio que los hombres cedan o se vean forzados a ceder algo de su derecho, que tienen por naturaleza, y se constriñan a cierto modo de vida, depende del arbitrio humano. (p. 136)

Es decir, en la medida en la que los hombres singulares se unan para causar un determinado efecto, en virtud de una determinada ley, se dirá que todos ellos conforman una sola cosa singular, es decir, un solo *Imperium* u Hombre Complejo, pues ceden parte de su derecho natural para que devenga en derecho del hombre o derecho civil.

Se puede crear, entonces, un puente teórico¹⁵⁷ entre la física spinozista, que tiene que ver con las leyes del reposo y del movimiento que se da en los cuerpos, y su política, que tiene que ver con la estabilización o revolución de un cuerpo estatal; en este sentido, Pineda (2015) afirma que

[e]l movimiento y el reposo como categorías del cuerpo político también están determinados a la necesidad de mantener su “relación específica”, se trata del balance entre el proceso de autocreación y los intervalos de estabilización. (...) Si se privilegia el movimiento en detrimento del reposo, la comunidad política acaba descarrilada por su propia aceleración; si sólo se privilegia el reposo, el orden acaba por convertirse en un fin en sí mismo y termina por asfixiar la libertad. (p. 125)

Con lo cual queda claro que, así como en los cuerpos físicos, en los cuerpos políticos se dan ciertas relaciones de movimiento y reposo. Relaciones que, por cierto,

¹⁵⁶ 2/d7.

¹⁵⁷ Lo cual es completamente lícito, ya que en el capítulo 1 se ha demostrado que todas las disciplinas spinozistas tienen por objeto una única cosa, que es Dios, sólo que lo estudian desde enfoques diferentes.

deben guardar armonía entre sí para que no se disuelvan y desaparezca el cuerpo político, tal como lo advierte Pineda en la cita anterior.

No obstante, ¿qué forma debe revestir el *Imperium* para que se pueda cumplir lo antedicho? Esa forma ha de ser la democrática. Es decir, sólo el *Imperium* democrático podría ser un *individuo singular* u Hombre Complejo, puesto que todos los individuos que participen en un *consensus communis* y, además, lo acaten, actuarán de una misma y determinada manera, esto es, concurrirán en una misma acción, siendo causa, todos ellos al mismo tiempo, del efecto que se siga de la misma.¹⁵⁸ En este sentido, el Estado es una entidad real, ya que “es ante todo una conexión real de efectividad, por lo que el poder estatal se nos aparece no como una unidad meramente imaginada por nosotros, sino como una unidad que actúa de modo causal” (Heller, 2020, 303). Pero más adelante se ahondará sobre el *Imperium* democrático.¹⁵⁹

Ahora, sobre el alma del *Imperium*, comencemos citando la siguiente consideración spinozista: “[l]o primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto” (Spinoza, 2000, 85).¹⁶⁰ Y como acabamos de decir, la unión de los hombres en determinadas acciones los hacen constituir un *cuerpo singular*, que en este caso se trata del *Imperium*. Por lo tanto, el alma del *Imperium* será la idea de la unión de los hombres para realizar ciertas acciones en común, en acto. Así pues, habría que considerar, metafóricamente, que lo primero que constituye el ser actual del *Imperium* no es otra cosa que la idea de una cosa singular (compuesta) que existe en acto, o sea, su alma. Es posible notar cierto paralelismo entre los hombres singulares y el Hombre Complejo: ambos constan de cuerpos, de los cuales, tomados en conjunto y en acto, se sigue una idea de los mismos, es decir, su alma.¹⁶¹

¹⁵⁸ ¿Otros tipos de Estado, como el monárquico o el aristocrático, pueden ser Hombres Complejos? No, o al menos no en sentido amplio del concepto, dado que sólo en el *Imperium* democrático se da una participación activa y cabal de todos sus miembros constitutivos, mientras que en la monarquía o la aristocracia sólo intervienen activamente uno o unos cuantos. Esto se irá esclareciendo a lo largo del presente trabajo de investigación.

¹⁵⁹ Al final del capítulo 2 se lanzó la siguiente pregunta: ¿Cuál es la sociedad que cabría desear para que los hombres alcancen la felicidad? Aquí ya se ha dado una respuesta sin ser extensa: la el *Imperium* democrático; pero esto, como ya digo, será desarrollado posteriormente con más profundidad en el capítulo 4.

¹⁶⁰ 2/11.

¹⁶¹ “El objeto de la idea que constituye el alma humana, es el cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa” (Spinoza, 2000, 87), 2/13. Podríamos decir, entonces, que el objeto de la idea

Por otro lado, algo que también se señaló en el capítulo anterior es que los cuerpos compuestos pueden desintegrarse, pero, ¿cómo? Se explicó que, al momento en que ciertas partes del cuerpo compuesto pierden sus relaciones de movimiento y de reposo con respecto del resto, ya sea por causas externas o internas, esas partes dejan de ser constituyentes del cuerpo compuesto. Ahora bien, cuando todos los cuerpos constituyentes del cuerpo compuesto pierden entre sí sus relaciones de movimiento y de reposo, entonces el cuerpo compuesto deja de existir como tal. En el caso del *Imperium*, continuando con el paralelismo, ocurre lo mismo, es decir, que se desintegra en parte cuando uno de los súbditos no acata las leyes emanadas de la potestad suprema, y se desintegra del todo cuando nadie acata dichas leyes;¹⁶² Spinoza (2012) lo expresa así:

como el Estado sólo debe ser conservado y dirigido por el consejo de la suprema potestad y todos han pactado, sin reserva alguna, que este derecho le compete a ella, si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo, resolver un asunto público, aunque de ahí se derivara (...) un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho de la suprema potestad y ha lesionado la majestad, y es con derecho condenado. (p. 347)

Me parece que el riesgo de este crimen de lesa majestad, aunque en ciertas circunstancias pueda derivar en un mayor beneficio, consiste en que los súbditos podrían juzgar útil desacatar el derecho de la potestad suprema cada vez que lo considere conveniente según su propio juicio, mismo que puede distar de ser compartido por otro, otros o todos los demás pactantes, generando conflictos de intereses singulares en asuntos públicos, y poniendo así al *Imperium* en riesgo de desintegración que es el máximo peligro para los individuos, pues, sin *Imperium*, el hombre queda abandonado a su propia potencia de actuar, la cual es rebasada de infinitas maneras por las causas externas. He aquí el por qué este crimen amerita el sumo castigo para Spinoza. En otras palabras, ¿por qué, pues, uno tiene que obedecer las leyes que dicte una suprema potestad, aun cuando se esté diametralmente opuesto a ellas? Spinoza (2012) respondería lo siguiente:

la suma piedad (...) es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado. Y, como éste no puede mantenerse, si cada uno hubiera de vivir su propio parecer,¹⁶³ es impío hacer algo, por propia decisión, en contra del decreto de la

que constituye el alma del *Imperium* es el conjunto de cuerpos que lo constituyen, o sea, cierto modo de la extensión que existe en acto, y no otra cosa.

¹⁶² La guerra civil podría ser un ejemplo claro de este tipo.

¹⁶³ Recordemos que, para Spinoza, todos pensamos y somos afectados de diversas maneras; confrontar el capítulo 2, parte 2. El supuesto es, pues, que si esta pluralidad de pensamientos y afecciones tiene

potestad suprema, de la que uno es súbdito; pues, si fuera lícito que todos y cada uno actuaran así, se seguiría necesariamente de ahí la ruina del Estado. (p. 416)

Sobre la cita anterior, hay que hacer un emparejamiento con lo que Spinoza sostiene sobre la integración y desintegración de los cuerpos compuestos: cuando los cuerpos simples que componen un cuerpo compuesto comparten cosas en común, como el movimiento, pueden perseverar en su ser como cuerpos compuestos, pero si tienen distintos movimientos (v.g., que unos vayan más aprisa que otros o en distintas direcciones, o que unos estén en reposo y otros en movimiento) se corre el riesgo de que se desintegre el cuerpo compuesto. Lo mismo ocurre con el *Imperium* por lo que acabamos de ver: en la medida en que los miembros del *Imperium* actúen del mismo modo siguiendo las leyes emitidas por las potestades supremas (que estén encaminadas, metafóricamente hablando, a que conserven sus mismas relaciones de movimiento y reposo), en esa medida, digo, el *Imperium* se mantendrá; cosa distinta ocurre si los miembros de un Estado o *Imperium* tiran, por así decirlo, hacia la dirección que les parece más adecuada según sus intereses individuales, porque entonces el *Imperium* se desintegraría (no compartirían, digamos, las mismas relaciones de movimiento y reposo sus partes constituyentes).

Ahora bien, se señaló también que los cuerpos compuestos se distinguen entre sí por expresar movimientos y reposo de distintas maneras, o sea, que unos se mueven más rápidos, más lentos, o se mantienen en reposo por determinado tiempo. Paralelamente a esta idea, podemos decir que los Hombres Complejos se distinguen unos de otros por la manera en que se determinan a actuar en ciertas direcciones. Spinoza (2012) menciona que la naturaleza

no crea las naciones, sino los individuos,¹⁶⁴ los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación

consecuencias prácticas en la política, se seguiría la desintegración del Estado, pues cada quien actuaría a su provecho o utilidad individual, sin consideración del resto de los miembros del Estado ni de lo que dicta la suprema potestad. Maquiavelo ya advertía los riesgos de hacer “justicia” por propia mano, y que seguramente Spinoza compartía, señalando que “una ofensa entre personas privadas y [así] la ofensa genera miedo; quien teme quiere defenderse, [y] para hacerlo busca partidarios y estos dividen a la ciudad en facciones que acaban siendo su ruina” (Maquiavelo, 2016, 91). Esto sería un ejemplo de una pasión del *Imperium* como causa interna del mismo. Para que no ocurra lo anterior, el Hombre Complejo habría de tomar el asunto en sus propias manos, motivado exclusivamente por el bien común y no el de intereses individuales.

¹⁶⁴ Nótese la idea de que las naciones son el resultado de la unión de individuos, cual si fuera, en efecto, un cuerpo compuesto de hombres.

tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios.
(p. 378)

La cita anterior, pues, se refiere al carácter diferenciado que hay entre naciones (Estados u Hombres Complejos), tal como se da la subjetividad diferenciada entre individuos singulares, lo cual hace comprensible por qué algunas cosas, como las leyes, pueden ser buenas o útiles para ciertas naciones, pero malas o indiferentes para ciertas otras, o, incluso, que sean buenas en un determinado momento para una nación, pero que se torne mala para esa misma nación en otro momento distinto.¹⁶⁵

La idea del *Imperium*, en conclusión, vendría a ser una suerte de Hombre Complejo, es decir, el resultado de la unión de los hombres particulares o singulares organizados de tal manera que buscan una utilidad común, o sea, que al igual que la comunicación de movimiento y reposo que se da en los cuerpos compuestos (hombre singular), el *Imperium* busca también comunicar cierta direccionalidad entre todos los hombres que lo constituyen para que, de esa manera, el *Imperium* persevere en sus ser y, a la vez, ocurra lo mismo con los individuos que lo constituyen.¹⁶⁶ Esto es de suma importancia, dado que los cuerpos compuestos de los hombres poseen esencialmente un *conatus*, esto es, un impulso o apetito que los encamina a buscar la manera de perseverar en su ser, y si esto es así, el *Imperium* también poseería esencialmente una especie de *conatus*. Para esclarecer ese punto, pasemos a analizarlo con más detalle en la siguiente parte.

¹⁶⁵ Confrontar esta idea en relación a los individuos singulares en el capítulo 2, parte 2.

¹⁶⁶ En efecto, el *Imperium* “[d]e los individuos parte y a los individuos asiste, no es independiente de quienes lo crean” (Pineda, 2015, 44). Yo sostengo incluso que el Estado es igual a los individuos en términos ontológicos y la diferencia es de razón: los individuos pueden ser considerados *ex parte ethicae* (hombres singulares) o *ex parte politicae* (Estado). Más adelante se mostrará que la ética y la política spinozista corren de la mano.

Parte 2. El *conatus* del *Imperium* spinozista

En esta segunda parte se explicará que el *conatus*, al igual que la idea de cuerpo compuesto, es parte constitutiva del concepto de *Imperium* spinozista.

El *conatus*, recordando la parte 2 del capítulo anterior, tiene que ver con la esencia misma del hombre, que consiste en perseverar en su ser, es decir, en prologar su duración o perfeccionarse; o, como lo señala Domínguez en la introducción a *E*: “Spinoza afirma (...) la existencia de un poder individual, llamado *conatus*, que interpreta (...) como la virtud fundamental, y cuyo grado supremo será la virtud de la fortaleza” (Spinoza, 2000, 17). El *conatus*, en ese sentido, se puede decir que impulsa a los hombres a buscar los medios que, ya sea por la imaginación, ya por la razón o por la intuición, contribuyan a la conservación de su ser,¹⁶⁷ de modo que los cuerpos que constituyen al hombre sigan guardando sus relaciones de movimiento y de reposo, pues eso garantizará la antedicha conservación de su ser. Pero como vimos con la cita anterior de Domínguez, podemos decir que en tanto el humano consiga exitosamente llevar a buen puerto la satisfacción de su *conatus*, en esa medida se dirá virtuoso.

Ahora bien, en la parte 1 del presente capítulo se explicó cómo el *Imperium* puede ser entendido también como un cuerpo compuesto de otros cuerpos compuestos, llamándolo Hombre Complejo. Bajo ese entendido, el *Imperium* poseería, del mismo modo que los hombres singulares, un tipo de *conatus*. ¿Qué tipo de *conatus* sería? Aquel que impulse a los hombres que constituyen cierto *Imperium* a mantenerse unidos, es decir, aquel que garantice, en la medida de lo posible, la paz y la armonía entre ellos,¹⁶⁸ porque justamente en esa medida es en la que la sociedad política puede perseverar en sus ser, allende de las causas externas que también le afectan.¹⁶⁹ Pineda (2015) explica que los

individuos actúan en función de un mecanismo que los orienta necesariamente a prolongar de una manera indefinida su ser y a concebir un medio más eficaz para

¹⁶⁷ “Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo” (Spinoza, 2000, 133), 3/9.

¹⁶⁸ “[E]l fin de la sociedad en general y del Estado (...) es vivir segura y cómodamente” (Spinoza, 2012, 123), o sea, en paz y armonía.

¹⁶⁹ Este punto será desarrollado ampliamente en el capítulo 4.

prolongarla: la ciudad. La idea de ciudad responde a las inclinaciones más profundas de la naturaleza humana que a su formación a través de un contrato. (p. 15)¹⁷⁰

Por tanto, el *Imperium* o la ciudad, como prefiere llamarlo este autor, es inherente a la naturaleza humana, lo que significa que, en tanto que hay humanos, hay, hay sociedad entre ellos, hay *Imperium*.

Como resultado de lo anterior, sostenemos en esta tesis que el Hombre Complejo o *Imperium* tiene un *conatus*: los hombres se unen para causar un mismo efecto, de modo que son considerados una sola cosa singular, o sea, un conjunto de cuerpos que se unen para causar un determinado efecto, a saber, el *Imperium*, que es el máximo garante de utilidad para el hombre en términos prácticos;¹⁷¹ pero, como venimos diciendo, este efecto sería precisamente la búsqueda de perseverar en el ser, lo cual es la definición de *conatus* spinozista: “[e]l conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma” (Spinoza, 2000, 133).¹⁷² Por lo tanto, la esencia de un determinado *Imperium* es el *conatus*, ya que “el pacto [por el que los hombres se unen] no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y (...), suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor” (Spinoza, 2012, 339); en otras palabras, el *conatus*, que busca la máxima utilidad, inclina naturalmente al hombre a unirse unos con otros bajo la promesa de obtener más utilidad que daño, o, de otro modo, que obtenga más daño que utilidad si no pacta unirse con otros hombres.¹⁷³

¹⁷⁰ Y continúa Pineda: “Mantenemos deliberadamente la riqueza semántica del término *imperium*, que significa, a un tiempo, Estado y ciudad” (*ibíd.*). Esto hace constar lo dicho al inicio de este capítulo, a saber, que el término *Imperium* es sumamente complejo de traducir al español, porque yo incluso diría que puede ser traducido también, por ejemplo, como *sociedad* u *Hombre Complejo*. Por esto he decidido utilizarlo, sobre todo, tal como aparece en latín, pero de vez en vez utilizar otras expresiones que tienen que ver también con su significado spinozista.

¹⁷¹ Recordemos que “la razón de utilidad (...) constituye la fuerza y la vida de todas las acciones humanas” (Spinoza, 2012, 376). Lo cual quiere decir que la *praxis* humana es sumamente compleja, dado que ésta se refleja en una dimensión ética y política a la vez: la razón de utilidad política busca la perseverancia en el ser del *Imperium*; la razón de utilidad ética, por su parte, busca la perseverancia en el ser de los individuos singulares. Ambas encuentran una comunión si son guiadas por la razón, como se mostrará en la parte 3 de este capítulo.

¹⁷² 3/7.

¹⁷³ Y continúa Spinoza (2012) en este sentido: “Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado” (p. 339). Esto es, el *conatus* impulsa a los hombres a vivir en sociedad o bajo una ciudad, puesto que es más útil hacer un pacto que no tenerlo, por eso, desde el punto de vista del *conatus*, que es la misma esencia del hombre, el *Imperium* se justifica. Se entiende, por ende, la afirmación de que el *Imperium* se deriva de la naturaleza humana.

Me permito en este punto hacer una digresión interesantísima. En *PM*, Spinoza (2019) sostiene que “el conato de conservarse (...) existe en cada cosa” (p. 305). Cuando el filósofo holandés habla de *conatus* en general, o sea, que en todas las cosas hay *conatus*, se refiere específicamente al movimiento: toda cosa que se mueve o está en reposo sin recibir oposición de otros objetos, persevera en su movimiento o reposo manteniéndose de la misma manera.¹⁷⁴ Pero también habla de *conatus* en sentido especial, o sea, como deseo, que sería la característica exclusivamente vital de ciertos seres que, en efecto, desean ciertas cosas para perseverar en su ser, es decir, en aumentar su potencia de actuar, como es el caso de los hombres. Podría decirse que un *conatus* es mecánico y otro vital. Y ya vimos, en la parte 1 de este capítulo, que el *Imperium* no se une literalmente en virtud de las relaciones de movimiento y de reposo que hay entre los cuerpos que lo constituyen, sino, más bien, encuentra su unidad gracias al sentido que dan a sus acciones esos cuerpos en conjunto, con miras a aumentar su potencia de actuar, es decir, que el tipo de *conatus* del *Imperium* es de índole vitalista, y, por lo tanto, se puede decir que el *Imperium* tiene un tipo

¹⁷⁴ Esta es una de las reglas que propone Descartes para explicar el movimiento y el reposo de la materia y que Spinoza toma por cierta. En efecto, en *El mundo*, el filósofo francés sostiene que “cada parte de la materia en particular permanece siempre en un mismo estado mientras el encuentro con otras no le obliga a cambiarlo” (Descartes, 1989a, 111).

Por su parte, sobre este *conatus*, digamos, mecánico, Spinoza (2019) menciona lo siguiente:

Cómo se distinguen la cosa y el conato con que se esfuerza por mantenerse en su estado. (...) El movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado. Ahora bien, esa fuerza no es otra cosa que el mismo movimiento, es decir, que la naturaleza del movimiento es así. Si digo que en este cuerpo, A, no hay más que cierta cantidad de movimiento, se sigue de ahí que, mientras sólo considero ese cuerpo [es decir, si no se consideran otros cuerpos que se opongan al movimiento de A], siempre debo decir que ese cuerpo se mueve. Pues, si dijera que él pierde por sí mismo aquella fuerza de moverse, le atribuiría inevitablemente algo más de lo que supusimos en la hipótesis, por lo cual pierde su naturaleza. (p. 305)

Esto último sería contradictorio: el *conatus* (mecánico) hace que una cosa persevere en su movimiento, pero la misma cosa hace que su movimiento se pierda. Para Spinoza esto último no pasa, y por lo tanto no hay contradicción, teniendo como resultado que la cosa persevera en su movimiento si no hay oposición de otras cosas.

Ahora bien, en otra parte de *PM*, Spinoza (2019) menciona otro tipo de *conatus* que no es ya mecánico, sino, digamos, vital:

nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser. Y como esa fuerza es distinta de las cosas mismas, decimos con propiedad que las cosas tienen vida. La fuerza, en cambio, por la que Dios persevera en su ser no es nada más que su esencia, y por eso hablan muy bien quienes llaman vida a Dios. (p. 322)

Esta es una clara caracterización del *conatus* en su sentido vital. Mientras que el *conatus* mecánico señala que es la perseverancia de las cosas en su *estado* (movimiento o reposo) el *conatus* vital es la perseverancia de las cosas en su *ser* (vida).

Confrontar también la nota 121 del capítulo anterior para entender de mejor modo el *conatus* vital.

de vida. Consideremos ahora que el *conatus* “[n]o se trata (...) de una ley nacida del consentimiento [humano] sino una prescripción, una norma de vida que acatamos sin saberlo siquiera” (Pineda, 2015, 26). El hombre es el único ser finito que puede tener consciencia de su *conatus*, o sea, de que está vivo, y como ésta es prescriptiva, se sigue que la vida es su propia norma, o sea, que la vida exige al individuo vivo que siga viviendo y busque los medios para ello, y esta norma es primigenia, constante e inexorable. El hombre, y por añadidura, el Hombre Complejo, es consciente de que, en tanto que es, o sea, que vive, está constreñido, ontológicamente por su propia vida, a esforzarse en seguir viviendo. Tal como dice Pineda (2015), antes de presentar al *conatus*

como una hipótesis del nacimiento del Estado, [Spinoza] lo exhibe como aquello que es irrenunciable como medio para la existencia; el *conatus*, única ley que determina al derecho natural. Es una fuerza impresa en todos los seres singulares, un ímpetu suscitado por la naturaleza misma para la preservación de todo lo que vive. (p. 27)

Por lo cual tenemos que, por ser la esencia misma del hombre, el *conatus* es transversal al estado de naturaleza y al estado civil. La diferencia es que en el estado de naturaleza el *conatus* es personalísimo, o sea, se expresa únicamente en el hombre singular; en el estado civil, en cambio, el *conatus* es expresado en virtud de la comunidad de hombres que se unen como si fueran uno solo, esto es, en el *Imperium*. Dicho en palabras de Pineda (2015):

Los dictados de nuestra naturaleza no se asumen en la sociedad política como una empresa individual sino como una cuestión que comprende a todos los miembros de la asociación. Mientras que el *conatus* reviste un carácter puramente individual en el estado de naturaleza, en la sociedad civil se sigue este mismo imperativo, pero convertido en un fin de la cosa pública. (pp. 31-32)

Por cierto que esto contribuye a la tesis de que el Estado es un cuerpo compuesto, dado que el Estado existe si, y sólo si, versa sobre la unión de hombres, de modo, pues, que “la ciudad consiste en la vocación de unir visible y juiciosamente los poderes individuales en una sola potencia” (Pineda, 2015, 190), es decir, en un solo *conatus*. Lo interesante es que, por lo dicho hasta aquí, se podría decir que el Estado tiene *conatus* vital, lo que es lo mismo que decir que ¡el Estado o *Imperium* tiene vida!

Ahora bien, todos los individuos que conforman un *Imperium* han de expresar el *conatus* de éste, pues si algunos se apartan de tal exigencia, se pone en riesgo el ser mismo del *Imperium*; Spinoza (2012) lo asevera así:

el Estado no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo; pues, si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse de las leyes [la ley sería la concreción del *conatus* del *Imperium*], disolverán *ipso facto* la sociedad y destruirán el Estado. (p. 123)¹⁷⁵

Para que no ocurra lo anterior, sino que, por el contrario, el *Imperium* se origine y persevere en su ser, o sea, que encamine a buen puerto su *conatus*, ha de seguir la guía de la razón. Porque precisamente “[e]l programa filosófico de sus tratados políticos¹⁷⁶ responde (...) al imperativo de prolongar de manera indefinida a la vida y procurar cultivarla (...) porque entendía que vivir no es simplemente eludir la muerte” (Pineda, 2015, 12), y, por lo que acabamos de apuntar en este apartado, podríamos decir que la razón es la vía para que el *Imperium* conserve su vida y continúe viviendo del mejor modo. Esto será explicado con más detalle en la siguiente parte de este capítulo.

¹⁷⁵ V.g., en el *Imperium* mexicano actual existen grupos de delincuencia organizada que, por definición, se entiende que no siguen las leyes que obligan a todos, sino que las violan, es decir, disuelven el pacto social y, en esa medida, generan grandes conflictos al Estado. Por esta razón, como ya vimos, a Spinoza le parece que los crímenes de lesa majestad son de una gravedad capital.

¹⁷⁶ Y yo diría que el programa filosófico spinozista en general.

Parte 3. La razón como el origen del *Imperium* spinozista

En esta parte se mostrará que la razón es el género de conocimiento que encamina al *conatus* de los hombres a unirse mutuamente, como si fueran todos, en conjunto, un solo Hombre Complejo, es decir, un solo cuerpo y una sola mente, en virtud de que la razón es el género de conocimiento que posibilita el *Imperium*.

Tal como lo explicamos en la parte 3 del capítulo 2, Spinoza consideraba que el segundo género de conocimiento, es decir, la razón, era capaz de adquirir nociones comunes,¹⁷⁷ o sea, conocimiento objetivo o universal para todos los hombres derivado del conocimiento claro y distinto de las cosas singulares (Naturaleza naturada). En este sentido, recordemos, se puede comprender qué es el bien verdadero y qué el mal verdadero para la conservación o perseverancia del ser de todo hombre: “los hombres, en cuanto que viven bajo la guía de la razón, sólo hacen necesariamente aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, por tanto, para cada hombre” (Spinoza, 2000, 205).¹⁷⁸ Siguiendo esa línea argumentativa, Spinoza consideraba como bien verdadero, entre otros bienes, uno fundamentalmente importante para comprender el *Imperium* y, tal cual, toda la dimensión política del hombre: la causa externa que es más útil para un hombre, o sea, aquello que contribuye a su perfección en grado sumo, es otro hombre que haga uso de su razón: “[n]o hay nada singular en la naturaleza de las cosas, que sea más útil al hombre que el hombre que vive bajo la guía de la razón” (*ibíd.*).¹⁷⁹ En otras palabras, lo que quiere decir

¹⁷⁷ Tal cual lo expresa en *E*, 2/40e1: “las llamadas *nociones comunes* (...) constituyen los fundamentos de nuestro raciocinio” (Spinoza, 2000, 106). Es muy revelador el hecho de que la razón tenga una relación directa con las nociones que se califican como *comunes*, y que, como se verá más adelante, la razón también sea la vía para lograr los consensos que se califican, igualmente, de *comunes*.

¹⁷⁸ 4/35d.

¹⁷⁹ 4/35c1. Importante destacar el siguiente matiz: Spinoza en esta cita habla de las cosas singulares, o sea, de la Naturaleza naturada, dentro de las cuales está el hombre, que es lo más útil al hombre; así, en *TB*, Spinoza (1990) señala que

dado que un hombre perfecto [esto es, el que hace uso de su razón] es lo mejor que conocemos de cuanto tenemos presente o ante los ojos, también es con mucho lo mejor, para nosotros y para cada hombre en particular, que tratemos en todo tiempo de educarlos para que alcancen el estado más perfecto. Pues sólo así podemos nosotros recibir de ellos el mayor fruto y ellos de nosotros. (p. 115)

Das cosas se pueden decir derivado de la cita anterior: 1) en términos absolutos, como se vio en los capítulos anteriores, lo más útil de toda la Naturaleza, tanto naturada como naturante, es el amor intelectual a Dios. No obstante, si sólo se considera la Naturaleza naturada, lo más útil es el hombre perfecto, o sea, el que hace uso de su razón; 2) Spinoza fue un precursor de la Ilustración del siglo XVIII, en el sentido de que tiene

Spinoza es que la razón permite ver claramente al hombre que es más útil unirse a otros hombres que hagan uso de su razón, porque en esa medida aquél y éstos, unidos, perseverarán más y de mejor modo en su ser.¹⁸⁰

Teniendo en cuenta lo anterior, pero también lo que se ha dicho en las partes 1 y 2 de este capítulo, así como que “el hombre está siempre necesariamente sometido a las pasiones y sigue el orden común de la Naturaleza y lo obedece, y, en cuanto lo exige la naturaleza de las cosas, él mismo se adapta a él” (Spinoza, 2000, 189),¹⁸¹ tenemos que el *Imperium* es el resultado del *conatus* y la razón de los hombres singulares: del *conatus* porque los impulsa a buscar aquello que les es más útil para su conservación; de la razón, porque les muestra aquello que les es *verdaderamente*¹⁸² más útil, a saber: unirse con otros hombres que usen su razón. Y es que, según lo expresa Spinoza (2000),

si dos individuos, por ejemplo de una naturaleza exactamente idéntica, se unen entre sí, componen un individuo dos veces más poderoso que cada uno. Nada hay, pues, más útil para el hombre que el hombre; nada, digo, pueden los hombres desear más valioso para conservar su ser, que el que todos concuerden en todo,¹⁸³ de suerte que las almas y los cuerpos de todos formen como¹⁸⁴ una sola alma y un solo cuerpo, y que todos se esfuercen, a la vez, cuanto pueden, en conservar su ser y que todos a la vez busquen para sí mismo la utilidad común a todos ellos. De donde se sigue que

la idea de que la educación es fundamental para lograr el perfeccionamiento del hombre, y que el Estado debe de procurar que se dé tal cosa; en otras palabras, el *Imperium* posibilita la ilustración del hombre, al tiempo que, de ese mismo modo, el *Imperium* se robustece o perfecciona. Confrontar la nota 301, donde se explica la familiaridad de Spinoza con la Ilustración.

¹⁸⁰ Tenemos, pues, que “[c]on el deseo que surge de la razón perseguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal” (Spinoza, 2000, 226), 4/63c. Por lo tanto, a diferencia de la concepción hobbesiana, según la cual “[l]as pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo” (Hobbes, 2017, 112), Spinoza sostiene una razón diametralmente opuesta, es decir, que el Estado no se crea para evitar el mal (miedo a la muerte), sino para conseguir la virtud: “el miedo nace de la impotencia de ánimo, y no pertenece (...) al uso de la razón, como tampoco la compasión, aun cuando parezca presentar la apariencia de piedad” (Spinoza, 2000, 235), 4/c16. Pero el *Imperium* se crea no por miedo a que disminuya nuestra potencia de actuar, sino para aumentarla y vivir lo mejor posible. En el *Imperium* spinozista, pues, no se trata sólo de sobrevivir, sino de vivir tendiendo a la excelencia del hombre. Se hace justicia cuando se califica a Spinoza de ser un filósofo vitalista.

¹⁸¹ 4/4c.

¹⁸² Puede ser considerado a Spinoza como un precursor de la Ilustración, insisto, por su profunda confianza en la razón o entendimiento: “No sabemos con certeza que algo es bueno o malo, sino aquello que conduce realmente a entender o aquello que puede impedir que entendamos” (Spinoza, 2000, 201), 4/27. Es decir que, para Spinoza, la única vía para determinar con certeza el verdadero bien y el verdadero mal es la razón y no otra cosa. La razón tiene un poder de largo alcance. Esto se desarrolló con más detalle en el capítulo 2, parte 3. Confrontar también la nota 301, donde se habla de la similitud del concepto de razón entre Spinoza con Kant y Rousseau.

¹⁸³ Es decir, que originen consensos comunes entre los hombres que conforman un Hombre Complejo.

¹⁸⁴ Aquí tenemos el “como” que fue explicado en la parte 1 de este capítulo, que implica una figura metafórica, y no literal, del Hombre Complejo.

los hombres, que se rigen por la razón, esto es, los hombres que buscan su utilidad según la guía de la razón, no apetecen nada para sí mismos, que no lo deseen también para los demás, y que, por tanto, son justos, fieles y honestos. (p. 197)¹⁸⁵

Es así que “Spinoza parte del supuesto de que la razón posee un papel que tiende a constituir lazos humanos nacidos de la virtud” (Pineda, 2015, 135). Se sigue, pues, que igualmente que el *conatus*, la razón es un principio *sine qua non* para la existencia del *Imperium*: “no se puede conseguir que la multitud se rija como por una sola mente, cual debe suceder en el Estado, a menos que goce de derechos establecidos por el dictamen de la razón” (Spinoza, 2021, 122).

Así pues, la unión de hombres en un Estado no sólo es cuantitativa, sino, sobre todo, cualitativa. En efecto, “[s]i dos [hombres] se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo” (Spinoza, 2021, 116). Esta afirmación presupone que los hombres hacen uso de su razón, de modo que cuantitativamente aumentan su potencia: ahora son dos, y entonces se suman, digamos, el derecho natural de cada uno o su potencia de actuar; pero también aumenta su potencia en términos cualitativos: el derecho que cada uno aporta es guiado por la razón, es decir, por la vía de la que se sigue una mayor utilidad.

De esta manera, los hombres (cuerpos compuestos) se unen como formando otro cuerpo, uno más complejo, al cual Spinoza llama *Imperium*, y que aquí hemos venido llamando también Hombre Complejo. Se podría decir, por ende, que el *Imperium* es una forma en la que el hombre se adapta a la naturaleza para defenderse, en cuanto sea posible, primero, de ellos mismos y, segundo, de las causas exteriores. El *Imperium* es útil para que el hombre, en un plano ético, pero también, evidentemente, político, persevere en su ser. Se podría decir, además, que en Spinoza la *singulorum utilitas* es la misma que la *utilitatis comunione*:¹⁸⁶ hacer uso de la razón para, en esa medida, ser más libres, tanto en la dimensión ética (es decir, librarnos de las pasiones individuales, como vimos en el capítulo 2), como en la política (es decir, liberarnos de las pasiones colectivas, lo cual será desarrollado en el capítulo 4). Más *libres*, digo, puesto que, como lo señala Spinoza (2021)

¹⁸⁵ 4/18e[c].

¹⁸⁶ Norberto Bobbio, en *Estado, gobierno y sociedad* (2018), pp. 13-16, hace una breve explicación entre los latinismos mencionados. Conviene confrontarlos para entender de mejor modo el equilibrio de éstos en la filosofía política de Spinoza.

el alma es plenamente autónoma en tanto en cuanto puede usar rectamente la razón. (...) [S]on autónomos en sumo grado quienes poseen el grado máximo de inteligencia y más se guían por ella. (...) [L]lamo libre, sin restricción alguna, al hombre en cuanto se guía por la razón; porque, en cuanto así lo hace, es determinado a obrar por causas que pueden ser adecuadamente comprendidas por su sola naturaleza, aunque éstas le determinen necesariamente a obrar. Pues la libertad (...) no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar. (pp. 114-115)¹⁸⁷

Incluso me atrevería a decir que el *Imperium* es la máxima fuente de utilidad de la que puede gozar un hombre, apenas por debajo de la intuición de Dios. Lo que es más: se entiende que para conocer adecuadamente a Dios es causa necesaria vivir en un *Imperium*, y a la inversa: derivado del conocimiento de Dios y de que el hombre es una parte de Él, se deriva el conocimiento de que es más útil vivir en unión civil con otros hombres que vivir en solitario: Spinoza (1990) lo dice así:

aparte de llevar consigo el amor al prójimo, [el conocimiento de que el hombre es una parte de la Naturaleza o Dios] nos dispone de tal modo que no lo odiamos jamás ni nos irritamos con él, sino que estemos prestos a ayudarlo y a conducirlo a un estado mejor. Todo lo cual son acciones propias de aquellos hombres que tienen una gran perfección o esencia. (p. 139)

La anterior conclusión a la que llega Spinoza es profundamente política y, en efecto, tiene que ver con el origen del *Imperium*: el conocimiento propiamente dicho (que no puede ser más que racional e intuitivo) de que el hombre es una parte de la Naturaleza lo hace entender que es más útil unirse con otros hombres, para así, estando unidos, conservar de mejor modo su ser.

Como consecuencia de lo anterior, tenemos que el Hombre Complejo, en tanto que cuerpo compuesto, busca perseverar en su ser,¹⁸⁸ es decir, como se vio en la parte 2 de este capítulo, tiene un cierto *conatus*, y por la parte 1 de este mismo capítulo, también tiene cierta alma o mente (*mens*), y por ende, esa alma se puede formar ciertas ideas de las cosas, ya sean falsas, ya verdaderas. Pero como recién mostramos, la razón no sólo es el género de conocimiento que permite ver a los hombres que unirse entre ellos es lo más útil, sino que, en efecto, origina al *Imperium*. En este sentido, cito extensamente a Spinoza (2000):

¹⁸⁷ De alguna manera esto ya fue explicado en el capítulo 2. La cosa aquí es mostrar que ocurre lo mismo en el plano político, esto es, que la razón es la vía adecuada para alcanzar la libertad ética, sí, pero también política. En el capítulo 4 veremos con más detalle este punto, pues puede haber formas del *Imperium* que favorecen, con mayor fuerza, la libertad, siendo la democracia la mejor de ellas.

¹⁸⁸ “Cada cosa finita realiza un esfuerzo que se sigue de su naturaleza para prolongar de manera indefinida su existencia” (Pineda, 2015, 24). Y el *Imperium*, considerado como una cosa singular, es finito, y por lo tanto también comporta cierto esfuerzo por prolongar de manera indefinida su existencia.

Puesto que la razón no pide nada contra la naturaleza, pide, pues, que cada uno se ame a sí mismo, que busque la propia utilidad –la que es verdaderamente tal– y apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una mayor perfección, y, en general, que cada uno se esfuerce, en cuanto de él depende, en conservar su ser.¹⁸⁹ (...) Además, dado que 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 naturaleza, se sigue: 1.º) que el fundamento de la virtud es el mismo conato de conservar el propio ser y que la felicidad consiste en que el hombre puede conservar su ser; 2.º) se sigue que la virtud debe ser apetecida por sí misma, y que no existe nada que sea más digno o nos sea más útil que ella (...). (pp. 196-197)¹⁹⁰

Por lo tanto, la razón, cuyos dictámenes son perseverar en el ser y conquistar una perfección mayor (Pineda, 2009, 205), ha de ser el tipo de conocimiento que, para que se conserve el Hombre Compuesto, ha de ser cultivado por los hombres singulares que lo constituyen, es decir, que tan sólo del “advenimiento claro y distinto del otro nace la capacidad de la razón para entrar en composición” (Pineda, 2015, 169). Se establece, además, que el *Imperium* es inherente a la naturaleza humana guiada por la razón, puesto que la razón enseña que es más útil al hombre unirse a otros hombres que, a su vez, hacen uso de su razón. Es decir, la razón y el *conatus* humano los inclina a unirse en sociedad y le dan cohesión para que se conserve.¹⁹¹ En consecuencia, tal como lo expresa Domínguez (Spinoza, 2021) en su introducción a *TP*, la “[u]nión en una especie de cuerpo colectivo y pacto o compromiso firme de someter el apetito a la razón significa el paso del estado natural al estado político” (p. 34).

¹⁸⁹ La cosa con este precepto de la naturaleza llamado *conatus*, es que en el estado civil o *Imperium*, señala Pineda (2015)

[c]omunidad y amor a sí mismo ya no cabrían presentarse como distintos: no hay en Spinoza un concepto de la sociedad política como una suma de partes sino también como un todo, como el cuerpo que actúa como si tuviera una misma alma. El hecho de que Spinoza admita que la relación entre los Estados es más o menos semejante a la que mantienen los individuos en el estado de naturaleza muestra que para él el Estado es un individuo más potente. (p. 42).

Pero consideremos que tal potencia mayor surge, justamente, de la unificación de las potencias de los individuos en conjunto, misma que busca una utilidad común a todos (*utilitatis comunione*), de modo que todos perseveren en su ser y, al mismo tiempo, el Estado haga lo propio.

¹⁹⁰ 4/18e[b]. En virtud de la razón, Spinoza “admite [por un lado] que el hombre está dotado de una fuerza inherente a su naturaleza para superar sus pasiones, debilidades y afecciones tristes” (Pineda, 2015, 38), lo cual constituye un fin ético de acuerdo a lo expuesto en el capítulo 2. Por otro lado, para Spinoza “[l]a fuerza de la razón comunica a los hombres en lo esencial, los vincula de manera natural y los hace concebir los mismos fines” (*ibíd.*), es decir, la razón es el principio para determinar los fines que persiguen los hombres en su dimensión política. Es entonces que se podría considerar a Spinoza como un precursor de la Ilustración, ya que otorga un papel importantísimo a la razón, pues es clave para entender su filosofía teórica en general, pero en particular porque la razón determina paralelamente, como acabamos de señalar, su ética y su política, esto es, su filosofía práctica.

¹⁹¹ “La cohesión social y la estabilidad política se vuelven posibles sólo en donde los hombres aprenden a vivir de acuerdo con la guía de la ‘razón’” (Israel, 2012, 328).

Lo dicho hasta aquí nos lleva, por fin, a revisar la propuesta contractualista o, mejor dicho, consensualista de Baruch de Spinoza, misma que se desglosará en el apartado siguiente.

Parte 4. El *consensus communis* como el *modi cogitandi* del *Imperium* spinozista

Las tres partes antecedentes a la presente, hacen menester mencionar en este punto algo sobre el contrato social o consenso común en Spinoza. Pero, primero, ¿en qué consiste, en lo general, la doctrina moderna del contrato? Bobbio (2018) responde que

el contrato es la forma típica con la que los individuos regulan sus relaciones en el estado de naturaleza, es decir, donde no existe todavía un poder público, mientras la ley, definida normalmente como la expresión más alta del poder soberano (*voluntas superioris*), es la forma con la cual son reguladas las relaciones entre los súbditos, y entre éstos y el Estado, en la sociedad civil, esto es, en la sociedad que se mantiene unida por una autoridad superior a los individuos. (p. 20)

Ahora bien, el presente apartado busca aclarar la postura que ofrece Spinoza con respecto del pacto social, o, en otras palabras, cómo se da la sociedad civil y las relaciones entre los súbditos y las supremas potestades, de acuerdo a las consideraciones de dicho pensador.¹⁹²

Señalemos, antes que otra cosa, que es difícil encontrar, explícitamente, la narración especulativa de la formación de un contrato social en el pensamiento político de Spinoza.¹⁹³ Con lo que se ha dicho se entiende por qué: los hombres no se unieron un buen día a pactar la creación de un *Imperium*, sino que, desde que hay hombres y hay razón en ellos, ha habido un tipo de pacto social, es decir, se han unido para conformar un Hombre Complejo.¹⁹⁴ En otras palabras, desde que hay hombres con razón, hay *Imperium*, pues éste se sigue de la naturaleza de aquéllos; en *TP*, Spinoza (2021) asevera que “[l]os hombres, en

¹⁹² En la labor de la filosofía política en la época de Spinoza (Modernidad), “el Estado es estudiado en sí mismo, en sus estructuras, funciones, elementos constitutivos, mecanismos, órganos, etc., como un sistema complejo considerado en sí mismo y en sus relaciones con los otros sistemas contiguos” (Bobbio, 2018, 70), y de lo que trata este apartado, pues, es justamente en mostrar la propuesta spinozista a ese respecto.

¹⁹³ Tras revisar toda la obra filosófica de Baruch de Spinoza, puedo asegurar que no dejó claro, en ninguno de sus textos, cómo se dio el paso del estado de naturaleza al estado civil, o, dicho con otras palabras, cómo se dio el contrato social. En este sentido, como lo señala Domínguez en su introducción a *TP*, “[s]u razonamiento queda, por una especie de elipsis, incompleto” (Spinoza, 2021, 29); elipsis porque queda encerrada dentro de dos hipótesis: 1) el hombre es sabio y pacta con otros hombres sabios que es mejor vivir en sociedad; 2) el hombre es pasional y egoísta y es mejor sujetarle con amenazas en un *Imperium*. Yo me inclino a pensar más en la hipótesis 1), dado que el hombre egoísta, de entrada, no está dispuesto a sacrificar nada de su derecho natural.

¹⁹⁴ Spinoza “concibe que el cuerpo político no esté fundado por un contrato sino por un impulso vital, el deseo de durar” (Pineda, 2015, 13). Esto resume algo que se ha dicho en el apartado 2 de este capítulo: el *conatus* de los individuos es la esencia misma del *Imperium*, pero acompañado del uso de la razón. Por esto es que no existe, en el pensamiento político de Spinoza, un contrato temporal, incluso cuando éste sea de carácter especulativo.

efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común” (p. 101), de donde se sigue que no sólo es útil al hombre vivir con otros hombres, sino que es necesariamente así; y en *E*, 4/35, Spinoza (2000) señala lo siguiente: “*Sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza*” (p. 205) y, por lo tanto, se pueden unir entre sí. Por lo anterior, se puede colegir que, para Spinoza, no hay *un* momento temporal en el que surgió el contrato y, por añadidura, la sociedad, sino que, en cuanto que los hombres hacen uso de su razón, en ese mismo instante se unen naturalmente, puesto que la razón muestra que eso es lo más útil para su conservación. Se puede decir que, para Spinoza, la razón es el eje del contrato social.¹⁹⁵

Sin embargo, para el final del prefacio de *TTP*, Spinoza (2012) ofrece lo que sería una síntesis de su teoría del contrato social, partiendo del derecho natural de cada individuo:

Ese derecho se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, y por tanto, según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad. (...) [Y] nadie hace cesión de este derecho, excepto quien transfiere a otro el poder de defenderse, y que es necesario que ese derecho natural sea íntegramente conservado por aquel a quien todos han entregado su derecho a vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse. A partir de ahí, (...) quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y la libertad, mientras que los demás deben actuar según los decretos de aquellos. Mas, como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado. De ahí que, o bien les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal. (p. 71)¹⁹⁶

Derivado de lo anterior, se entiende qué es el derecho natural y el derecho, digamos, civil. Por un lado, el derecho natural tiene que ver con que “cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza

¹⁹⁵ El debate sobre el origen del Estado “en gran parte es nominalista en cuanto está condicionado por la variedad de sentidos del término ‘Estado’” (Bobbio, 2018, 98). En este tenor, habiendo aclarado en alguna medida el concepto de *Imperium* que Spinoza utiliza, se puede sostener que el filósofo holandés no es discontinuista (el Estado tiene un origen histórico específico), sino continuista (siempre ha existido el Estado en las sociedades humanas, y la idea del contrato es meramente hipotética para entender al propio Estado).

¹⁹⁶ En este sentido, la libertad de opinión y el protegerse a sí mismo son derechos de naturaleza inalienables del todo, dado que si se pretende arrebatárselos por completo a los pactantes, el mismo pacto (o Estado) corre peligro de ser disuelto.

su poder determinado” (Spinoza, 2012, 335),¹⁹⁷ o sea, se podría decir que, en el estado de naturaleza, el hombre individual tiene derecho a todo, siempre y cuando su *conatus* o potencia de actuar se lo permita.¹⁹⁸ En este tenor, en el estado de naturaleza existe un claro individualismo en la lucha por la subsistencia en la naturaleza. Lo único que se tiene aquí es a uno mismo y nuestro solo poder de actuar, de modo que la actitud natural es, en principio, egoísta: “[e]n esta condición original no hay otra cosa que cálculo de utilidad, deseo y una forma de individualidad que sólo sobrevive a expensas de la mera fuerza y de la violencia del mundo presocial” (Pineda, 2015, 11). Por tal motivo es que resulta más útil vivir en sociedad, esto es, para evitar ese tipo de egoísmo o individualismo que puede generar hostilidades que impidan unirse en un grupo social, y más bien generar condiciones de apoyo mutuo para conseguir más beneficios. Es así que los individuos convienen en transferir a alguno o algunos de ellos parte de su derecho con tal de garantizar el derecho natural no transferido y recibir los beneficios de los derechos civiles obtenidos.¹⁹⁹

Sin embargo, señala Spinoza (2012) que

en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su

¹⁹⁷ Para abonar más en la explicación del derecho natural, cito a Spinoza (2021), quien sostiene que “cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar” (p. 107), lo que no es otra cosa más que el *conatus*. Y enseguida, es decir, derivado del *conatus*, continúa Spinoza (2021) señalando que

por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza [o Dios]. De ahí que el derecho natural de toda la naturaleza y, por lo mismo, de cada individuo se extiende hasta donde llega su poder. Por consiguiente, todo cuanto hace cada hombre en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho de la naturaleza y posee tanto derecho sobre la naturaleza como goza de poder. (p. 108)

Sin embargo, el derecho natural de un individuo, considerado en sí mismo, es sumamente limitado con respecto de las causas externas a él; confrontar la nota 145.

¹⁹⁸ “El derecho natural es otra forma de nombrar al poder que tienen todas las cosas finitas para perseverar en su ser” (Pineda, 2015, 23). Se podría decir que el derecho natural es, en efecto, el mismo *conatus*, en el sentido de que es todo lo que puede un hombre considerado en sí mismo, pero considerando las causas externas a él que le permitan, le favorezcan o le impidan conseguir lo que busca su *conatus*.

¹⁹⁹ “El análisis spinoziano del paso del estado natural al estado social consiste en la acotación del máximo derecho a todo de los individuos” (Pineda, 2015, 69). El derecho a todo en un estado natural es limitadísimo, como lo vimos en el capítulo 2: existen infinitas causas externas que superan con mucho a la potencia de los hombres; en el estado civil se busca unir fuerzas con otros hombres para defenderse de tales causas externas. Se pierde derecho natural pero se gana derecho civil, en el que los hombres aumentan su perfección.

derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo. (p. 340)²⁰⁰

De esta manera surgen dos figuras determinantes para entender el estado civil: los súbditos y la suprema potestad; los súbditos son aquellos que están sujetos u obligados a lo que dicte la suprema potestad, de tal manera que “aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas”,²⁰¹ (Spinoza, 2021, 129), siempre bajo el temor a un mal mayor²⁰² o la esperanza a un bien mayor.²⁰³ La suprema potestad, por ende, “es aquella que no tiene por encima ninguna otra entidad a la que está sometida” (Spinoza, 2015, 194), de modo que, concluye Spinoza (2021),

el derecho del Estado o supremas potestades no es sino 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. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el alma y el cuerpo de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. (p. 127)²⁰⁴

Por otro lado, tenemos entonces que, contrario al derecho natural, en el estado civil el hombre es determinado por la razón, la cual le aconseja que es más útil unir sus fuerzas en un único *conatus* para poder obtener mayor utilidad, de tal manera que se pierde un tanto

²⁰⁰ Cabría hacer el siguiente matiz: no se puede, en términos absolutos, transferir todo el derecho natural de un individuo a otro, sino sólo de manera parcial. Es decir, derechos como a pensar y expresarse libremente, son intransferibles; Spinoza (2012) lo resalta así:

Es imposible (...) que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera, puede renunciar. (p. 412)

Tenemos, por tanto, que la libertad de pensar y expresarse están garantizadas naturalmente, digamos, por más que un Estado se afane en evitarlo (nótese el rechazo a la posibilidad de éxito de gobiernos despóticos y autoritarios por parte de Spinoza); además, el Estado que más promueva ese tipo de libertades naturales (de pensamiento y de expresión) es más virtuoso, es decir, persevera de mejor modo en su ser. Esto será abordado con más detenimiento en el capítulo 4.

²⁰¹ Sin embargo, los súbditos son, en efecto, libres de estimar y emitir una opinión sobre tales decisiones según su criterio, sin que esto implique un riesgo para el Estado, sino todo lo contrario, es decir, lo favorece.

²⁰² En efecto, en un *Imperium*, cuando a un individuo “se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o (...) puede ser forzado a ello” (Spinoza, 2021, 118), lo que constituye un mal mayor.

²⁰³ Para más detalles sobre el papel que juegan el temor y la esperanza en la formación del *Imperium*, confrontar: Pineda, Víctor. (2015). *El temor y la esperanza: la filosofía política de Spinoza*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Biblos.

²⁰⁴ Es evidente el paralelismo entre el derecho natural del hombre singular y el del Hombre Complejo: cada uno tiene derecho a todo lo que puede. La diferencia está en que el Hombre Complejo es muchísimo más potente que el hombre singular, pues en él confluyen las potencias de todos los hombres singulares que lo conforman.

del derecho natural para convenir (*consensus communis*) un derecho civil. Acá la actitud que se tiene es diametralmente opuesta a la del estado de naturaleza, pues se trata de una actitud de generosidad o amistad²⁰⁵ antes que de egoísmo. A propósito de lo anterior, Pineda (2015) aclara lo siguiente:

Hay dos sujetos del “derecho máximo a todo”. Por un lado tenemos a los individuos que en el estado natural, sin arbitraje y sin límite alguno, tienden a buscar todo lo que su particular disposición le dicta como útil. Por otro lado, tenemos la encarnación propiamente colectiva del máximo derecho a todo en lo que este derecho se despliega en el ámbito de la vida social. Spinoza sostiene que todas las tendencias de la naturaleza humana son eternas y no pasan por nada que los limite: el nacimiento del consenso no los elimina sino que los transfigura en un objeto de la sociedad que, en su conjunto, adopta el papel que un individuo tenía en el estado natural. (p. 71)

Pero con la gran diferencia de que el Estado tiene una potencia de actuar mucho mayor que la que tiene un individuo por separado. Por lo tanto, una vez más lo observamos, es más útil vivir en sociedad que en solitario.²⁰⁶

Ahora, derivado del derecho civil general se tiene un derecho civil privado, que consiste en “la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad” (Spinoza, 2012, 345), esto es, el individuo ya no busca la conservación de su ser en virtud de su propio poder (derecho natural), sino al margen de lo que le permite la potestad suprema, de la cual, por cierto, “es incumbencia exclusiva (...) determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado” (Spinoza, 2012, 402). La potestad suprema, en ese sentido, direccionaría el *conatus* del Hombre Complejo, siempre encaminado, primero

²⁰⁵ En efecto, Spinoza (2000) entiende por generosidad “el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” (p. 168), y, por lo mismo, las acciones “que buscan también la utilidad de otro, las refiero a la generosidad” (*ibíd.*). En este sentido, Ricoeur (2006) observa que “la amistad no sólo incumbe realmente a la ética, como la primera manifestación del deseo de vivir bien; sino, sobre todo, lleva al primer plano la problemática de la reciprocidad” (p. 189) y, por lo tanto, de la política, ya que “[c]uando están esclavizados y desgarrados por sus pasiones, los hombres naturalmente se enfrentan unos con otros y entran en conflicto” (Israel, 2012, 301), siendo así que “[c]uando cada hombre busca su propio beneficio de acuerdo con la razón, los hombres son más útiles unos para otros y la vida social se desarrolla mejor” (*ibíd.*).

²⁰⁶ En efecto, en la introducción a *TP*, Domínguez señala que, de acuerdo a Spinoza, “[e]l estado natural es, pues, un estado de pasión y de soledad” (Spinoza, 2021, 28), ya que “sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente” (Spinoza, 2021, 117).

que otra cosa, hacia la conservación del mismo *Imperium* y, por añadidura, la de los individuos que lo conforman.²⁰⁷

Ahora bien, con la aparición del derecho civil surgen, a la vez, las injurias, la justicia y, en consecuencia, la injusticia: “[l]a injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad” (Spinoza, 2012, 345),²⁰⁸ es decir, la injuria es la desobediencia de algún mandato de la suprema potestad que repercute en detrimento de uno o varios otros súbditos, o incluso de la propia suprema potestad.²⁰⁹ Ahora, la justicia vendría a ser “la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por derecho civil. La injusticia (...) es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes” (*ibíd.*). En este sentido, Pineda (2015) señala que, en el estado civil,

todo lo que hace un individuo afecta para bien y para mal la situación de la justicia: lo que afecta la virtud de la ciudad impregna de poder a los individuos integrados, y, por el contrario, todo lo que hace un individuo en contra de otro debilita a los individuos tanto como a la ciudad. (p. 105)²¹⁰

²⁰⁷ Para que no se piense que la propuesta política de Spinoza es crear una teoría que justifique los atropellos que pueda cometer una potestad suprema con sus súbditos, hay que tener en consideración el precepto divino o natural (en este caso son lo mismo) que obliga a todos “a practicar la piedad con todos (sin excepción alguna) y a no inferir daño a nadie, (...) que a nadie le es lícito ayudar a uno, si ello redunde en perjuicio de otro o, sobre todo, de todo el Estado” (Spinoza, 2012, 403). En esto consiste, *grosso modo*, la ética y política spinozista, o sea, su *praxis* filosófica.

²⁰⁸ Sólo los súbditos pueden cometer injurias; la potestad suprema no, dado que ésta tiene, por definición, el derecho a todo.

²⁰⁹ Si esto es el caso, se entiende lo que ahora se llama golpe de estado o desacato: “ha cometido (...) crimen [de lesa majestad] aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatarse el derecho de la suprema potestad o entregarlo a otro” (Spinoza, 2012, 347). Aquí se está dando por supuesto que los dictados de la suprema majestad son racionales y, por ende, útiles para todos los súbditos. Pero, ¿qué ocurriría si la suprema potestad dicta leyes que antes que ser racionales, o sea, verdaderamente útiles, resultan en detrimento de los súbditos? Nuestro filósofo no estaría de acuerdo, de ninguna manera, en justificar ese tipo de legislaciones por parte de la suprema potestad, afirmando que “[n]o cabe duda de que los contratos o leyes por los que la multitud transfiere su derecho a un Consejo o a un hombre [potestad suprema] deben ser violados, cuando el bien común así lo exige” (Spinoza, 2021, 146). El límite, pues, de la suprema potestad llega hasta donde vela por el bien común: en Spinoza, “[u]na sociedad (...) sostenida por medio de leyes y el poder que tiene de preservarse a sí misma [y, por ende, a los hombres singulares que lo conforman], se llama Estado” (Israel, 2012, 302); si no se sigue lo anterior, legítimamente se puede desconocer o violar los mandatos de la suprema potestad.

²¹⁰ En efecto, en la introducción a *TP*, Domínguez (Spinoza, 2021) señala que “un hombre que vive a nivel imaginativo y pasional tiene un mundo propio e individual, que no coincide en absoluto con el de otro” (p. 27). Por lo tanto, la imaginación es un mal para el *Imperium*, pues amenaza con disolverlo; se sigue, por ende, que la razón lo unifica y consolida, cosa que venimos aclarando a lo largo de este capítulo.

Lo anterior habla de la complejidad de las relaciones de causa y efecto que se dan al interior de un *Imperium*, además del paralelismo que hay entre las acciones individuales y las consecuencias sociales de las mismas, o viceversa: las acciones sociales tienen consecuencias en los individuos.²¹¹

El siguiente fragmento que citaré, me parece el corazón de la idea del contrato social de Spinoza (2012), y que reúne de algún modo lo que ha sido desarrollado hasta aquí:

Nadie puede dudar (...) cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales (...) no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo.²¹² Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y (...) que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón (...), veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos.²¹³ Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez.²¹⁴ En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado.²¹⁵ Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se

²¹¹ Aquí hablo tan sólo de acciones, ya que “ni las palabras ni los pensamientos pueden adquirir carácter de transgresión para un filósofo [como lo es Spinoza] que concibe la injuria como algo que solamente pertenece a la esfera de las acciones” (Pineda, 2015, 120). Esto es, justamente, uno de los objetivos principales que buscaba el propio Spinoza al escribir el *TTP*, esto es, defender la libertad de pensamiento y de expresión.

²¹² Los primeros motivos para pasar del estado de naturaleza al estado civil son dos: conseguir la máxima utilidad humana y garantizar la seguridad.

²¹³ Se podría decir que el *Imperium* u Hombre Complejo es la unión de los esfuerzos (*potentia*) de los hombres individuales por conseguir la mayor utilidad humana y vivir con seguridad. Esta idea aparece también en *El contrato social* de Rousseau (1993), quien consideraba que

como los hombres no pueden engendrar nuevas fuerzas, sino unir y dirigir las que existen, no tienen otro medio de conservarse que constituir, por agregación, una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerla en marcha con miras a un único objetivo, y hacerla actuar de común acuerdo. (p. 14)

Al igual que Spinoza, Rousseau ve que la unión entre hombres singulares contribuye en gran medida a su conservación.

²¹⁴ Es decir, el nuevo individuo que es el resultado de la unión de todos los esfuerzos, a saber: el *Imperium*. Por lo dicho, “Spinoza muestra (...) el carácter meramente convencional de la ley (...), la moral y la civil, al proclamar que se trata de artificios necesarios que tienen cierta utilidad para la conservación tanto de un individuo como de una multitud” (Pineda, 2015, 40). La ley es la concreción de la voluntad de la suprema potestad. Sin embargo, si dicha voluntad está motivada por la razón, la ley es útil tanto al o los individuos que la proclaman como aquellos a quienes va dirigida.

²¹⁵ O sea, de la imaginación no pudo haber nacido el *Imperium*.

quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio.²¹⁶ (pp. 337-338)

Ahora bien, la última línea de la cita antecedente prueba que la base de la política spinozista es la ética, y que el fin de su ética es, justamente, una política. Es decir, la razón aconseja pactar un contrato éticamente sustentado (no en perjuicio de otro, no hacer lo que no queremos que nos hagan y defender el derecho ajeno como si fuera el propio);²¹⁷ del mismo modo, la razón aconseja que, para vivir virtuosamente, hace falta conformar un Estado político que garantice el máximo uso de razón y dé seguridad entre los individuos que lo conforman para perseverar en el ser lo más perfectamente posible. Justamente “[e]l saber spinoziano es un saber de salvación²¹⁸ y, más precisamente, de salvación de la ciudad” (Pineda, 2015, 14). Por lo anterior, resulta nítida la interrelación ética-política en el pensamiento de Spinoza.²¹⁹

²¹⁶ El tipo de contractualismo que sostiene Spinoza entra en consonancia con una interesante reflexión de Paul Ricoeur (2006), según la cual,

[l]a acción [humana], en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a falta de eternidad, a cosas perecederas [como el hombre singular en tanto que modo finito]. Es cierto que el poder [que se trataría del *Imperium* spinozista] tiene su propia fragilidad, ya que existe mientras los hombres actúan juntos, y desaparece en cuanto se dispersan. En este sentido, el poder es el modelo de una actividad en común que no deja tras de sí ninguna obra, y, como la *praxis* según Aristóteles, agota su significación en su propio ejercicio. Sin embargo, la fragilidad del poder ya no es la vulnerabilidad bruta y desnuda de los mortales en cuanto tales, sino la fragilidad de segundo grado de las instituciones y de todos los asuntos que gravitan en torno a ellas. (p. 205)

El *Imperium* sigue estando en riesgo de disminuir su perfección al punto, incluso, de desaparecer. No obstante, su fragilidad es de *segundo grado*, como dice Ricoeur, puesto que su potencia es mucho más fuerte y sólida que la de los hombres singulares. La cosa está, entonces, en buscar el modo de que el *Imperium* sea fortalecido y el riesgo de que desaparezca sea menor. Para tal efecto está abocada el presente trabajo de investigación, y será sostenida puntualmente en el capítulo 4.

²¹⁷ La similitud con el imperativo categórico kantiano, en sus tres formulaciones, es impresionante e interesantísimo. En efecto, los tres deberes demandados por la razón que sugiere Spinoza en la última frase de la cita anterior, a saber: 1) frenar el apetito cuando éste cause algún daño a alguien y (los dos siguientes pueden ser tomados por uno mismo) 2) no hacer a nadie lo que a uno no quiere que le hagan o, lo que es lo mismo, defender el derecho de los demás como si fuera el propio, estos deberes, digo, se parecen muchísimo a las dos principales formulaciones del *imperativo categórico* kantiano, que versan así: 1) “[o]bra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio” (Kant, 2012, 139) y; 2) “obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2012, 126). En Spinoza se encuentran, por esto y otras más razones que iremos exponiendo, ideas de la Ilustración, por lo cual se puede afirmar que Spinoza fue un filósofo ilustrado, o precursor de tal corriente del pensamiento.

²¹⁸ O felicidad, beatitud o verdadera libertad, como se explicó en el capítulo 2. En este punto ya es indudable que el Estado es causa necesaria para que el hombre sea feliz.

²¹⁹ La tesis de que la *praxis* humana es tan compleja que las fronteras entre la ética y la política son prácticamente inexistentes es compartida por Spinoza en virtud de su idea del *conatus*, en el sentido de que

Por último, tenemos que la razón es el origen de la paz y la armonía al interior de un *Imperium*,²²⁰ esto es, de aquello que permite mantener unidos a los hombres por la justicia, la fidelidad y la honestidad, y, en última instancia, prefigura el camino hacia la libertad y la felicidad humanas, puesto que “es libre aquel que sólo se guía por la razón” (Spinoza, 2000, 228),²²¹ y en ese sentido, “[s]ólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (...), y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien” (Spinoza, 2000, 230).²²² Ahora, como vimos en el capítulo 2, Spinoza (2000) menciona que el

amor a Dios es el sumo bien que podemos apetecer según el dictamen de la razón (...) y es común a todos los hombres (...), y todos deseamos que gocen de él (...). Y por tanto (...), no puede ser mancillado por el afecto de la envidia, ni tampoco (...) por el afecto de los celos.²²³ Sino que, al contrario (...), debe ser tanto más fomentado cuantos más hombres imaginamos que gozan de él. (p. 255)²²⁴

Es evidente, por ende, el importante papel que desempeña el *Imperium* dentro del programa filosófico de Spinoza: sirve como plataforma para poder ser felices, o sea, conocer a Dios, que es el fin de dicho programa.²²⁵ Mostrando que la necesidad de la política no sólo se reduce a unirse en grupo, sino que busca fines más que políticos, como los epistemológicos y éticos (que se explicaron en el capítulo 2), Spinoza (2012) aclara lo siguiente:

La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, del

“[l]a tendencia a perseverar en el ser es, por partida doble, un hecho individual y un dogma social” (Pineda, 2015, 32). La ética y política spinozistas, por tanto, son indisociables y se implican mutuamente.

Por esto, además, sostenemos la idea (que fue probada en el capítulo 1) de que las disciplinas filosóficas que trabajó Spinoza son enfoques de la misma cosa: Dios. En este caso, tanto la ética como la política spinozistas son enfoques de Dios con respecto de la *praxis* humana.

²²⁰ “La paz (...) no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia (...) es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer” (Spinoza, 2021, 150). Nótese que la privación de guerra es puesta como una consecuencia de la virtud de obedecer los decretos generales de la sociedad, y no al revés. De ahí que la paz sea puesta como la consecuencia directa de tal obediencia.

²²¹ 4/68d. Recordemos, así mismo, lo que bien señala Atilano Domínguez (Spinoza, 2000) en la introducción a *E*: “La vía hacia la libertad y la felicidad (...) es en Spinoza una vía esencialmente racional” (p. 17).

²²² 4/71d. Confrontar la nota 205 sobre la generosidad.

²²³ Esto está claro, porque “[e]l deseo que surge de la razón no puede tener exceso”, (Spinoza, 2000, 224), 4/61.

²²⁴ 5/20d.

²²⁵ “El supremo esfuerzo del alma y su suprema virtud es entender las cosas con el tercer género de conocimiento” (Spinoza, 2000, 258), 5/25. En esta cita Spinoza habla del hombre singular, pero haciendo la analogía en términos políticos, podemos decir que ese es también el supremo esfuerzo del alma del Hombre Complejo: conocer a Dios.

que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia y del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera. (p. 117)

Esta unificación de los conceptos de *felicidad o beatitud, conocimiento de la verdad* y lo que podría ser llamado *política del conocimiento* (esfuerzo porque todos conozcan la verdad), es una muestra de la inmanencia teórica y práctica del programa filosófico de Spinoza (que fue explicada en el capítulo 1), pues a este respecto abonan sus reflexiones éticas, epistemológicas y, como se mostró en el presente capítulo, políticas. Lo cual da cuenta de la inmanencia teórica del programa filosófico de Spinoza y de la importancia de sus reflexiones políticas.

Conclusión del capítulo 3

Se puede concluir, por todo cuanto ha sido dicho en este capítulo, que, dentro del programa filosófico spinozista, el *Imperium* es entendido como un cuerpo constituido de cuerpos compuestos, o sea, de hombres, cuyos *conatus* y razón, justamente, dan pie precisamente al *Imperium*; el Hombre Compuesto así creado, posee una suerte de alma o mente, o sea, una idea del conjunto de las personas que lo constituyen en acto; pero no sólo eso, sino que el *Imperium* comporta como un *conatus* propio que lo impulsa a perseverar en su ser o vida y, podría decirse, alegrarse.

Habría que insistir en lo siguiente: cuando se habla de Hombre Complejo o *Imperium* como la suma de cuerpos compuestos, hay que atender a esta figura conceptual de manera metafórica, ya que cuando Spinoza habla de cuerpos (y las citas que hemos hecho sobre el tema, lo hace en este sentido), lo hace pensando en términos mecánicos, o sea, físicos. Lo que estamos haciendo aquí es, analógicamente, hablar de cuerpos en términos políticos, de modo que lo que une a los cuerpos políticos para que vayan en una misma dirección (o los frene, digamos, de ir a una misma dirección) es el consenso común, que es la pauta que se sigue para determinar el “movimiento” o acciones que toman (o que se comunican, podría decirse también) los cuerpos que constituyen el *Imperium*, así como en el plano físico lo hacen las relaciones de movimiento y de reposo mecánicas. En otras palabras, el cuerpo compuesto se dice tal, en tanto que sus partes se comunican movimiento y reposo mecánico; el Hombre Complejo, en cambio, se dice tal, en tanto que sus partes consensan en común las acciones o inacciones que tomarán, estableciéndolas en leyes humanas (derecho) dictadas por la suprema potestad, para conseguir cierto tipo de utilidad. Esta analogía, como se vio, encuentra sustento en el concepto de *cosa singular* spinozista, según el cual una cosa se dice singular en el sentido de que convergen sus partes como causa para realizar un determinado efecto; así mismo, el *consensus communis* es, tal cual, un modo en el que los hombres convergen para realizar un determinado efecto, y, por lo tanto, el *Imperium* u Hombre Complejo es una cosa singular, o sea, un cuerpo compuesto de otros cuerpos de la misma naturaleza. En un Estado, los hombres que lo conforman tienen la

misma naturaleza en la medida en que son racionales y, por tanto, comparten conocimiento común (nociones comunes).

Por ende, se sostiene la tesis de que el *Imperium* es un cuerpo constituido de cuerpos compuestos de cuerpos simples, y en ese sentido busca su conservación, o sea, comporta un *conatus*, y si lo hace a través de la razón, lo hará del mejor modo posible. El *Imperium* se sigue, pues, de la sola naturaleza humana que hace uso de su razón: en tanto que hay humanos, cuyo *conatus* los impulsa a perseverar de mejor grado en su ser, y en tanto que la razón les muestra cómo hacerlo. El *Imperium*, en este sentido, resulta ser una parte importantísima dentro del programa filosófico de Baruch de Spinoza, en el sentido de que pone, digamos, el mínimo requisito para que el hombre, no ya sobreviva, sino que lleve una vida buena y que aspire a alcanzar el conocimiento o amor de Dios; cito extensamente a Spinoza (2012) en este tenor:

La sociedad es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará tiempo y arte para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea. (p. 158)

En el párrafo anterior se reúnen varios puntos que fueron abordados a lo largo de este capítulo: 1) se explican las ventajas o utilidades de vivir en sociedad; 2) se menciona que dichas ventajas son inherentes a la naturaleza humana, siempre y cuando ésta sea motivada por la razón;²²⁶ 3) el *Imperium* no consiste ni única ni principalmente en defenderse del enemigo (Hobbes),²²⁷ sino, más bien; 4) el *Imperium* consiste en aportarse

²²⁶ En efecto, para Spinoza “la razón es el principio que resguarda la autonomía del cuerpo social” (Pineda, 2015, 208), y podemos concluir también que la filosofía política spinozista, al igual que el resto de su programa filosófico, es logocéntrica. En este sentido, se puede observar que Spinoza es un claro precursor de la Ilustración.

²²⁷ En efecto, Hobbes (2017) sostiene lo siguiente, para lo cual, según él, se crea el Estado:

La condición del hombre (...) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que

mutuamente beneficios para aumentar la potencia de actuar de los individuos que lo constituyen y, en esa medida; 5) poder ser felices. Recordemos: no hay nada más útil para el hombre que otro hombre haciendo uso de su razón, por lo que el *Imperium*, que por definición es la unión de hombres racionales, es lo más útil a ellos mismos. Aquel que vive en sociedad, tiene la posibilidad de aumentar su potencia de actuar en gran medida; el que vive por su cuenta, difícilmente se le presenta esa opción.

En el capítulo 4 se mostrará de qué manera el *Imperium*, y, por añadidura, todos (o casi todos) los individuos que lo constituyen, pueden perfeccionarse en grado máximo si se le aplica a aquél la teoría de los afectos que fue explicada en el capítulo 2.²²⁸

Sin embargo, para cerrar este capítulo, hay que mencionar que el *Imperium*, al igual que a los hombres singulares, muchas veces no actúa de acuerdo al consenso común, sino a partir de causas externas a él de las que no se puede escapar o evitar, lo cual puede poner en riesgo la solidez del *Imperium*, puesto que “[e]n cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí” (Spinoza, 2000, 204).²²⁹ En este sentido, en lo siguiente se revisará en qué sentido se puede decir que un *Imperium* se *alegra* o se

pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. (p. 113)

Y más adelante:

LA CAUSA final, fin o designio de los hombres (...) al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados) es el cuidado de su propia conservación y, por añadidura, el logro de una vida más armónica; es decir, el deseo de abandonar esa miserable condición de guerra que, tal como hemos manifestado, es consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres, cuando no existe poder visible que los tenga a raya y los sujete (...). (p. 141)

²²⁸ Habría que hacer notar que lo mismo que ocurre entre los hombres singulares (que son cuerpos compuestos de cuerpos simples) y entre los Estados (que son cuerpos complejos, constituidos por cuerpos compuestos de cuerpos simples), podría ocurrir del mismo modo para hablar de la unión de Estados (teniendo algo así como cuerpos complejísimo compuestos por cuerpos complejos, que a su vez están compuestos por cuerpos compuestos de cuerpos simples). Es decir, así como el Estado es un cuerpo compuesto de cuerpos, pueden aliarse dos o más Estados, de modo que, unidos, ganan más poder que estando separados o, peor aún, en guerra. Spinoza (2021) lo sugiere en *TP*: “dos Estados se relacionan entre sí como dos hombres en el estado natural” (p. 136), y, por el contrario, continúa Spinoza, “si dos sociedades quieren prestarse mutua ayuda, tienen más poder y, por tanto, más derecho las dos unidas, que cada una por sí sola” (p. 137). No diremos más al respecto, salvo que se podría argumentar de la misma manera como hasta aquí se ha hecho, pero en vez de hablar de un *Imperium*, se hablaría de un *Magnum Imperium*, es decir, de la unión o confederación de todos los Estados en uno solo. Esta idea fue explorada en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, donde, con voz profética, Kant (2019) advierte que, “tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como su propósito más elevado: un *Estado cosmopolita* universal en cuyo seno se despliegan alguna vez todas las disposiciones originarias de la especie humana. (p. 121) Es así que, una vez más, tenemos en Spinoza a un precursor de las concepciones de la Ilustración.

²²⁹ 4/34.

entristece,²³⁰ es decir, aumenta o disminuye su potencia de actuar (su vida) para determinar qué vía se puede seguir para procurar lo primero y evitar lo segundo.

²³⁰ La alegría y la tristeza las usamos en el sentido spinozista, a saber: como el paso de una menor a una mayor perfección, y como el paso de una mayor a una menor perfección, respectivamente.

CAPÍTULO 4: La teoría de los afectos aplicada al Hombre Complejo: la democracia como el resultado de la perfección del *Imperium*

Como (...) los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión (...): que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía.²³¹ (Spinoza, 2012, 70)

Introducción del capítulo 4

En este último capítulo se encuentra la tesis principal que se sostiene en este trabajo de investigación, la cual consiste en demostrar que la teoría de los afectos spinozista puede ser aplicada al *Imperium*, de modo que éste se perfeccione lo más que pueda; como consecuencia de su perfección, tendremos como resultado que la mejor forma que adopta un *Imperium* perfeccionado es la democracia, puesto que en este tipo de Estado se hace propicio un ambiente donde los individuos pueden deliberar sobre los asuntos públicos con plena libertad, pudiendo nacer en el seno de tal deliberación el uso de la razón, lo cual resulta ser muy útil, pues se entiende que en la democracia el conjunto de decisiones de los individuos se tornarán en consensos comunes concretados en leyes que ellos mismos deben de acatar, y si tales consensos nacen del uso de la razón,²³² tendrán como objetivo el bien

²³¹ Esta convicción que tiene Spinoza sobre la libertad de expresión le hizo eco desde Maquiavelo (2016), quien considera que es “una edad de oro [aquella] en la que cualquiera puede opinar sobre lo que estime oportuno y defender sus opiniones” (p. 102). En el presente capítulo se presentarán algunos otros puntos de convergencia entre el filósofo florentino y el filósofo holandés.

²³² Puesto que los consensos comunes pueden surgir también de la imaginación, como cuando, pensaba Maquiavelo (2016),

común, que consiste en que todos los hombres singulares se perfeccionen lo más que puedan y estén en condiciones para conocer intelectualmente a Dios. En otras palabras, el *Imperium* spinozista busca la perfección de sí mismo a través de la perfección de las partes que lo constituyen, esto es, de los hombres singulares, y para esto resulta sumamente útil aplicar la teoría de los afectos al propio *Imperium*.

Así pues, este capítulo se dividirá en cuatro apartados. En el primero se mostrará que el *Imperium* aumenta o disminuye su potencia de actuar (al igual que los hombres singulares) de tal manera que se puede decir que el *Imperium* se *entristece* o se *alegra* en virtud de causas internas o externas; el segundo apartado se referirá a la vía que tiene el Hombre Complejo para defenderse de las pasiones (análogamente igual a la vía que tiene el hombre singular), a saber: aplicando la teoría de los afectos al *Imperium*;²³³ en el tercer apartado se sostendrá la idea de que la democracia es la mejor forma de gobierno que puede revestir un *Imperium*, dado que garantiza el mínimo indispensable para la creación de consensos comunes, a saber: la libertad de pensamiento y de expresión; libertades que, en el cuarto y último apartado, se mostrará cómo propician a que los consensos comunes puedan nacer a partir de la razón de los individuos que conforman al Estado, y cómo servirán para que, en última instancia, puedan conocer intelectualmente a Dios, es decir, ser felices.

el pueblo desea su ruina con cierta frecuencia, movido por un bien aparente [imaginario], y si no hay nadie en quien confíe, capaz de persuadirle de que en realidad quiere un mal y de mostrarle dónde reside su auténtico bien [racional], la república correrá gran peligro y sufrirá muchos daños. Cuando la suerte quiere que el pueblo no confíe en nadie [o sea, que no haya consensos comunes guiados por la razón], este, engañado por una visión distorsionada de las cosas o de los hombres, avanza indefectiblemente hacia su ruina. (p. 183)

Tenemos con esto, pues, otra clara muestra de la influencia de Maquiavelo en Spinoza, en el sentido de que la imaginación que distorsiona la visión del pueblo u Hombre Complejo lo hace padecer, lo cual conlleva a su ruina.

²³³ Este punto constituye la tesis principal de este trabajo.

Parte 1. La alegría y tristeza del *Imperium* spinozista

En el capítulo anterior se explicó lo que Spinoza entiende por *Imperium*. Se vio cómo es que este concepto tiene mucha similitud con la manera en la que Spinoza concibe al hombre singular, por lo cual también puede ser llamado Hombre Complejo. En ese sentido, se mencionaron tres rasgos fundamentales del *Imperium*: 1) al igual que el hombre singular, está compuesto de otros cuerpos que actúan en conjunto; 2) por ende, también tiene una suerte de *conatus* vital que lo empuja a perseverar en su ser, siendo así que; 3) el *Imperium* consigue perseverar en su ser de mejor modo si los hombres singulares que lo conforman comparten una naturaleza igual o semejante, cosa que se da en virtud del uso de la razón que se concreta en consensos comunes virtuosos. El objetivo específico de este apartado será mostrar otra similitud entre el Hombre Complejo y el hombre singular, a saber: que el *Imperium* también puede disminuir o aumentar su potencia de actuar, esto es, que puede tener afectos alegres o afectos tristes.

Como ya se mencionaba, los hombres singulares están compuestos de muchos cuerpos distintos que, sin embargo, dentro de su naturaleza guardan algo en común por lo cual se pueden unir. Dicha unión será más fuerte en la medida en la que los cuerpos coincidan en naturaleza. Si la fuerza de tal unión es más fuerte, se dice que los hombres singulares se alegran, es decir, que aumentan su potencia de actuar –o, dicho en una palabra, que *actúan*–; si ocurre lo opuesto, esto es, que la unión de cuerpos de un hombre singular pierde su fuerza debido a que entre los cuerpos que lo constituyen tienen muy poco en común, se dice que los hombres singulares se entristecen, o sea, disminuyen su potencia de actuar –o, dicho en una palabra, que *padecen*–. Lo anterior se entiende bajo las siguientes consideraciones de Spinoza (2000):

Las cosas que se dicen que concuerdan en naturaleza, se entiende que concuerdan en potencia (...), y no en impotencia o en negación, ni, por tanto, (...), en pasión. De ahí que, en cuanto que los hombres están sometidos a las pasiones, no puede decirse que concuerdan en naturaleza. (p. 203)²³⁴

²³⁴ 4/32d. Se ve desde ahora la importancia de la teoría de los afectos dentro del pensamiento político de Spinoza: en la medida en la que los miembros de un Estado estén sometidos por las pasiones, el Estado será débil, ya que no hay cohesión entre ellos, es decir, sus naturalezas no tendrán mucho, o de plano no tendrán nada, en común. Pero esto será desarrollado con más amplitud en las partes siguientes de este capítulo.

Ahora bien, hay dos formas por las que un hombre puede aumentar o disminuir su potencia de actuar: por causas externas o por causas internas. Las causas externas se refieren a todo lo que no es parte constitutiva del hombre singular y, por ende, no es causado por éste, y que, no obstante, al afectarlo, o sea, al entrar en contacto con él, puede favorecer o ir en detrimento de que su conservación sea prolongada indefinidamente. Por ejemplo, imaginemos un hombre que lleva un tiempo considerable perdido en un desierto y no ha probado bocado, de modo que, al encontrarse con un río (algo causado de manera externa con respecto del hombre, o sea, que éste no causó a aquél), beberá de su agua y eso aumentará en alguna medida su potencia de actuar para continuar su camino y lograr salir del desierto, o, lo que es lo mismo, lo afectará causándole alegría, dado que el agua contribuirá a que persevere en su ser por un tiempo indefinido. Por otro lado, si el agua resulta estar contaminada por alguna bacteria y aun así el hombre singular la bebe, en vez de favorecer a la conservación de su ser, la mermará, puesto que disminuirá su potencia de actuar, o, lo que es lo mismo, lo afectará haciéndolo padecer, enfermando. Cito a Pineda (2015), quien explica en unas cuantas líneas cómo se producen las pasiones por causas externas:

El choque de las pasiones se da entre afectos que poseen una contraparte con la que se está en una permanente disputa. Un afecto sufre el asalto de su opuesto y lo altera, lo extiende o lo contrae. Esos afectos expresan la potencia de las cosas externas. El alma no logra moderar la afluencia de esos afectos porque es superada por el poder que poseen esas fuerzas que se le imponen y la determinan a apetecer, entristecerse o gozar de una manera pasional. (p. 168)

Con el ejemplo anterior se puede colegir, incluso, que el hombre singular “se encuentra expuesto a modificaciones constantes de potencia que afectan la constitución de su cuerpo y alma: se manifiestan en la alegría (aumento de la potencia de actuar) o en la tristeza (disminución de la potencia de actuar)” (Pineda, 2009, 200); los hombres singulares, pues, están siendo constantemente afectados por un número enorme de causas externas. Siguiendo el ejemplo, podría ser el clima, la flora y fauna del desierto, el terreno, etcétera, las cuales pueden aumentar (agua limpia) o disminuir (agua contaminada) la potencia de actuar del individuo.²³⁵

²³⁵ Incluso, “en el estado natural, ser un individuo consiste en entrar en choque con fuerzas de [otros] individuos y tener fuerza significa medir fuerzas: todo es oposición y choque” (Pineda, 2015, 64). De donde

Dicho lo cual, recordemos que los hombres singulares poseen un tipo de *conatus* que los impulsa a buscar aquello que los haga perseverar en su ser o su vida,²³⁶ un impulso que los lleva a realizar cálculos de utilidad, de modo que “cuando obramos, ya actuemos necesariamente, ya libremente, siempre somos guiados por la esperanza o por el miedo” (Spinoza, 1988, 289); esperanza de tener afectos que potencien nuestra vida, y miedo de los afectos que la mermen. De esta manera se entiende por qué los hombres singulares están en una constante búsqueda de objetos externos a ellos con la esperanza de que los alegren (como el hombre perdido en el desierto que busca desesperadamente agua, pues calcula con esperanza que esa causa externa lo puede ayudar a conservar su ser y así tener más oportunidades para salir del desierto, lo que le resultaría, en efecto, muy útil). No obstante, las causas externas son tales porque no dependen de los hombres singulares, y es así que ora tienen encuentros con objetos externos favorables, ora desfavorables, para conservar su ser. Así pues, dentro de la urdimbre causal en la que el hombre singular está inmerso y por la cual es afectado de muchas maneras, conviene, de acuerdo a Spinoza, saber de qué modo nos podemos guiar o conducir para ser más bien potenciados que mermados en términos individuales, ya que “quien es incapaz de gobernarse a sí mismo y sus asuntos privados, más incapaz será de velar por las cosas públicas” (Spinoza, 2021, 253), y de lo que se trata en esta tesis es, en efecto, de saber cómo el gobierno de uno mismo, desde el punto de vista afectivo, redundará en utilidad al *Imperium*.

Aun con todo lo que se ha dicho hasta aquí, hay, pues, otra forma en la que los hombres singulares pueden aumentar o disminuir su potencia de actuar, a saber: siendo ellos mismos la causa de los afectos que los alegran o los entristecen. Esto se explica por lo que se ha dicho en el capítulo 2, parte 4: si el hombre singular imagina, padece necesariamente; si usa su razón, actúa necesariamente: “[n]o se puede afirmar, en general, que el hombre obra por virtud, en cuanto que es determinado a obrar por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino tan sólo en cuanto que es determinado por el hecho de entender” (Spinoza, 2000, 199);²³⁷ por otro lado, en *TB* Spinoza menciona las consecuencias afectivas

se sigue que en el estado civil, o sea, en el *Imperium*, ser un individuo consiste en entrar en concordancia de fuerzas con otros individuos de igual naturaleza. Esto se revisará con más detalle más adelante.

²³⁶ En efecto, el *conatus* o “el deseo (...) no tiene otra tendencia que no sea la vital” (Pineda, 2009, 206).

²³⁷ 4/23. Aquí *entender* es igual a conocer por medio de la razón: “la esencia de la razón (...) es (...) nuestra alma, en cuanto que entiende con claridad y distinción (...). Luego (...) todo aquello por lo que nos

de los tres géneros de conocimiento: “del primero [imaginación] proceden todas las pasiones, que luchan contra la recta razón; del segundo [razón] los buenos deseos;²³⁸ y del tercero [intuición] el amor verdadero y sincero, con todos sus retoños” (Spinoza, 1990, 102). Volvamos al ejemplo del hombre perdido en un desierto para explicar lo anterior: supongamos que el agua del río que se encuentra el hombre está contaminada por bacterias, pero como el hombre la ve cristalina y se está muriendo de sed, se hace de la opinión de que con que se vea limpia es suficiente para beberla con seguridad, pero al beberla, enferma gracias a las bacterias. Esto constituye una pasión producto de la imaginación, dado que el hombre finge que el agua es pura (tiene ideas inadecuadas), cuando en realidad no lo es, y a partir de este cálculo de utilidad equivocado se genera un afecto que le quita perfección al hombre; en efecto, “las pasiones tienen su origen en la opinión” (Spinoza, 1990, 103). En este sentido se dice que el hombre es causa interna de su tristeza, porque pudiendo haber evitado su enfermedad, la imaginación lo llevó directo a ella.²³⁹ Paso a explicar lo opuesto, esto es, de cómo el hombre singular puede ser causa interna de su alegría.

La clave para que un hombre singular sea causa interna de su alegría es que, en la medida de lo posible, él mismo sea la causa de aquello que lo afecta, y no ser un sujeto pasivo de los embates causales a los que está expuesto constantemente, sin embargo, ¿cómo es que el hombre singular puede ser causa de sus afectos, y, por añadidura, no estar a merced de lo que lo rodea? La respuesta está justamente en que conozca verdaderamente, o sea, conociendo a la luz de la razón: “un afecto está tanto más en nuestra potestad y el alma padece tanto menos a causa de él, cuanto mejor nos es conocido” (Spinoza, 2000, 247),²⁴⁰

esforzamos en virtud de la razón, no es otra cosa que entender” (Spinoza, 2000, 200), 4/26d. Confrontar la nota a pie de página número 100 del capítulo 2.

Así mismo, entender es el objetivo al que está abocado el programa filosófico spinozista, tal como lo vimos en el capítulo 1 de esta tesis, y que bien lo expresa Pineda (2009) con las siguientes palabras: “la reforma del entendimiento trae consigo el de producir afectos que se avienen con nuestra naturaleza” (p. 214), y por lo tanto, nos perfeccionan.

²³⁸ Aquí los buenos deseos a los que se refiere Spinoza se entiende que es a lo que conocemos verdaderamente que nos es útil, y por eso lo deseamos, y se califica de bueno.

²³⁹ Puede darse el caso, en efecto, de que el agua fuera pura y el hombre imagina que así es, lo cual le reportaría un afecto alegre al beberla, ya que lo producido por la imaginación o el “*ser ficticio*” no es otra cosa que dos términos unidos por la sola voluntad, sin guía alguna de la razón; de donde se sigue que el ser ficticio puede ser casualmente verdadero” (Spinoza, 2019, 288). Algunas veces, pues, se pueden imaginar ciertas cosas que coinciden con cómo son realmente las cosas. No obstante, el riesgo de conducirse así es grande, dado que esto pondría al hombre singular a merced de las causas externas, las cuales superan por mucho su potencia de actuar.

²⁴⁰ 5/3c.

ya que así se entienden las cadenas causales en las que el hombre singular está inmerso, sabiendo así qué cosas están bajo su potestad y cuáles no, de tal manera que sepa cómo dirigir su *conatus* hacia aquello que verdaderamente sea favorable para su conservación.²⁴¹ De modo que la filosofía spinozista “ubica al hombre en una lucha perpetua por conservar su ser y devela en el conocimiento un instrumento puesto al servicio de este fin” (Pineda, 2009, 28-29).²⁴² Siguiendo con el ejemplo del hombre perdido en un desierto, éste buscará o deseeará racionalmente aquello que le resulte más útil dentro de las cosas externas que lo rodean, es decir, pensará de modo tal que evitará aquello que le genere tristeza y procurará dar con aquello que le genere, en cambio, alegría, pero la cosa está en que auténticamente sepa o conozca que aquello alrededor suyo le sea causa de tristeza o de alegría, ya que, como lo afirma Spinoza (1990),

es tan sólo la fe verdadera o la razón la que nos conduce al conocimiento del bien y del mal. Y así, en la medida en que mostremos²⁴³ que la primera y principal causa de todas estas pasiones es el conocimiento, quedará claro que, si usamos bien nuestro entendimiento y razón, jamás podremos caer en una de éstas que hay que rechazar. (pp. 126-127)

Por ejemplo, el hombre perdido no bebería agua de un río sin antes saber clara y distintamente que no le causará alguna enfermedad, puesto que, aunque desea sobremanera beber agua (en virtud de su *conatus* que lo impulsa inexorablemente a buscar esa utilidad), sabe que si toma esa decisión sin estar seguro de que el agua no está contaminada, podría serle no sólo inútil, sino perjudicial. De esta manera, el hombre perdido que se guía por la

²⁴¹ En efecto, Spinoza (2021) sostiene que el hombre alcanza el más alto grado de autonomía cuando se guía al máximo por la razón. Y de ahí hemos concluido (...) que aquella sociedad (...) más poderosa y más autónoma (...) se funda y gobierna por la razón. (...) [S]e sigue que lo mejor es siempre aquello que el hombre o la sociedad hacen con plena autonomía. (p. 148)

Es importante ir definiendo desde ya la vía que tiene el *Imperium* para perfeccionarse, que no es otra cosa que la misma que tiene el hombre singular, a saber: conocer a partir de la razón. Esto se irá desarrollando a lo largo de las siguientes partes de este capítulo.

²⁴² Una vez más, se entiende por lo anterior que la relación entre la ética y la epistemología spinozistas (y en este trabajo de investigación se añade la política también) es tan íntima e interdependiente que podría calificarse de inmanente: “el entendimiento no sólo tiene la función de formar conocimiento sino de afirmar experiencias éticas alegres” (Pineda, 2009, 148). Con un entendimiento reformado o enmendado se puede adquirir conocimiento y alegría en la misma medida, tanto ética como política: Pineda lo entiende así, señalando que

[l]a alegría spinozista está adherida al conocimiento, a la actividad, y más aún, es el medio para la producción de ésta en la medida en que resulta indisociable de estados en los que se despliega un máximo de actividad. (...) Por ello el alma no sólo es conocimiento: también es experiencia afectiva. (*ibíd.*)

²⁴³ Esto ha sido explicado en el capítulo 2, parte 3 y 4, particularmente.

razón es causa de su propia utilidad, sabiendo qué les es útil y qué no.²⁴⁴ La tarea no es menor, y en ello repara Spinoza (2021) al considerar que

la razón tiene gran poder para someter y moderar los afectos; pero (...) el camino que enseña la razón es extremadamente arduo. De ahí que quienes se imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula. (pp. 103-104)

No ha existido, ni existe y ni puede existir un hombre singular o un Hombre Complejo perfecto en términos absolutos, es decir, que sea absolutamente racional en todo momento y que, por lo tanto, sea alegre de manera pura y, por añadidura, nunca padezca. Las pasiones son el elemento que lo impide, y son, a la vez, naturalmente irrenunciables. La amenaza de perder perfección está al asecho constantemente, de tal manera que, como lo expone Pineda (2009),

[c]uando el alma es afectada por una serie infinita de causas queda expuesta a la influencia de las cosas exteriores que debilitan su potencia de actuar; a mayor influencia de las cosas exteriores menor potencia de actuar, mayor pérdida de libertad, advenimiento del régimen de lo imaginario. (p. 202)

Por lo que el grado de racionalidad que pueda ser alcanzado, bien puede perderse debido a las causas externas. Conviene recordar puntualmente que, para Spinoza, el humano está en un vaivén dinámico de perfección: ora aumenta, ora disminuye.

Lo que queda, sin embargo, es tener cierto dominio real,²⁴⁵ el más que se pueda, sobre las pasiones, individual y colectivamente hablando, aunque “no está en la potestad de cualquier hombre usar siempre de la razón ni hallarse en la cumbre de la libertad humana, y (...), no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser” (Spinoza, 2021, 112).

En ese sentido, en *TB* Spinoza (1990) plantea el siguiente matiz:

Todas las pasiones que luchan contra la buena razón (...) surgen de la opinión. Todo lo que en ésta es bueno o malo, nos es mostrado mediante la fe verdadera. Pero ninguna de estas dos [la opinión y la fe verdadera o razón] es capaz de liberarnos de

²⁴⁴ “El deseo racional es una fuerza de excitación de la potencia de actuar; por ello sólo puede surgir en tanto obramos determinados por nuestra propia naturaleza” (Pineda, 2009, 2013).

²⁴⁵ Es decir, el dominio surgido por el uso de la razón que proporciona mayor certeza de que se aumentará la perfección, a diferencia del de la imaginación: “cuanto mejor entendemos y más conocemos una emoción, más la tenemos bajo nuestro control y menos sufre el ánimo por ella” (Israel, 2012, 302-303).

ellas [las pasiones]. Sólo, pues, el tercer modo, a saber, el conocimiento verdadero [o intuición] es el que los libera de ellas. (p. 153)

La intuición es el único camino a seguir para no padecer en términos absolutos; la razón es capaz, sin embargo, de combatir las pasiones parcialmente, al menos aquellas que surgen de la opinión o imaginación: “la razón puede ser causa de la destrucción de las opiniones” (Spinoza, 1990, 152), mas no de las que surgen de causas externas que rebasan la potencia del hombre.

Ahora bien, si consideramos al *Imperium* como un Hombre Complejo, que también está compuesto de muchas partes (hombres singulares), podemos seguir el mismo argumento spinozista y sostener que el Hombre Complejo también está expuesto a que una o varias de sus partes pierdan la unión que hay en ellas por perder aquello que tienen de común, que es su naturaleza. De hecho, lo anterior es la regla y no la excepción a la misma. Por lo tanto, el *Imperium* también es impulsado a perseverar en su ser (como ya lo explicábamos en el capítulo 3, parte 2, el Estado posee, ciertamente, un tipo de *conatus*), debido a que también está siendo constantemente afectado por causas externas que pueden acortar o prolongar su ser. Es precisamente en este sentido en el que se puede decir que el Hombre Complejo se alegra si es afectado por causas externas que favorezcan la unión de las partes que lo constituyen perpetuando su ser, o se puede decir que padece si es el caso contrario, o sea, si recibe afecciones que desintegren la unión de los cuerpos que lo constituyen limitando su ser.

Por ende, al igual que lo que ocurre con los hombres singulares, el *Imperium* también está inmerso en una urdimbre causal, y por lo tanto recibe muchos afectos de causas externas a él, y sin embargo, también es posible que el *Imperium* sea él mismo causa de sus afectos, o sea, que puede actuar o padecer como causa interna.

Mencionemos, primero, un par de ejemplos de afectos de un *Imperium* producidos por causas externas: una causa externa que puede mermar el ser de un Estado podría ser un terremoto, es decir, un fenómeno natural que no es de ninguna manera causado (y por lo tanto, no se puede controlar) por el Estado, dado que responde a una serie de causas externas a éste y puede descomponer las partes que lo constituyen, pues cuando un terremoto es tan fuerte, puede ser, literalmente, causa de la muerte de personas que

constituyen un determinado *Imperium*, es decir, el terremoto de alguna manera descompone las partes constituyentes del Hombre Complejo, de modo que antes que perseverar en su ser, el ser del *Imperium* será disminuido, y, atendiendo al concepto spinozista de *tristeza* como “el paso del hombre de una perfección mayor a una menor” (Spinoza, 2000, 170),²⁴⁶ se puede concluir que el *Imperium* se entristece. Por otro lado, hay otro tipo de causas externas que pueden contribuir a que el ser de un Estado se perpetúe, como lluvias suficientemente abundantes como para que se rieguen los campos de cultivo, cosa que, en efecto, no depende del Hombre Complejo para que se dé, y, no obstante, ese fenómeno provocaría que exista suficiente alimento que sea el sustento de los hombres singulares y que puedan seguir siendo miembros o partes del *Imperium* al que pertenecen, con lo cual, atendiendo a la definición que ofrece Spinoza de *alegría* como “el paso del hombre de una perfección menor a una mayor” (*ibíd.*),²⁴⁷ se puede decir que el Estado se alegra, dado que las partes que lo constituyen se pueden mantener unidas y así se perpetúa el Hombre Complejo.

Queda claro, pues, que el Hombre Complejo, al igual que el hombre singular, se puede alegrar o entristecer por causas externas. Pero como ya lo decíamos con respecto al hombre singular, el *Imperium* también puede ser causa de su propia alegría, y así no depender tanto de las causas externas si él mismo es causa de sus afectos, es decir, si actúa; pero también puede ser causa de su propia tristeza. En caso de que padezca, se da porque, afirma Spinoza (2021),

en la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. (...) Y como los hombres, por lo general (...), están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. (pp. 116-117)

Se sigue, entonces, que el Estado padece en el sentido de que sus partes constitutivas, a su vez, padecen, pues son precisamente las pasiones (como la ira o la envidia) las que ocasionan que los miembros pierdan la capacidad de actuar como si fueran uno, enfrentándose entre sí.

²⁴⁶ 3/af3.

²⁴⁷ 3/af2.

Por tanto, “[u]na fuerza individual es débil frente a todas las fuerzas exteriores que la asechan; de ahí que sea necesario unir esta fuerza a las demás como una estrategia de supervivencia y como una voluntad de fortalecer el todo social” (Pineda, 2015, 33). En este sentido, Spinoza (2021) asevera que

así como en el estado natural (...) el hombre más poderoso es aquel que se guía por la razón, así también es más poderosa y más autónoma aquella sociedad que es fundada y regida por la razón. Pues el derecho de la sociedad se determina por el poder de la multitud que se rige como por una sola mente. Ahora bien, esta unión mental no podría ser concebida, por motivo alguno, sino porque la sociedad busca, ante todo, aquello que la sana razón enseña ser útil a todos los hombres. (pp. 131-132)

En consecuencia, al tiempo que un individuo se empeña en hacer que el *Imperium* persevere en su ser de la mejor manera, se empeña en que persevere el suyo propio. Para explicar con más detalle el perfeccionamiento del *Imperium* a través de la unión de las fuerzas de los hombres singulares en virtud de la razón, paso al siguiente apartado, pues depende centralmente de la teoría de los afectos aplicada al *Imperium*.

Parte 2. La teoría de los afectos aplicada al *Imperium* spinozista

Derivado de lo anterior y de las muchas similitudes que se han mostrado que hay entre el hombre singular y el Hombre Complejo, en este trabajo de investigación se sostiene la tesis de que la teoría de los afectos puede ser aplicada al *Imperium* para que, al igual que los hombres singulares, pueda aumentar su potencia de actuar en grado sumo como causa interna, es decir, para que actúe, para que sea libre.²⁴⁸ Y es que resulta claro que el Hombre Complejo también puede optar por la alternativa que tiene el hombre singular para llevar una vida virtuosa, es decir, libre o feliz: el *Imperium* puede conocer racionalmente las causas externas para sacar el máximo de utilidad de ellas, lo que lo encaminaría a la consecución de alegría, esto es, de perfeccionamiento y se perpetúe su ser de la mejor manera.

En el apartado anterior de este capítulo se señaló qué papel juegan las causas externas para que un hombre singular y un Hombre Complejo se alegren o se entristezcan. Es absolutamente inevitable entrar en contacto con las causas externas, lo que significa que es absolutamente inevitable no alegrarse o entristecerse por causa de ellas. Vivir es estar constantemente afectado por causas externas, para bien o para mal. Siendo así esto, lo que resulta más útil es *conocer*²⁴⁹ la vía por la cual se puedan tener encuentros con causas externas que favorezcan la potencia de actuar y, por añadidura, procurar que los que la disminuyan sean los menos.

Spinoza buscó esa vía y reparó en que habría que *conocer*, primero, la manera en la que se generan los afectos en los hombres singulares, y, segundo, a partir de lo anterior, *conocer* qué es lo que un hombre singular puede hacer al respecto y qué no, de modo que aproveche de ello el máximo de utilidad para perpetuar su conservación en el ser de manera indefinida. En virtud de este conocimiento, el hombre singular se dice que *actúa*, dado que

²⁴⁸ El último libro de *E*, en efecto, lleva por nombre *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*, lo cual nos hace pensar que la más grande obra del filósofo holandés está abocada a que el hombre singular sea libre, para lo cual ofrece la teoría de los afectos, que ya ha sido esbozada en el capítulo 2 del presente trabajo. Podría decirse que esta tesis es una suerte de apéndice o corolario de *E*, y por ello lleva por título *De la potencia del entendimiento político o de la libertad del Hombre Complejo*, dado que busca que se consiga la libertad del *Imperium*, y a través de él, la del hombre singular desde un enfoque político.

²⁴⁹ Destaco la palabra *conocer*, pues se entiende que es conocer a partir del segundo género de conocimiento, es decir, conocer racionalmente.

está siendo parte activa en los encuentros con las causas externas para conseguir el máximo de utilidad posible. Si el hombre singular ignora el conocimiento racional de los afectos, y más bien se guía por la imaginación, *padece*, dado que se muestra pasivo ante las causas externas que lo afectan, dejándose llevar por ellas. En efecto, el filósofo holandés sostiene que “[t]odo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano” (Spinoza, 2012, 120). Spinoza va a decir que los dos primeros objetivos principales pueden ser asequibles por el propio poder de la naturaleza humana; el tercero, por las causas externas. Esto es de grandísima ayuda para comprender mejor la libertad humana dentro de un mundo determinado por leyes eternas e inmutables.²⁵⁰ en cuanto a las causas externas no hay discusión, dado que todo está determinado y el hombre no puede hacer absolutamente nada al respecto para cambiar las cosas. No obstante, en cuanto al poder de la naturaleza humana, cabe un pequeño margen de acción para el hombre,²⁵¹ puesto que de él depende, en alguna medida (aunque sea pequeña), conocer las cosas por sus primeras causas y en ese sentido dominar las pasiones. Es justamente en el cumplimiento del deseo de conocer las primeras causas en donde se da la libertad de actuar del hombre en calidad de modo de Dios. Digamos que el hombre singular es un barco en altamar, siendo las causas externas las condiciones del mar en las que navega, que favorecen o perjudican el objetivo de la nave de llegar a buen puerto. Conocer los afectos humanos y sacarle provecho o utilidad a tal conocimiento, sería como conocer las condiciones del mar y, con base en ello, timonear como mejor convenga para que la nave llegue a buen puerto. De lo contrario, es decir, ignorar el conocimiento de los afectos y no hacer nada al respecto, sería el equivalente a navegar a la deriva, naufragar, soltar el timón y estar sujeto a lo que dicte el mar.²⁵² Y resulta peor todavía el caso en el que la imaginación sea la guía del barco, pues en este

²⁵⁰ Las leyes eternas e inmutables de la naturaleza han sido explicadas en el capítulo 2, parte 1; confrontar.

²⁵¹ “Spinoza introduce la aparente paradoja de que el hombre está necesariamente determinado y no obstante posee libertad, a través de la razón que es intrínseca a su *conatus*, o lucha por conservar su ser” (Israel, 2012, 211).

²⁵² Que si bien el mar puede llevar a buen puerto al que naufraga, no hay duda de ello, pero el riesgo es mayor a que no ocurra o que antes se tenga que atravesar por grandes penas. Es incierto, pues. Spinoza opta por mejor dar certeza a los afectos que se pueden tener. Véase la nota 239 del apartado anterior.

escenario no sólo se complica la navegación por las condiciones desfavorables que el mar pueda presentar, sino por las condiciones desfavorables que finge el entendimiento.²⁵³

Sin embargo, en la medida en la que el hombre singular, conociendo las condiciones del mar que lo rodea, tome el timón de su nave y se encamine a donde mejor le convenga, se dice que es libre; en caso de no ser así, se puede decir que es esclavo del mar. En esto consiste, en términos generales, la teoría de los afectos spinozista y su aplicación, por lo que tener conocimiento de la teoría de los afectos es útil *per se*.

Ahora bien, ya se ha mostrado que, al igual que los hombres singulares, el Hombre Complejo puede alegrarse o entristecerse, es decir, tiene afectos. Así mismo, mencionamos en la parte 2 del capítulo 3 que el *Imperium* tiene una especie de *conatus*, lo que significa que está impulsado a conservar o perpetuar su ser de manera indefinida. Por lo tanto, la teoría de los afectos spinozista puede ser utilizada para explicar cómo nacen dichos afectos en el *Imperium*, pero no sólo eso, sino que ese conocimiento puede ser aplicado efectivamente para que el Hombre Complejo aumente su potencia de actuar ante las causas externas que constantemente lo afectan, para que, en la medida de lo posible, *actúe* dentro de la urdimbre causal en la que se encuentra inmerso y pueda sacar utilidad de ello, siendo así libre.²⁵⁴

Al momento de decir que el *Imperium* es libre, se dice, a la vez, que los hombres singulares que lo conforman son libres, puesto que el *Imperium* es el conjunto de los hombres singulares que lo constituyen. Aquí no hay diferencias entre la dimensión ética y

²⁵³ Al elaborar esta analogía me inspiré en las palabras que Atilano Domínguez menciona en su estudio introductorio a *TP*, referidas a explicar la situación del hombre sometido a las pasiones: “es cual náufrago que se halla en alta mar, arrastrado por vientos contrarios, sin saber de dónde viene ni adónde va” (Spinoza, 2021, 25). El símil resulta ser muy ilustrativo.

²⁵⁴ Esta manera de concebir el poder del hombre ante las causas externas o la fortuna, Spinoza se lo debe a Maquiavelo (2021), quien sostiene lo siguiente:

creo que puede ser cierto que la fortuna sea árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero también que nos deja controlar la otra mitad, o casi. Y comparo aquella a uno de esos ríos caudalosos que, cuando se embravecen, inundan las llanuras, arrancando los árboles y las casas, quitan la tierra de un lado y la llevan a la otra orilla. Todos les huyen antes, todos ceden a sus avenidas sin poder guarecerse en ningún lado. Y aunque sean así, no se sigue de ello que los hombres, en los tiempos tranquilos, no puedan prepararse con diques y con esclusas; de forma que, embraveciéndose después el río, o ellos irían por un canal, o su golpe no sería tan perjudicial ni tan violento. Con la fortuna sucede lo mismo, que demuestra su poder donde no se ha dispuesto la virtud para resistirla; y aquí dirige sus embates, hacia donde sabe que no se han hecho los diques ni las protecciones para detenerla. (pp. 143-144)

política del hombre: ya sea que actúe o que padezca un hombre singular, eso mismo repercute en el Hombre Complejo, y ya sea que actúe o que padezca el Hombre Complejo, eso mismo repercute en el hombre singular. En este sentido, es lícito decir que la teoría de los afectos es el fundamento que amalgama la ética y la política, esto es, la *praxis* spinozista: aquel que actúe racionalmente en términos éticos, aumentará su potencia de actuar y la del *Imperium* al que pertenece, mientras que si el *Imperium* actúa racionalmente en términos políticos, aumentará su potencia de actuar y la de los hombres singulares que lo conforman. La teoría de los afectos vendría a ser, precisamente, la mejor defensa ante las pasiones de la que disponen los hombres, individualmente y en conjunto. En este sentido es en el que se puede sostener la idea de que el *Imperium* puede ser causa interna de sus propios afectos, tanto alegres como tristes.

Ahora bien, recordemos que “el conato de conservarse (...) existe en cada cosa” (Spinoza, 2019, 305). Por tanto, el *Imperium* posee cierto *conatus* que lo impulsa a perseverar en su ser haciendo cálculos de utilidad de cara a las causas externas.²⁵⁵ Por ende, un *Imperium* que hace uso de la razón es capaz de conducir su *conatus* de modo tal que tenga encuentros con causas externas lo más útiles posible, es decir, que produzca afectos verdaderamente alegres.

En cuanto a cómo es que el *Imperium* puede ser también causa interna de su alegría sin atender a las causas externas, sino a los cuerpos que lo constituyen, tenemos que para conseguir esto, el *Imperium* ha de sumar a todos sus miembros en un solo *conatus*, es decir, que sus acciones se encaminen, racionalmente, hacia un solo objetivo común que reporte utilidad a todo el cuerpo del Hombre Complejo. Por ejemplo, Spinoza (2012) menciona que

en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar injurias ante el juez (...); no por

²⁵⁵ Cuando Spinoza habla de *conato* en general, se refiere al movimiento: toda cosa que se mueve o está en reposo sin que otros objetos se le opongan, persevera en su movimiento o reposo igualmente. Pero también habla de *conato* como deseo, esto es, como la característica exclusivamente vital de ciertos seres que, en efecto, desean ciertas cosas para perseverar en su ser (hacen cálculos de utilidad) o aumentar su potencia de actuar. Podría decirse que hay un *conatus* mecánico y otro vital; el *conatus* del *Imperium* es vital: “[l]a ciudad responde a una pulsión de vida” (Pineda, 2015, 31). (Para este autor, el concepto de *Imperium* puede ser traducido como *ciudad*). En efecto, se institucionaliza al *Imperium* para proteger la vida y fortalecerla, esto es, para que los hombres singulares perseveren en su ser: “[l]a misión del Estado (...) consiste justamente en evitar la subordinación de todo lo que se contrapone a la vida” (*ibíd.*). Confrontar la nota 174, donde se hace una distinción entre el *conatus* mecánico y el *conatus* vital.

venganza (...), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos. (p. 203)

Es decir, en un buen *Imperium*, todos sus miembros actúan con plena observancia de sus leyes (resultado de consensos comunes, si es el caso que se trate de un Estado democrático), y quien no lo hace (el *malo*) va en contra del buen Estado, como si tirara hacia otro lado al que el resto que sí respeta las leyes, lo que lo hace injusto. En consecuencia, los cuerpos (los *buenos* y los *malos*, o los *justos* y los *injustos*) de un Hombre Complejo pierden las relaciones que lo constituyen si unos siguen las leyes y los otros no. En un buen *Imperium*, sin embargo, se *actúa* para que lo anterior no ocurra, afanándose en que todos sus miembros tiren o actúen en un mismo sentido, que es el de procurarse afectos realmente útiles para el Hombre Complejo y, por ende, para ellos mismos. De este modo, el *Imperium* se alegra siendo causa interna de sí mismo, no ya de las causas externas, para mantenerse unido, de tal manera que “la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales” (Spinoza, 2012, 356).

Para ilustrar todo lo anterior, prosigamos con el ejemplo del *Imperium* como la tripulación de un barco: la tripulación vendrían a ser los hombres singulares que, si actúan en conjunto, cada uno de ellos siendo guiado por la razón, podrían navegar con mucha más seguridad, dirigiéndose a paso seguro hacia buen puerto. Es conveniente, como es evidente, que sean muchos los hombres singulares que conduzcan la nave a que sea sólo uno el que se encargue de todo. Por esto es que, como lo señala Pineda (2015),

[l]a sociedad política es superior al estado de naturaleza en la medida en que es un instrumento más eficaz contra las pasiones que debilitan la potencia de actuar de los individuos como de la sociedad política. La sociedad política no las elimina pero sí las atenúa y las modera. (p. 48)

En consecuencia, podemos decir que uno de los principios fundamentales para la correcta aplicación de la teoría de los afectos al *Imperium* y su consecuente perfección sería actuar de acuerdo al cuerpo estatal, antes que al individual, es decir, medir el individualismo egoísta, dado que la utilidad del Hombre Complejo es la misma utilidad de los hombres singulares: “[e]s (...) tarea irrenunciable (...) organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos,

cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades” (Spinoza, 2012, 357).²⁵⁶

Cito extensamente a Spinoza (2000), quien expone la utilidad de su programa filosófico en general, y en específico su teoría de los afectos, para ver por analogía la utilidad política de la misma:

Nos falta, finalmente, indicar *cuánto contribuye* el conocimiento de esta doctrina a la práctica de la vida (...).

1.º) En cuanto que enseña que nosotros obramos por el solo beneplácito de Dios y que somos partícipes de la divina naturaleza, y tanto más cuanto más perfectas acciones realizamos y cuanto más y más entendemos a Dios. Así, pues, esta doctrina, aparte de traer al ánimo una quietud completa, tiene el valor de enseñarnos en qué consiste nuestra suma felicidad o beatitud, a saber, en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan sólo aquello que el amor y la piedad nos aconsejan. Por donde entendemos claramente cuánto se alejan de la verdadera valoración de la virtud aquellos que, por su virtud y óptimas acciones, como por la máxima esclavitud, esperan ser galardonados por Dios con los máximos premios; como si la misma virtud y el servicio de Dios no fuera la misma felicidad y la suma libertad.

2.º) En cuanto que enseña cómo debemos comportarnos con las cosas de la fortuna, o sea, las cosas que no están en nuestra potestad, es decir, que no se siguen de nuestra naturaleza, a saber: esperar y soportar con ánimo igual las dos caras de la fortuna, puesto que todas ellas se siguen del decreto eterno de Dios con la misma necesidad con que de la esencia del triángulo se sigue que sus tres ángulos son iguales a dos rectos.

3.º) Esta doctrina contribuye a la vida social en cuanto que enseña a no odiar a nadie, ni despreciar ni burlarse, ni irritarse, ni envidiar a nadie. En cuanto que enseña, además, a que cada uno se contente con lo suyo y auxilie al prójimo, no por una misericordia mujeril, parcialidad o superstición, sino por la sola guía de la razón, según lo exijan el tiempo y el asunto (...).

4.º) Finalmente, esta doctrina ayuda también no poco a la sociedad común, en cuanto que enseña de qué forma deben ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a

²⁵⁶ A propósito de lo que se viene señalando, Bobbio (2018) asevera que

la primacía de lo público adopta diversas maneras en que se entiende el ente colectivo –la nación, la clase, la comunidad del pueblo– en favor del cual el individuo debe renunciar a su autonomía. No es que todas las teorías de la supremacía de lo público sean histórica y políticamente las mismas, pero es común a todas ellas el principio de que el todo es primero que las partes. (p. 29)

Spinoza se inscribiría en esta postura descrita por Bobbio, pues considera que el bien común está por encima del bien particular, como recién vimos. Pero lo interesante en Spinoza es que el bien común se identifica con el bien particular, el cual consiste en que los individuos tengan la posibilidad de ser racionales, conozcan verdaderamente y sean felices. De esta manera, en el estado civil, de acuerdo a Pineda (2015),

el sujeto de derecho civil será el cuerpo social considerado como un todo; aquí la relación frente al máximo derecho se invierte: todos tienen derecho a todo y los individuos participan en ese todo como miembros de un cuerpo, y no como individuos que no están sujetos a ninguna ley. En efecto, la idea spinoziana de *Imperium* consiste en una sujeción de todos a la voluntad de todos y le confiere al consenso un carácter vinculante e interdependiente. (p. 70)

En suma, “[d]e lo que se trata (...) es de constituirse como partes activas del todo social, es decir, llegar a ser libres obedeciendo al todo (el cuerpo social) y a la parte (nosotros mismos)” (Pineda, 2015, 222).

saber, no para que presten un servicio, sino para que hagan libremente lo que es mejor (...). (pp. 120-121)²⁵⁷

En conclusión, la teoría de los afectos spinozista puede ser aplicada al Hombre Complejo, lo cual redundará en una utilidad práctica: el *Imperium* puede ser libre en la medida en la que sea causa interna de sus afectos alegres, esto es, en la medida en la que tenga un conocimiento racional (y por lo tanto verdadero) de la utilidad que le pueden reportar las causas externas en las que está inserto inexorablemente, además del conocimiento de las partes que lo constituyen, que es de la mayor importancia. En virtud de lo anterior, Spinoza (2012) afirma que

por más que la necesidad ha forzado a los hombres a excogitar multitud de medios en este sentido [en prevenir los peligros del Estado y en organizarlo del mejor modo], nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos. (p. 357)

Se sigue de lo anterior que el máximo riesgo del *Imperium* son sus propios componentes, a saber: los hombres singulares que lo conforman. Por lo tanto, como lo menciona Pineda (2015),

son tareas de la razón la derrota de todas las formas de la tiranía y los supuestos pasionales en los que se sostienen. Para avanzar hacia un ejercicio virtuoso e ilustrado de la libertad se precisa, por partida doble, de condiciones externas favorables (...) y de las condiciones aportadas por el propio intelecto. (p. 154)

Tal vez el fracaso de aquellos que han reflexionado sobre la mejor organización del Estado se da por descuidar el aspecto *interior* del Hombre Complejo como factor determinante para su perfección, limitándose a atender tan sólo a los factores *externos*.²⁵⁸ Tal es el caso de Hobbes (2017), v.g., quien señala que

[p]or libertad se entiende (...) la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que

²⁵⁷ 2/49e[1].

²⁵⁸ Por mencionar un ejemplo, Pineda (2015) plantea una pregunta que tiene que ver con el aspecto interior del *Imperium*, y le da respuesta desde las consideraciones spinozistas:

¿qué hacer con los ignorantes en los que se arraigan todas las supersticiones? Un remedio exterior siempre ha sido, para un pensador de la libertad [como Spinoza], admitir su existencia en la ciudad y renunciar a hacer de ella el lugar de la comunión de los santos. El otro remedio es la educación, y esa es una tarea que la razón tendría que emprender para asegurar el advenimiento de la libertad virtuosa. (p. 157)

El remedio exterior es el mínimo requisito para salvaguardar la vida de todos dentro de un Estado; el remedio interno es el requisito necesario para que aumente la potencia de actuar de todos dentro de un Estado.

quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. (p. 113)

Esto es, Hobbes sólo considera que la libertad depende de las causas externas que la obstaculizan, y no de las internas que hagan lo propio. Spinoza, por su parte, no descuida éstas últimas. En la presente investigación se pretende salvar esta dificultad (en la que incurre Hobbes), proponiendo que la teoría de los afectos sea aplicada al *Imperium*, puesto que así se atiende a las causas externas como a las internas, todo ello con vistas al perfeccionamiento del *Imperium*, es decir, a conseguir la mejor organización política que se puede tener, de tal manera que se prevengan los peligros, internos y externos, que lo puedan asechar.

Pero dado el paralelismo entre los hombres singulares y el Hombre Complejo, se tiene además que aplicar la teoría de los afectos al *Imperium* es de una utilidad decisiva para los hombres singulares, ya que, como se verá en el siguiente apartado, el Hombre Complejo proveería de un ambiente proclive para que el hombre singular pueda alcanzar la felicidad o beatitud humana por medio de la democracia, donde, como lo señala Pineda (2015),

[l]a soberanía ya no está encarnada en un individuo sino en un cuerpo de cuerpos, en una multitud que reivindica para sí el derecho de ordenarse según su propio [*sic*] guía, su cálculo, su temor y su esperanza, su sentido de lo justo y de lo injusto, su deseo de libertad. (p. 109)

Parte 3. La democracia como el resultado de la aplicación de la teoría de los afectos al *Imperium* spinozista

En esta parte se sostendrá la idea de que la democracia es la forma de gobierno que reviste un *Imperium* que aplica efectivamente la teoría de los afectos. En otras palabras, dentro de un *Imperium* democrático, los hombres singulares que lo conforman pueden aspirar al máximo del aumento de su potencia de actuar y, paralelamente, el Hombre Complejo también. Se defenderá la idea, pues, de que la democracia es la mejor alternativa que tiene un *Imperium* de perseverar en su ser, de ser libre, de defenderse ante las causas externas e internas, y, en ese sentido, de que los hombres singulares se encuentren en un ambiente propicio para amar intelectualmente a Dios, esto es, ser felices. Pero desarrollemos el argumento.

Spinoza ha mostrado cuál es la vía que tienen los hombres singulares para reformar o enmendar su entendimiento, de modo que aumenten su potencia de actuar conociendo verdaderamente cómo se generan los afectos alegres y tristes, procurando así a aquéllos y evitando a éstos. Ahora, para tener un conocimiento verdadero de los afectos hace falta cultivar la razón y, en ese sentido, evitar la imaginación. Es así que el resultado de la reforma del entendimiento consistiría en el conocimiento racional y, por lo tanto, verdadero, de nuestros afectos. En la medida en la que los afectos sean conocidos por la razón, el hombre singular se alegrará más y, consecuentemente, padecerá menos, porque, como sostiene Spinoza (2000),

cuanto más apto es un cuerpo [del *Imperium*, digamos ahora] para hacer o padecer más cosas a la vez, más apta que los demás es su alma para percibir a la vez más cosas. Y cuando más dependen de él solo las acciones de un cuerpo, y menos concurren con él en su acción otros cuerpos, tanto más apta para entender distintamente es su alma. (p. 88)²⁵⁹

A tal punto puede aumentar su potencia de actuar un Hombre Complejo, que puede alcanzar el conocimiento racional de Dios como Naturaleza naturada (conocimiento adecuado de todas las cosas singulares) o el conocimiento intuitivo de Dios como Naturaleza naturante (conocimiento de la única sustancia infinitamente infinita). Recordemos que, para Spinoza, el conocimiento o amor intelectual de Dios, ya sea racional

²⁵⁹ 2/13e[b].

o intuitivo, es la máxima alegría, libertad, felicidad o beatitud a la que puede aspirar un hombre singular;²⁶⁰ objetivo que se puede conseguir en virtud del *Imperium* democrático, puesto que “nuestro entendimiento y nuestra ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección. (...) [E]sta ciencia contiene una verdadera Ética y Política, que se deducen de ella” (Spinoza, 2012, 150), que es lo mismo que se ha dicho en el capítulo 1 de esta tesis, a saber, que el programa filosófico spinozista es inmanente, puesto que toda disciplina racional se encuentra en ella, aun así sean las llamadas ciencias exactas o las ciencias sociales. En otras palabras, el mismo conocimiento de Dios muestra que hay que vivir en un *Imperium* democrático, y vivir en un *Imperium* democrático permite conocer a Dios. La relación es bicondicional. Enseguida explicaremos por qué hablamos particularmente del Estado democrático.

Ahora bien, se ha señalado varias veces el paralelismo que existe entre el Hombre Complejo y los hombres singulares que lo conforman. Tal paralelismo consiste, entre otras cosas, en que el aumento o disminución de la potencia de un *Imperium* es equivalente al aumento o disminución de la potencia de los hombres singulares que constituyen al Estado, y viceversa. Para decirlo en breve, la alegría o tristeza de los hombres singulares es la misma alegría o tristeza del Hombre Complejo, y viceversa.

Por lo dicho, tenemos al uso de la razón como un elemento *sine qua non* la fórmula de la felicidad spinozista no puede resolverse exitosamente desde el punto de vista *ético*: el hombre singular ha de hacer uso de la razón necesariamente para que aumente su potencia de actuar y pueda aspirar a ser feliz. Pero refiriéndonos al Estado se podría decir lo mismo en virtud del paralelismo que hay entre éste y los hombres singulares, a saber: que el uso de la razón es un elemento *sine qua non* la fórmula de la felicidad spinozista no puede resolverse exitosamente desde el punto de vista *político*. De esta manera, el *Imperium* ha de

²⁶⁰ En *E*, 4/c4, Spinoza (2000) señala que

en la vida es útil, ante todo, perfeccionar cuanto podemos el entendimiento o razón, y en esto sólo consiste nuestra suprema felicidad o beatitud; pues la beatitud no es otra cosa que la misma tranquilidad del ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios. (p. 233)

revestir una forma de gobierno tal que promueva y cultive el uso de la razón entre los hombres singulares que lo conforman, para que así aspiren a la felicidad.²⁶¹

La pregunta que se sigue de lo antedicho es esta: ¿cuál es la forma de gobierno, o sea, la manera de ejercer el poder político, que cabría adoptar un *Imperium* para promover y cultivar el uso de la razón? Señalemos, primero, que en *TP* Spinoza (2021) afirma que

[c]uando decimos (...) que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma. (p. 151)

Ahora bien, en *TTP*, el filósofo holandés describe la democracia, la aristocracia y la monarquía, dejando ver su preferencia por la primera, pues se adecúa de mejor modo a lo que él considera el mejor Estado (descrito en la cita anterior) y, por otro lado, criticando a las otras dos; Spinoza (2012) lo argumenta bajo los siguientes términos:

1.º) Que o bien toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual;²⁶² o bien, si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo.²⁶³ 2.º) Que en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio. 3.º)²⁶⁴ Finalmente, como la obediencia consiste

²⁶¹ En efecto, Maquiavelo (2016) pensaba que “siempre es beneficioso que cualquiera pueda proponer algo que considera de utilidad pública y que todos puedan expresar su opinión al respecto para que el pueblo, tras escuchar a todos, decida lo que crea mejor” (p. 122). Spinoza era de la misma idea, pero iba un paso más allá: a las consideraciones maquiavélicas habría que agregarles el elemento de la razón como un elemento *sine qua non* tales discusiones no alcanzarían utilidad política real. En este sentido, de acuerdo a Israel (2012) en la democracia spinozista

la libertad se acrecienta cuando uno es consultado y puede participar en algún grado en la toma de decisiones, cualquiera que sea el estatus social y antecedentes educativos que tenga, por medio del debate, la expresión de las opiniones y el mecanismo del voto. (p. 329)

²⁶² Evidentemente, aquí Spinoza se refiere a la democracia, dado que, como lo entiende Serra (1993), [l]a democracia es un sistema o régimen político, una forma de gobierno o modo de vida social, en que el pueblo dispone de los medios idóneos y eficaces para determinar su destino, la integración de sus órganos fundamentales o para expresar la orientación ideológica y sustentación de sus instituciones. (p. 591)

Para más detalles sobre la definición genérica de democracia, confrontar la nota 295.

²⁶³ Hasta aquí, Spinoza se refiere a la aristocracia y la monarquía. En *TP* Spinoza muestra su desacuerdo con la monarquía, considerando que en la teoría un solo individuo no puede soportar el poder entero de un Estado, y porque en la práctica no se da más que una aristocracia, dado que quienes administran la cosa pública es el monarca, sí, pero también aquellos que lo rodean, como los son los consejeros (Spinoza, 2021, 157). En pocas palabras, las monarquías no existen.

²⁶⁴ Todo este punto y hasta el final de la cita, tenemos la crítica que Spinoza lanza contra a la monarquía y la aristocracia, y por lo tanto se muestra su preferencia por la democracia.

en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general [*consensus communis*]; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento. Lo contrario sucede cuando uno solo tiene el poder sin límites, ya que entonces se ejecutan las órdenes del Estado por la simple autoridad de un individuo; de ahí que, a menos que estén adecuados desde el comienzo a estar pendientes de la palabra del que manda, difícil le será a éste establecer nuevas leyes, cuando fuera necesario, y quitar al pueblo la libertad una vez concedida. (pp. 159-160)²⁶⁵

²⁶⁵ Para Rousseau (1993), “[e]n todas las épocas se ha discutido mucho sobre la mejor forma de Gobierno, sin considerar que cada una de ellas es la mejor en ciertos casos y la peor en otros” (p. 65). Para Spinoza, por el contrario, piensa que la democracia es invariablemente la mejor forma de gobierno, dado que garantiza la libertad necesaria para que los individuos puedan aumentar su potencia de actuar yendo en pos de la utilidad común.

En ese sentido, en *TP*, Spinoza (2021) ofrece otra caracterización de las antedichas formas de gobierno tradicionales:

[El] derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos, y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía. (pp. 118-119)

Así entendida la aristocracia, nuestro filósofo no la ve con malos ojos, siempre y cuando el Consejo aristocrático sea numeroso; Spinoza (2021), pues, piensa que

la voluntad de un Consejo (...) numeroso no puede ser determinada por la pasión tanto como por la razón. Pues, como los malos sentimientos arrastran a los hombres en distintas direcciones, sólo cuando éstos desean lo honesto o lo que, al menos, lo parece, pueden ser guiados como por una sola mente. (p. 215)

Esto lo menciona Spinoza refiriéndose a la aristocracia centralizada (cuando el poder se concentra en una ciudad dentro de un *Imperium*); en el caso de la democracia, en donde no sólo se trata de un Consejo numeroso, sino de todos, si seguimos su argumento, tenemos una mayor defensa ante las pasiones que arrastran a los hombres en distintas direcciones y, a la vez, la razón tiene mucho más dominio: Spinoza (2021) sostiene que

mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, perecen la libertad y el bien común. Porque los talentos humanos son demasiado cortos, para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que buscan y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes. (pp. 265-266)

Lo anterior resalta la actitud profundamente democrática de Spinoza, a punto de que afirma, literalmente, que el *Imperium* democrático es el Estado “totalmente absoluto” (Spinoza, 2021, 281). Ahora, ¿en qué consiste el Estado absoluto? Rodríguez & Seco (2010) señalan lo siguiente:

En la parte V de la *Ética* Spinoza define a la democracia como *omnino absolutum imperium*. A primera vista podríamos decir que esta definición del *democratucum imperium* es, por un lado, cualitativa, puesto que es caracterizada ontológicamente como proceso de socialización y transformación (tan potente como natural) de los individuos en comunidad; y, por otro, cuantitativa, en razón de la totalidad de los ciudadanos reunidos en asamblea. (p. 92)

El Estado absoluto, por tanto, consiste en “que la multitud sea lo menos temible que se pueda y que no posea más libertad que la que hay que concederle por la constitución [del propio Estado]” (Spinoza, 2021,

A propósito de lo anterior, se ve cómo es que, de entrada, la monarquía y la aristocracia no son formas de gobierno adecuadas, en términos absolutos, para el perfeccionamiento de un *Imperium*. Ambas formas de gobierno cuartan, en mayor o menor medida, la libertad de los individuos, la cual es condición necesaria para que puedan aumentar su potencia de actuar y, en ese sentido, que el Estado haga lo propio. Pero, ¿cómo entiende Spinoza la libertad política? Pineda (2015) lo aclara:

Spinoza propone un concepto de libertad que posee varios niveles: el de la comunidad y el de los individuos. Con la libertad de la comunidad alude a la idea según la cual una república puede gobernarse a sí misma de manera que no responda sino a sus propios intereses [a su utilidad]; con la liberación de la facultad de juzgar concibe como legítima la aspiración de los individuos a diseñar su propio mapa de creencias, afectos e ideas. (p. 219)

En pocas palabras, si no hay libertad ni individual ni de la comunidad, el *Imperium* no puede perfeccionarse, y la monarquía y la aristocracia no lo garantizan.²⁶⁶ La razón de lo anterior es que, si atendemos al planteamiento de que el *Imperium* es un cuerpo compuesto de hombres singulares, no puede suceder que el Estado logre su perfeccionamiento si se atiende solamente al *conatus* de uno o unos cuantos hombres singulares (el monarca y sus consejeros o los aristócratas), dado que eso no satisfaría el *conatus* del Hombre Complejo, es decir, el *conatus* nacido del consenso común. Por ejemplo, si en un *Imperium* sólo un individuo padece de desigualdad, porque mientras él está hundido en la pobreza y falta de oportunidades, el resto goza de pleno bienestar, la autoridad, que está depositada en todos los miembros de ese Estado, tendría que crear una ley que evite la desigualdad en todo el *Imperium*, no solamente la que padece el antedicho individuo.

214), esto es, el Estado en que la multitud tenga dominio sobre sus pasiones y tenga una libertad tal que no cause sedición. Y se muestra, además, cómo el hecho de vivir en sociedad *per se* hace que aumente la potencia de actuar de los hombres singulares, pues se hace mayor uso de la razón en la medida en la que se delibera sobre los asuntos de la *res publica*, que busca la utilidad de todos, y no de unos cuantos. La influencia de esta manera de concebir la tensión entre el interés individual y colectivo, una vez más, Spinoza se la debe a Maquiavelo (2016), quien sostiene que

no es difícil averiguar por qué se afician tanto a la libertad los pueblos. Y es que la experiencia nos enseña que las ciudades sólo aumentan su poder y riquezas cuando son libres. (...) La razón es evidente: lo que hace grandes a las ciudades es la tutela del bien común, no del interés privado. (p. 211)

²⁶⁶ Sobre la libertad humana, sostiene Spinoza (2021) que “es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad” (p. 112). La monarquía y la aristocracia, al no garantizar la libertad, no pueden ser formas de gobierno que coadyuven a la felicidad humana, pues más bien la impiden por ser regímenes que nacen de las pasiones.

Digámoslo ahora con una analogía. Pensemos en un cuerpo humano. Éste tiene distintos órganos que, en conjunto, permiten el funcionamiento y la subsistencia del cuerpo al que pertenecen. Ahora bien, cada uno de esos órganos requiere de ciertas cosas y condiciones específicas para su buen funcionamiento. Pero supongamos que uno de esos órganos ordene, de acuerdo a su condición y necesidades, lo mismo que éste requiere para los demás órganos, como cuando el cuerpo quiere descansar por haber hecho actividad física exigente, pero, si uno bebe café o consume otra sustancia que genere mayor actividad cerebral, el cerebro no permitirá que el resto del cuerpo logre descansar y, en consecuencia, el cuerpo entero padecerá insomnio. Se tendrá, pues, como resultado, una tensión entre la parte del cuerpo que quiere descansar y la que quiere seguir activa, comprometiéndose así todo el cuerpo. De acuerdo al ejemplo, un argumento a favor de la democracia consiste en que “los mejores intérpretes del interés colectivo son quienes forman parte de la colectividad, de cuyo interés se trata, o sea, los mismos interesados” (Bobbio, 2018, 196).²⁶⁷ Siguiendo con el ejemplo, la solución a lo anterior sería que todas las partes del cuerpo se abstengan de consumir alguna sustancia que las active sobremanera después de una actividad física extenuante, es decir, que todas las partes del cuerpo convengan lo que les resulte más útil a todas, y no a una o unas cuantas tan sólo.²⁶⁸

Por su parte, en un Estado democrático se exige de entrada libertad de pensamiento y libertad de expresión, que son los requisitos indispensables para generar un ambiente de tolerancia entre los hombres singulares.²⁶⁹ Ahora, ¿por qué la tolerancia resulta tan importante para que los individuos aspiren a la racionalidad? Porque, para Spinoza (2000),

²⁶⁷ En este sentido, otro argumento que se considera fuerte a favor de la democracia “es que el pueblo no puede abusar del poder contra sí mismo” (*ibíd.*). Si bien estos argumentos ofrecidos por Bobbio pueden resultar poco convincentes si se da el caso de que la colectividad sea ignorante y cada quien vele por sus intereses particulares y no por el interés colectivo, desatando oposición y enfrentamiento violento (pues se está suponiendo que las discrepancias surgen de la ignorancia), podría resolverse el problema atendiendo a las consideraciones spinozistas de velar por que el pueblo se ilustre, esto es, que hagan uso de su razón, de modo que se originen consensos comunes que busquen efectivamente la utilidad común.

²⁶⁸ Me parece que todo lo que se ha dicho en este párrafo puede explicar el origen de los conflictos sociales, pues por conflicto social se podría entender la tensión entre, por lo menos, dos partes del cuerpo estatal, dado que tanto una parte como la otra estarían esforzándose para que las otras partes se adecúen a su *conatus*.

²⁶⁹ Por esto es también que la monarquía es rechazada por Spinoza por ser promotora de pasiones; en uno de los pasajes más famosos de *TTP*, Spinoza (2012) crítica duramente a la monarquía, aseverando que el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como

el cuerpo humano (...) se compone de muchísimos individuos de diversa naturaleza,²⁷⁰ y, por tanto (...), puede ser afectado de muchísimos y diversos modos por uno y el mismo cuerpo. Y, al revés, como una y la misma cosa puede ser afectada de muchos modos, también podrá afectar de diversos modos a una y la misma parte del cuerpo. Por todo lo cual fácilmente podemos concebir que uno y el mismo objeto puede ser causa de muchos y contrarios afectos. (p. 139)²⁷¹

Y además:

[h]ombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos. (p. 159)²⁷²

Utilizando el fragmento anterior de la teoría de los afectos spinozista, pero tornándola en términos políticos, es decir, aplicándola al *Imperium*, se puede entender por qué es mejor la democracia en un Estado: da lugar a la pluralidad de afecciones que influyen en la percepción de los temas que se discutan públicamente. No todos piensan lo mismo porque no todos son afectados de la misma manera en tanto que cuerpos de un Hombre Complejo. Lo que queda, pues, es ser tolerantes ante tal pluralidad afectiva que influye de manera importante en la percepción que tienen los individuos de la *res publica*, y a partir de lo cual se puedan formar consensos que nazcan de dicha variedad de percepciones.²⁷³

si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. (p. 64)

Por convicciones como estas (y otras que irán apareciendo en lo sucesivo), se puede decir que Spinoza era un pensador ilustrado o, por lo menos, un pionero de tal movimiento: invariablemente, la defensa de la libertad de expresión de las ideas, del acceso a las ideas y de la libertad de prensa durante la Ilustración fueron posiciones radicales y no moderadas” (Israel, 2012, 159). Para Jonathan Israel, en efecto, Spinoza no sólo es un ilustrado, sino que lo es de carácter radical.

²⁷⁰ La diferencia de naturaleza que se da entre hombres singulares se da en virtud del género de conocimiento de que hagan uso para concebir las cosas. Si entre un grupo de hombres impera la imaginación, sus naturalezas difieren radicalmente unas de otras; si, en cambio, hacen uso de su razón, sus naturalezas serán comunes.

²⁷¹ 3/17e.

²⁷² 3/51.

²⁷³ En ese sentido, en *E*, 4/37e2[c], encontramos explícitamente consideraciones políticas a ese respecto por parte de Spinoza (2000), quien señala que

en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos (...); de ahí que en el estado natural no es concebible el pecado. Pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo [*consensus communis*] se decide qué es el bien y qué el mal, y cada uno está obligado a obedecer al Estado. (...) Además, en el estado natural nadie es dueño de una cosa por común acuerdo, (...) sin que todas son de todos. Y, por consiguiente, en el estado natural no puede concebirse ninguna voluntad de atribuir a cada uno lo suyo o de quitar a alguien lo que es suyo, esto es,

Con lo anterior, el terreno se vuelve fértil para cultivar la razón. Es decir, la democracia no exige u obliga al hombre singular a ser racional,²⁷⁴ sino que dispone las condiciones políticamente necesarias para que lo pueda ser. La democracia tampoco mutila la imaginación, no quedando otra opción más que ser racional. No. Para empezar, ya se explicó en la parte 3 del capítulo 2 que la imaginación no puede ser eliminada de cuajo, digamos, porque es consustancial a la naturaleza humana. Recordemos que, incluso, la opinión que tiene nuestro filósofo de los hombres en general es de un jaez más bien pesimista, esto es, que los hombres son de ánimo inconstante. Spinoza era consciente de que es imposible que el Hombre Complejo controle el pensamiento de los hombres singulares: “nunca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio y que existe tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares” (Spinoza, 2012, 413). En efecto, “las supremas potestades (...) nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos” (*ibíd.*). Por ende, el límite de las supremas potestades está dado por la misma naturaleza del hombre. Por ejemplo, aunque la suprema potestad pueda tener el derecho a condenar a muerte a un súbdito que piensa y opina distinto a ella, no puede, o, mejor dicho, no tiene dominio sobre esa misma libertad de pensamiento y de opinión de sus súbditos. Más bien, si la suprema potestad es aconsejada por la razón, no sólo no censurará la libertad de pensar y de opinar, sino que la fomentará, teniendo como consecuencia la perpetuación del ser de los súbditos y del propio *Imperium*.²⁷⁵

(...) no se hace nada que pueda decirse justo o injusto; pero sí en el estado civil, donde por común acuerdo se decide qué es de éste y qué de aquél. (p. 210)

Por lo anterior, podemos ver una vez más que Spinoza apunta hacia un Estado democrático, en el sentido de que los acuerdos comunes son los que determinan el bien y el mal, lo justo y lo injusto, etcétera; donde los acuerdos comunes son convenidos por todos (democracia), y no por uno (monarquía) o unos cuantos (aristocracia) de los hombres singulares que conforman al *Imperium*.

²⁷⁴ De lo contrario, se presentaría una *contradictio in adjecto*, dado que ser racional es ser libre, y, por ende, la racionalidad no puede surgir de la coacción. Antes bien, Spinoza (2000) considera que

[e]l hombre que se guía por la razón, no es inducido por el miedo a obedecer (...). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza por conservar su ser, esto es (...), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (...) y vivir, por tanto (...), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente, desea observar los derechos comunes del Estado. (p. 232)

²⁷⁵ En efecto, “el *Tratado teológico-político* fue justamente redactado para defender el derecho a tener opiniones e ideas que no son coincidentes con la suprema potestad y que no es necesario que lo sean” (Pineda, 2015, 171); el derecho a disentir con respecto de la suprema potestad es una condición necesaria dentro de un

Lo que sí puede hacer la democracia, no obstante, es dar libertad de pensamiento y de expresión (no importando que lo que se piense y se exprese sea producto de la imaginación o de la razón, pues esto es incontrolable por la suprema potestad), y que ello no represente ninguna amenaza para quien así lo haga, dado que todos los hombres singulares gozan de tales libertades por naturaleza.²⁷⁶ Dado que, en el régimen democrático, si “sólo *se persiguieran los actos y (...) las palabras fueran impunes*, (...) las controversias [no] se transformarían en sediciones” (Spinoza, 2012, 65). Es así que la libertad de pensamiento y de expresión²⁷⁷ mantienen a raya las pasiones surgidas de la imaginación, como lo puede ser la intolerancia sediciosa; en ese sentido, “cada uno tiene por sí mismo el supremo derecho de pensar libremente” (Spinoza, 2012, 221), aunque no de actuar de acuerdo a su propio parecer.

En efecto, Spinoza (2012) sostiene que

todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo. (p. 336)

Pero nótese que Spinoza habla del estado de naturaleza, no del estado civil, donde el máximo derecho a apoderarse de lo que el individuo considere útil está regido por leyes de consenso común. En el estado de naturaleza, pues, el hombre singular tiene el supremo derecho a pensar y actuar libremente; en el estado civil o *Imperium*, sólo a pensar libremente. En efecto, como lo sugiere Israel (2012),

Estado democrático, lo que significa que son elementos importantísimos dentro del programa filosófico spinozista.

²⁷⁶ Atilano Domínguez, en el estudio introductorio que hace de *TTP* (Spinoza, 2012), explica que este libro está presidido por dos ideas que corren paralelas a lo largo de toda la obra. Por un lado, la necesidad de la libertad de pensamiento, la cual sólo tiene cabida en un Estado democrático; por otro, la idea del Estado como poder supremo (*supremae potestates*), único garante de la unidad y de la seguridad y, en definitiva, del pacto social que lo constituye. (pp. 32-33)

Es así de importante la democracia dentro del programa filosófico spinozista, y todo lo que ello conlleva, que nuestro filósofo ha dedicado todo un tratado sobre el asunto.

²⁷⁷ Recalcando la importancia de la libre opinión pública de toda democracia, Sartori (2011) sostiene que todo el edificio de la democracia se apoya en la opinión pública y en una opinión que surja del seno de los públicos que la expresan. Lo que significa que las opiniones *en* el público tienen que ser también opiniones *del* público, opiniones que en alguna forma o medida el público se forma por sí solo. (p. 31)

cuando se conforma el Estado, cada sujeto renuncia a su derecho a actuar como le place, pero no a su derecho a razonar y juzgar por sí mismo y, puesto que cada uno tiene este derecho, se entiende que todos también retienen el derecho (y el poder) de hablar libremente y expresar sus puntos de vista personales sin que esto perjudique al Estado.²⁷⁸ La sedición sólo surge cuando los ciudadanos expresan sus puntos de vista directamente hostiles a la constitución del Estado o en abierto desafío (como algo distinto a una desaprobación pasiva) a las leyes y decretos del Estado.²⁷⁹ (p. 338)

Es decir, en la democracia no se permite que se atente contra aquel que piensa (imaginaria o racionalmente) de manera distinta: “Spinoza deja intacto el máximo derecho a pensar (...) porque, justamente, no amenaza la seguridad de los otros y maximiza toda búsqueda de utilidad en un individuo” (Pineda, 2015, 65).

Recordemos que Spinoza (2000) consideraba que

aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría. Y por eso lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo, (...) [etcétera]. (...) [L]os hombres juzgan de las cosas según la disposición de su cerebro y (...) más bien las imaginan que las entienden. (pp. 72-73)²⁸⁰

Y más adelante señala que

si los hombres vivieran según la guía de la razón, cada uno gozaría de este derecho [de conservarse en su ser] (...) sin daño alguno de otro. Mas, como están sometidos a afectos (...) que superan con mucho la potencia o virtud humana (...), con frecuencia son arrastrados en distintas direcciones (...) y son contrarios entre sí (...), siendo así que necesitan de la ayuda mutua (...). De ahí que, para que los hombres puedan vivir en concordia y prestarse mutua ayuda, es necesario que (...) se den garantías de que no harán nada que pueda redundar en perjuicio de otro. De qué modo (...) pueda darse esto, (...) está claro por (...) [lo siguiente:] porque ningún afecto puede ser reprimido sino por un afecto más fuerte y contrario al afecto a reprimir, y porque cada uno se abstiene de inferir un daño por temor a un daño mayor. En virtud de esta ley, se podrá establecer, pues, una sociedad, a condición de

²⁷⁸ En el estudio introductorio a *TP*, Domínguez (Spinoza, 2021) resalta que “[e]l criterio que preside toda la obra es que hay que compaginar la libertad del individuo con la seguridad del Estado” (p. 38), y más adelante recalca que “la seguridad del Estado no está en pugna con la libertad de los ciudadanos” (p. 52), por eso es que en el estado natural hay libertad de acción, pero en el estado civil ya no, mientras que la libertad de pensamiento se mantiene en ambos estados. Esto es, como lo apunta Heller (2020),

[e]l Estado, lo mismo que las demás organizaciones, sólo puede organizar de manera inmediata actividades, no opiniones (...). Por esta razón no hay que caer en el error de estimar que la unidad del Estado es una unidad de voluntad, pero, en cambio, sí hay que considerarla como una unidad real de acción. (p. 298)

Idea que concuerda con las consideraciones de Spinoza, en el sentido de que en un Estado democrático nadie puede obligar a no pensar libremente a alguien más, aun cuando los pensamientos vayan en contra de lo que el Estado dicta para actuar. El Estado es capaz, pues, de tomar “decisiones de valor obligatorio general y asegurar su observancia aplicando contra los reacios toda la fuerza eficaz de la organización. Estas organizaciones (como el Estado) no son, pues, unidades de voluntad, pero sí unidades reales de acción y decisión” (Heller, 2020, 301).

²⁷⁹ Confrontar con la nota 287 de este capítulo, donde se ahonda en la concepción spinozista de la sedición.

²⁸⁰ *E*, I, ep[h].

que ella reclame para sí el derecho, que tiene cada uno [en el estado de naturaleza], de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal; y que tenga por tanto la potestad de prescribir una norma común de vida y de dar leyes y de afianzarlas, no con la razón,²⁸¹ que no puede reprimir los afectos (...), sino con amenazas.²⁸² (pp. 209-210)²⁸³

Ahora bien, cuando todos transfieren su poder y su derecho natural a un *Imperium*, de modo que todos sean regidos por él, es cuando se origina la democracia, la cual, de acuerdo a Spinoza (2021),

se define (...) como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. (...) [E]stamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón (...). Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de queelijamos de dos males el menor. (p. 341)²⁸⁴

Surge una pregunta de lo anterior, a saber: ¿los súbditos serían, entonces, más bien esclavos al obedecer mandatos que, incluso, puedan ser absurdos? Si se responde

²⁸¹ La razón aquí es relegada, dado que la tarea fundamental del Estado es garantizar el mínimo de tolerancia necesario. Digamos que, hasta este punto, Spinoza estaría de acuerdo con Hobbes (2017), quien sostiene que [p]orque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz (...). (p. 144)

Sin embargo, Spinoza considera lo anterior para que, en un segundo momento (y aquí deja a Hobbes atrás), pueda surgir el uso de la razón entre los individuos, la cual les mostrará que hay que ser tolerantes con quienes no piensan necesariamente guiados por la razón. La razón hace tolerante a quien haga uso de ella, y ya no el terror a recibir un daño mayor por parte del Estado: “A todas las acciones, a las que somos determinados por un afecto que es pasión [como el miedo], podemos ser determinados sin él, por la razón” (Spinoza, 2000, 223), 4/59.

²⁸² Con lo que se ha dicho, se puede entender que las amenazas de recibir un daño mayor están dirigidas a quienes atenten en contra de la libertad de pensamiento y de expresión, es decir, quien sea intolerante. En el *Imperium* se combaten las pasiones intolerantes surgidas de la imaginación con un afecto más fuerte: el miedo a recibir un daño mayor. Spinoza tenía consciencia de que habría que echar mano de los afectos para mantener la tolerancia asegurada, al punto de afirmar que “hay que poner tales fundamentos al Estado, que de ahí se siga, no que la mayoría procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíe por aquellos sentimientos que llevan consigo la mayor utilidad del Estado” (Spinoza, 2021, 275). Por esto, precisamente, es importante la teoría de los afectos aplicada al *Imperium*: parte esencial de la perfección de éste es la importancia del papel que juegan los afectos de los hombres singulares que lo constituyen.

²⁸³ 4/37e2[b].

²⁸⁴ Si bien es cuestionable la idea de que hay que obedecer en todo a la suprema potestad de un *Imperium*, aunque nos parezcan que sean órdenes absurdas, Spinoza (2012) apunala el argumento señalando que es casi imposible (...) que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y fin, el cual no es otro (...) que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derribará fácilmente todo el edificio. (p. 342)

Por esto, además, es importante el régimen democrático en un *Imperium*, dado que es donde puede haber asambleas que tienen como fin moderar los absurdos de las supremas potestades.

afirmativamente, habría una contradicción con lo que se viene diciendo, dado que el Estado esclavizaría a los hombres singulares. Pero la cosa no es así. Más bien, “quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón” (Spinoza, 2012, 342), y como ya se ha mencionado más arriba, la razón muestra al hombre que lo que le es más útil es unirse en un *Imperium* con otros hombres, acatando lo que dicten las supremas potestades, nos parezca absurdo o no. Es decir, es libre quien obedece a la razón, y esclavo quien obedece a su apetito solamente, “[d]e ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él todo mundo puede ser libre” (Spinoza, 2012, 343), y el Estado que promueve mayor libertad a sus súbditos²⁸⁵ es, precisamente, el democrático. Literalmente, para Spinoza “[l]a libertad (...) está definida como la *ratio* misma de la sociedad política, el objeto que la justifica y sin el cual se vuelve absurda e innecesaria” (Pineda, 2015, 13). Por esto es que Spinoza vela incansablemente por la democracia como la mejor forma de gobierno de la sociedad política: en su introducción a *TP*, Domínguez (Spinoza, 2021), en efecto, sostiene que “sólo el Estado democrático es el verdaderamente absoluto, porque sólo él cumple a la letra la definición misma del Estado, como poder de la multitud unida en un solo cuerpo y una sola mente” (p. 69). En términos absolutos, un Hombre Complejo puede ser tal, sólo bajo un régimen democrático.²⁸⁶

Por tanto, conviene que los individuos vivan en un Estado democrático para que la pluralidad de opiniones acerca de lo que les parece bueno o malo, bello o feo, caliente o frío, justo e injusto, etcétera, sean aceptadas sin ningún tipo de violencia, particularmente

²⁸⁵ Para entender de mejor modo lo que para Spinoza (2012) es un esclavo y un súbdito, destaquemos lo siguiente:

esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo busca la utilidad del que manda; (...) súbdito (...) es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él. (p. 343)

“¿Es posible obedecer sin ser tiranizado? Spinoza diría que sí. Pero el fundamento de esa concepción de la obediencia es la justicia y no la disciplina. Mandar obedeciendo implica una virtud en la que no hay ni servidumbre ni señorío” (Pineda, 2015, 125). Es así que conviene sugerir la aplicación de la teoría de los afectos al *Imperium* para que pueda perfeccionarse haciendo más libres a sus súbditos y que éstos obedezcan con mejor ánimo a la suprema potestad, tanto a sus órdenes como a su autoridad.

²⁸⁶ Y continúa Domínguez (Spinoza, 2021) en este mismo sentido:

el Estado es el poder de la multitud, es decir, un poder democrático, resultado de la suma de poderes de todos los individuos; pero, al mismo tiempo, el poder de una multitud unida por el interés, por la razón y por la ley, y, por tanto, un poder absoluto, es decir, un poder superior al de cualquier individuo. (p. 70)

aquellas opiniones de carácter político.²⁸⁷ En el estado de naturaleza, la pluralidad de opiniones ya existía, pero con el riesgo de padecer violencia por ello; en el *Imperium*, la violencia se evita, conservando la pluralidad de opiniones. Norberto Bobbio (2018) apunta que “es esencial para la democracia el ejercicio de los diversos derechos de la libertad” (p. 37), y en ese sentido, para el filósofo de Ámsterdam la democracia también es la mejor forma de gobierno que puede revestir un *Imperium* porque se asemeja lo más posible a la libertad y la igualdad de la que gozan los hombres en el estado de naturaleza, pero sin el riesgo de la violencia, como recién lo señalamos. En un estado democrático, pues, según Spinoza (2012),

más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural.²⁸⁸ (p. 344)

En sí misma, la democracia no vuelve racionales a los hombres singulares necesariamente, pero sí que los vuelve tolerantes, siendo la tolerancia el punto de partida para que los hombres singulares puedan ser racionales, que es lo que se necesita para que puedan ser realmente felices. Recordemos que, para Spinoza (2000), “los hombres son por naturaleza envidiosos (...), es decir, que gozan con la debilidad de sus iguales y, al revés, se

²⁸⁷ Hablando de los hombres singulares, Spinoza (2000) señala lo siguiente:

Aquellas cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo, que tienen entre sí las partes del cuerpo humano, son buenas; y, al contrario, son malas aquellas que hacen que las partes del cuerpo humano tengan entre sí otra proporción de movimiento y reposo. (p. 211), 4/39

Paralelamente al hombre singular, aquello que genere disensos entre las personas que forman parte de un Hombre Complejo, que, como ya se ha dicho, nace de la imaginación intolerante (el disenso no es malo *per se*: en la obra de Spinoza “el disenso de las creencias no aparece como una deslealtad ni como un peligro para la seguridad de la ciudad” (Pineda, 2015, 127), sino sólo el disenso intolerante), es malo para el Hombre Complejo, mientras que aquello que genera consensos comunes, que, como ya se dijo, pueden nacer de la razón, es bueno para el cuerpo del Hombre Complejo. Se deriva de esto el límite de la libertad de expresión, quedando prohibidas las opiniones “cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio” (Spinoza, 2012, 417), es decir, las que son sediciosas; fuera de esto, hay plena libertad de expresión.

²⁸⁸ En efecto, todos participarían en la democracia de manera igualitaria; Spinoza (2021) aclara que todos los que nacieron de padres ciudadanos o en el solio patrio, o los que son beneméritos del Estado o que deben tener derecho de ciudadano por causas legalmente previstas, todos éstos, repito, con justicia reclaman el derecho a votar en el Consejo Supremo y a ocupar cargos en el Estado, y no se les puede denegar, a no ser por un crimen o infamia. (pp. 281-282)

entristecen con su virtud” (p. 163).²⁸⁹ Esto es así porque el hombre nace ignorante, de modo que lo primero que tiene al alcance para formarse ideas son las imágenes que el vienen de los sentidos, por lo que se habitúa a imaginar antes que a razonar. Por ende, es importante reformar o enmendar el entendimiento, para lo cual está abocado justamente el programa filosófico spinozista: “la razón no funda el consenso, sino que, en todo caso, puede llegar a ser su coronación” (Pineda, 2015, 110). La razón es principio y fin de la democracia spinozista, y si bien la razón como principio no es común a todos los hombres singulares, sí se debe aspirar a ella en todo momento, ya que en la medida en la que se haga mayor uso de la razón para conocer las cosas externas e internas, mayor es el control que se tiene sobre las pasiones. Digamos que la tolerancia es importante, pero no lo es todo. La tolerancia es el mínimo imprescindible para que en una sociedad los individuos no se vean con hostilidad por pensar cosas distintas, y, sin embargo, hace falta ir más allá y cultivar la razón, para así dominar las pasiones que generan discordia entre los individuos, de modo que se viva para vivir bien, lo mejor posible, y no vivir para sobrevivir tan sólo.

Digamos que la política spinozista pone la tolerancia,²⁹⁰ y la ética spinozista, la racionalidad, y en conjunto, podría decirse que la *praxis* spinozista, la felicidad.²⁹¹ En otros

²⁸⁹ 3/55e[1]. El realismo político con el que Spinoza evalúa al hombre y sus pasiones, se lo debe en alguna medida a Maquiavelo (2021), quien sostenía que

la naturaleza de las gentes es varia, y es fácil convencerles para hacer algo, pero es difícil mantenerlos en aquel convencimiento. Y por ello es conveniente estar preparado para que, cuando ya no confíen, se les pueda obligar a hacerlo. (p. 52)

Lo anterior guía, de alguna manera, la concepción del *Imperium* spinozista en los tratados políticos para mantener a raya las pasiones del vulgo. En la parte 3 del capítulo 2 se abunda sobre la ignorancia e inconstancia del ánimo del hombre.

²⁹⁰ Es que incluso “podemos concebir (...) que haya hombres que sólo en virtud del derecho del Estado creen, aman, odian, desprecian y son arrastrados por cualquier pasión” (Spinoza, 2012, 355-356). Esto es, “Spinoza apartó (...) [el *Imperium*] del orden de las cosas eternas para dirigir las en el plano inmanente de los bienes humanos, la ciudad pensada como instrumento de salvación de una multitud que construye un sentido no metafísico de sus esperanzas” (Pineda, 2015, 12). Por tanto, el dominio que el Estado puede ejercer sobre sus súbditos a que obedezcan sus órdenes (como la orden de ser tolerantes), puede ser por medio también de las pasiones, con tal que obedezcan (y sean tolerantes). La propuesta de la presente investigación es mostrar que un Estado que ejerce su derecho de mando por medio de las pasiones es menos perfecto, dado que cuarta la libertad de los súbditos; antes bien, la aplicación de la teoría de los afectos contribuiría a la consecución de la obediencia (y la tolerancia) por medio de la razón.

²⁹¹ En su estudio introductorio a *TRE*, Atilano Domínguez (Spinoza, 2019) afirma que

la felicidad humana consistirá en conocer esa Naturaleza o ser perfectísimo, Dios, si se quiere, de la forma más perfecta posible, y en hacer a los demás partícipes de ese conocimiento. He ahí cómo el impulso ético, individual y colectivo, lleva a Spinoza a la meditación filosófica y (...) al análisis del conocimiento y del método. (p. 29)

Dentro del pensamiento spinozista, la felicidad no se da de forma individual exclusivamente, o de manera colectiva exclusivamente, sino que se obtiene necesariamente en ambos sentidos. El propio

términos, la política spinozista tiene por objetivo evitar la brutalidad del hombre, mientras que la ética spinozista promueve su divinidad.²⁹² Pineda (2015) lo expresa así:

Spinoza no oculta que el Estado no gobierna los afectos sino con amenazas (...): un Estado que no procura temor no puede contener al vulgo. Pero sabía que si un Estado sólo inspira temor cierra el paso a las virtudes superiores, de ahí que apele a la razón para crear una concordia más activa. (p. 80)

Y más adelante señala que “[l]a formación de esta totalidad republicana²⁹³ [o sea, el Estado] no está diseñada para someter a las voluntades individuales sino para hacer

Domínguez (Spinoza, 2021), pero ahora en su introducción a *TP*, observa que “la *Ética* se limita a demostrar que la sociedad y su organización en forma de Estado, como poder legislativo y coactivo, son necesarias para que el individuo consiga la libertad y la felicidad” (p. 69).

²⁹² Lo cual entra en concordancia con el programa filosófico spinozista expuesto en todo el capítulo 1; confrontarlo. Es decir, tal como lo asevera Domínguez en la introducción a *E*, “el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* (...) tienen por objetivo el Estado democrático, cuya esencia misma es la libertad de comunicación y de expresión de los ciudadanos” (Spinoza, 2000, 16).

²⁹³ ¿Es Spinoza un republicano? Serra Rojas (1993) define una república como

una forma de gobierno popular cuyo titular o jefe del ejecutivo no es hereditario, sino elegible por el pueblo o por sus representantes.

(...)

La república es una forma de gobierno genuinamente popular porque directa o indirectamente, permite la participación del cuerpo electoral en la constitución, legitimidad y permanencia de sus órganos directivos. (p. 585)

Bajo el entendido anterior, Spinoza podría considerarse un republicano, pues, como lo apunta Negri (2011), “[e]l derecho civil y la República son la potencia de la *multitudo*, y el derecho es democrático porque son los hombres quienes lo han construido” (p. 86). En efecto, Spinoza podría ser considerado un filósofo republicano, pero, sobre todo, también siendo un demócrata radical. En lo que se ha dicho y se dirá en este trabajo, se verá por qué. Aquí tan sólo se advertirá su republicanismo a partir de sus influencias. Una de sus influencias, inmediata en este caso, la recibió de su profesor de latín, Franciscus van den Enden, quien, según Nadler (2021)

[s]e sentía orgulloso de su país de adopción [Holanda] y lo veía como un bello, aunque imperfecto, ejemplo de republicanismo. Aunque sus preferencias se inclinaban hacia una verdadera democracia. (...) Van den Enden defiende –al igual que Spinoza haría en sus obras políticas– un Estado radicalmente democrático, que respete las fronteras entre autoridad política y creencia teológica, y en el cual los líderes religiosos no jueguen ningún papel en el gobierno. Sólo un Estado liberal de este tipo sería lo suficientemente estable y fuerte para cumplir con seguridad su misión en las vidas de sus ciudadanos. [En una de sus obras,] Van den Enden aprovecha la oportunidad para presentar un retrato de su política ideal, insistiendo continuamente en una estricta igualdad civil, política y legal entre todos los miembros del Estado, en una absoluta libertad de expresión, de religión, de opinión y en la libertad de «filosofar». (...) Nadie debe dominar a nadie, y quienes vayan a dirigir el Estado deberían ser elegidos para un tiempo determinado por unos ciudadanos (hombres y mujeres) debidamente educados. En las cuestiones particularmente importantes, los ciudadanos tendrían que resolver por sí mismos sus desacuerdos mediante la mayoría de voto. (p. 135).

Otra de las influencias que marcó el pensamiento político de Spinoza en lo que respecta a su republicanismo, fue Maquiavelo, particularmente su obra *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en la que se exalta el republicanismo romano de la antigüedad como la virtud por la cual tal gobierno prevaleció por tanto tiempo y en condiciones loables, y de la que, por ende, habrían que aprender todos los gobiernos (Maquiavelo tenía en mente particularmente los gobiernos contemporáneos a él).

desplegar toda su potencia activa” (p. 218).²⁹⁴ ¿De qué modo, entonces, los hombres singulares pueden participar de manera activa, es decir, actuar o ser causa interna de su alegría, en el ámbito político? La respuesta a esta pregunta se responderá con más detalle en la siguiente parte; baste con mencionar aquí que es en virtud de los consensos comunes.

Ahora bien, si en la presente investigación no se destaca mucho el republicanismo en Spinoza en concreto, es porque éste pone el acento más bien en el carácter democrático del *Imperium* (cosa que sí se exalta en este trabajo); sin embargo, “[e]n sus ideas sobre el Estado y la sociedad, Spinoza era un liberal republicano para quien la soberanía reside en la voluntad del pueblo” (Nadler, 2021, 183).

²⁹⁴ A propósito de lo que se viene diciendo, se puede afirmar, con justicia, que Spinoza (2021) es un filósofo vitalista, ya que considera que

una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte. (p. 151)

Vida que, para Spinoza, consiste en lo biológico sumado a lo esencial, o sea, en el *conatus*.

Se puede ver, por la cita anterior, el distanciamiento que hay entre las posturas políticas de Hobbes y de Spinoza. Aquél sostiene que el miedo a ser muerto por otro es una de las principales causas que llevan a los hombres a unirse en un Estado (Hobbes, 2017, 112), mientras Spinoza piensa distinto, a saber: “la paz no consiste en la privación de la guerra, sino en la unión de los ánimos o concordia” (Spinoza, 2021, 156).

Parte 4. El *Imperium* spinozista como la plataforma política para conseguir la máxima felicidad

Consideremos, antes que otra cosa, que “la sociedad del consenso por excelencia es el Estado” (Bobbio, 2018, 51), pero aquí agregaríamos que el Estado democrático, porque, como hemos señalado en el capítulo 3, parte 4, la capacidad racional de los individuos los lleva a crear consensos comunes que expresan el *conatus* de todos ellos en términos políticos, como si fueran uno solo. Esto es importante, ya que en la democracia, que tradicionalmente se define como el gobierno del pueblo por y para el pueblo,²⁹⁵ que los hombres singulares convengan consensos comunes nacidos de la razón es sumamente útil para ellos mismos, pues tales consensos tendrán como objetivo la utilidad verdadera o real de todos. En efecto, “[a] la naturaleza de la razón pertenece el percibir las cosas con verdad (...), a saber (...), como son en sí, esto es, (...), no como contingentes, sino como necesarias” (Spinoza, 2000, 111),²⁹⁶ y no como a cada quien le parece que son las cosas imaginariamente, de modo que “[l]a integridad y la soberanía del Estado no consistirían entonces en la homogeneidad de las creencias sino en la compatibilidad racional de todas ellas en una misma entidad soberana” (Pineda, 2015, 161). No se trata de imponer una sola opinión, sino de generar un consenso que satisfaga a todos, creando así como una sola opinión que aumente la potencia de actuar de los hombres singulares al sumarse, y así mismo la potencia de actuar del *Imperium*, ya que si los hombres actúan en conjunto es

²⁹⁵ En efecto, la definición genérica de *democracia* (que se le debe a Lincoln, ciertamente) como el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, y que Spinoza abrazaría perfectamente, de acuerdo a Porrúa (1975), significa lo siguiente:

Gobierno del pueblo, es decir, dirección autoritaria de las actividades de la comunidad política por el conjunto de órganos del Estado encargados de esa tarea, *por el pueblo* significando con ello la posibilidad efectiva de que el grupo gobernante sea designado por la propia comunidad política en su integridad y que ese grupo gobernante provenga igualmente de dicha comunidad. En forma más sencilla: que todo ciudadano tenga acceso a las tareas del poder, al ser sin privilegios para nadie sujeto activo y pasivo del sufragio universal y *para el pueblo*, lo que significa que las tareas del poder público como energía de gobierno se han de enfocar hacia la obtención del bien público como misión propia del Estado. (p. 462)

Ciertamente, Spinoza concibe la democracia de esa manera, pero habría que hacer notar un matiz, que muy bien señala Negri (2011), pues se trata de “una democracia que no es ya una «forma de gobierno», sino la gestión de la *libertad de todos* por esos mismos *todos*” (p. 40).

²⁹⁶ 2/44d.

porque comparten la misma naturaleza, y eso termina por cohesionar de mejor manera al propio *Imperium*.²⁹⁷

En este sentido, se puede sostener la idea de que los consensos comunes son el *modus cogitandi* del Hombre Complejo. Pineda (2015) lo entiende así, justamente:

Una de las tesis más originales de la *Ética* consiste en la formulación de esta suerte de *modi cogitandi* que nace con la ciudad²⁹⁸ o que, mejor aún, representa la potencia de pensar de la ciudad. Este modo de pensamiento no es producto de una reflexión solitaria sino una acción que concierne a una multitud de individuos, es el alma de la ciudad que se pone de acuerdo consigo misma y que se dispone a establecer límites y abrir libertades. La razón –el poder instituyente por excelencia– se determina a consensuar el origen de los derechos y permite crear una atmósfera política y moral en la que la multitud se reconoce. (p. 92).

Los hombres singulares buscan lo que les es más útil, y si lo hacen por la vía de la razón, se les hace manifiesto lo que ya se decía en el capítulo 3, parte 4, a saber: que lo más útil a un hombre es otro hombre haciendo uso de su razón: “[s]ólo los hombres libres son utilísimos unos a otros y se unen entre sí con un vínculo de máxima amistad (...), y se esfuerzan con igual deseo de amor en hacerse el bien” (Spinoza, 2000, 230).²⁹⁹ Por lo tanto, la razón y la libertad que ella proporciona, que lleva a los hombres singulares a crear

²⁹⁷ Spinoza (2000) sostiene lo siguiente:

por *firmeza* entiendo el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del solo dictamen de la razón. Por *generosidad*, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad. (p. 167), 3/59e[a]

Considerando, pues, que “son los miembros de una comunidad política los que establecen el sentido social de la justicia, las definiciones del bien y del mal son de orden político y no expresan otra cosa que construcciones sociales” (Pineda, 2015, 25), la firmeza y la generosidad vendrían a ser decisivos para la existencia y perseverancia en el ser del *Imperium* democrático, puesto que facilitarían el establecimiento de lo justo, lo bueno y lo malo para la sociedad política. En el estado civil, “no cabría distinguir al amor de sí mismo que dicta nuestra naturaleza frente al amor a la comunidad que puede denominarse ‘generosidad’” (Pineda, 2015, 42). Negri (2011) resume esta idea en pocas palabras: “La democracia es un acto de amor” (p. 109).

En este sentido, por tanto, “[e]s la cooperación la que produce y aúna la subjetividad de cada uno en la multitud. Cooperación es la manera de integrar las diferencias y las singularidades en la multitud. Sólo así (...) la multitud deviene creativa y se autogobierna” (Rodríguez & Seco, 2010, 93-94). Por tanto, como lo apunta Heller (2020),

[t]iene decisiva importancia que el poder del Estado, como unidad de acción, sólo se pueda explicar causalmente por la cooperación de todos los miembros, por lo cual sólo se puede atribuir (...) a esta cooperación. (...) Hay que considerar que en la formación del poder del Estado (...) intervienen también las generaciones pasadas. (pp. 303-304)

²⁹⁸ Recuértese que, para este autor, es preferible traducir *Imperium* por *ciudad*.

²⁹⁹ 4/71d.

consensos comunes, es la piedra angular del *Imperium*,³⁰⁰ pero también la principal fuente de unidad para un Hombre Complejo.³⁰¹ La idea de contrato social, en el caso de Spinoza, sería más exacto nombrarlo consenso social, ya que “sostiene que la ausencia de vínculos del estado natural es transitiva y es superada por la capacidad de definir los significados consensuales del bien y del mal” (Pineda, 2015, 25).³⁰²

³⁰⁰ En efecto, Porrúa (1975) sostiene que

[e]ste consentimiento, este acuerdo de los hombres para ceder su libertad natural al Estado, a cambio de que éste les garantice la libertad civil, hace que la obediencia a la Ley, que uno mismo se ha obligado a acatar, sea una manifestación de la libertad, pues haciendo uso precisamente de esa libertad es como las voluntades de los hombres se han puesto de acuerdo dando vida a ese contrato social. (p. 408)

³⁰¹ Bobbio (2018) observa que

[e]l progreso de la democracia corre paralelo al fortalecimiento de la convicción de que el hombre después del iluminismo, como dice Kant, salió de la minoría de edad y, como un mayor de edad desprendido de la tutela, debe decidir libremente su vida individual y colectiva. (pp. 195-196)

En efecto, en *Contestación a la pregunta: ¿qué es a Ilustración?*, Kant (2019) sostiene que *Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo*. Esta *minoría de edad* significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. (...) *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración.

Así mismo, Rousseau (1993) (otro filósofo ilustrado) observa que

los primeros cuidados del hombre son los que se debe a sí mismo, y en cuanto alcanza el uso de la razón, al ser él quien tiene que juzgar cuáles son los medios más apropiados para su conservación, se convierte en su propio amo. (p. 5)

Por su parte, Spinoza (2000) piensa que

como entre las cosas singulares no hemos conocido ninguna que sea más excelente que el hombre que se guía por la razón, en nada puede uno mostrar mejor cuánto vale su habilidad e ingenio, que en educar a los hombres de tal suerte que, al fin, vivan según el mandato de su propia razón. (p. 234), 4/c9

No hay nada más claro que aseveraciones como la anterior para mostrar que Spinoza fue un pionero de la corriente ilustrada (sus palabras se refieren a lo mismo que Kant iba a entender por “Ilustración” y sostenía ya la idea de que la razón es necesaria que el hombre se vuelva amo de sí mismo, como lo pensaba también Rousseau), considerando que la educación del hombre en el uso de la razón era consustancial al gobierno de carácter democrático. En este sentido, Pineda (2015) sostiene que “[l]a facultad de instituir libremente los cánones de vida y de gestionar los equilibrios de la justicia requiere un proceso de aprendizaje social, de una plataforma de educación de los afectos y de un fuerte lazo de solidaridad” (p. 118). De lo cual se ve claramente la tendencia iluminista o ilustrada de Spinoza en la democracia: se requiere de un proceso educativo (reformativo del entendimiento) en donde los hombres singulares tengan el valor de hacer uso de su razón y conozcan sus afectos.

³⁰² En este mismo sentido, Pineda (2015) profundiza en el tema, sosteniendo que

Spinoza no estaría de acuerdo con el uso del término (...) *pactum*[:] no sólo es acuerdo, modo, tratado; también es hundir, clavar, hincar, poner grilletes. Si *pactum subjectionis* ampara estos últimos significados, un filósofo de la libertad no puede encontrar apetecible una idea casi sacrificial de la comunidad política. Por ello, el término “consenso” expresa ya la determinación por la libertad con la que piensa el terreno de la política y, en lugar de concebir una ciudad atada a la fuerza prefiere una vinculada a la virtud y a la libertad posible. (p. 93)

En efecto, Spinoza no encontraría sentido en elegir los grilletes de la sujeción del *pactum* en el estado civil a los grilletes de las pasiones en el estado de naturaleza; en ambos casos habría esclavitud. En ese

Por lo tanto, un *Imperium* al que se le aplica la teoría de los afectos adopta la forma democrática, en virtud de que tal forma de gobierno promueve libertades que da a los hombres singulares la posibilidad de desarrollar su racionalidad y, con ello, que el ser del *Imperium* se perpetúe de mejor manera, puesto que la “libertad puede y debe ser concedida sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y (...) no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado” (Spinoza, 2012, 71). Así, el objetivo principal de todo Hombre Complejo,³⁰³ de acuerdo a Spinoza (2012), consistiría en esto:

no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado,³⁰⁴ repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (...) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad. (pp. 414-415)

Teniendo en cuenta que el fin del *Imperium* es la libertad del hombre, la pregunta a la que es menester responder en esta investigación es esta: ¿cómo se puede alcanzar tal fin en un Estado? La respuesta es que se logra aplicando la teoría de los afectos al propio *Imperium*. Es decir, como se ve a lo largo de *TTP*, las pasiones, a nivel individual como a nivel colectivo, son el principal problema de un Estado como causa interna de sus afectos,

sentido, sería más exacto decir que Spinoza no presenta, pues, una teoría contractual, sino consensual, del estado civil: “la expresión democrática y el consenso activo sustituyen al contrato” (Negri, 2011, 86).

³⁰³ Rousseau (1993) usaba la metáfora del Estado como cuerpo compuesto: el pacto social “produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto unidad, su yo común, su vida y su voluntad” (pp. 15-16).

De acuerdo a Pineda (2015)

Spinoza usaba una metáfora de época, aquella en que la ciudad [o *Imperium*] era entendida como “cuerpo compuesto por cuerpos”, pero tampoco parecía completamente satisfecho con lo que se entendía con esta figura. (...) Animada por algo más que la mera yuxtaposición de fuerzas individuales, la ciudad es una realidad adscripta al atributo pensamiento, la república entendida como una posibilidad de persuadir y de ser persuadido. (p. 93)

Se sigue, pues, que los consensos son el *modus cogitandi* del Hombre Complejo, de modo que es más útil velar por que los consensos sean guiados por la razón, y no por la imaginación, para conseguir el máximo de utilidad al que puede aspirar un *Imperium*.

³⁰⁴ Aquí encontramos una diferencia con respecto de Rousseau (1993), el cual consideraba que el objetivo del pacto social es “[e]ncontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado” (p. 14). Para Spinoza, como se ve, el objetivo del contrato o consenso que da origen al Estado es otro: la libertad.

de modo que, en tanto el cuerpo estatal se defiende de tales pasiones, tanto más se logrará tender hacia el fin del Estado, esto es, a la libertad del hombre.

Finalmente, y como consecuencia de lo anterior, digamos que en un Estado democrático se abre la posibilidad de ser realmente felices alcanzando el conocimiento de Dios. La democracia es la manera en la que el *Imperium* actúa como causa interna de su propia alegría. O, cuando menos, el *Imperium* democrático evita que los hombres singulares se despedacen unos a otros por causa de la intolerancia, que se podría decir que es un afecto del Estado como causa interna.³⁰⁵ Esto es importante, dado que “[p]ara el spinozismo cabe renunciar al cielo pero no a la salvación que ofrece una perspectiva de la ética y la vida en común” (Pineda, 2009, 26). La felicidad para Spinoza es secular e inmanente, y por ende puede ser alcanzada en virtud de un Hombre Complejo potente, que garantice a los hombres singulares su consecución. En efecto, “[p]ensar el tema de la salvación es lo que le llevó [a Spinoza] a la filosofía política: ella está en la ciudad [o *Imperium*] y no en los trasmundos” (Pineda, 2009, 27). El *Imperium* juega un papel determinante dentro del programa filosófico spinozista; es un paso *sine qua non* la felicidad no puede ser alcanzada.

Por las razones que se han ofrecido a lo largo de esta investigación, es por lo cual Spinoza (2012) es partidario de la democracia, ya que piensa que es la mejor forma que un *Imperium* puede revestir:

en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto (...) de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que

³⁰⁵ Pineda (2015) afirma que

si el hombre puede llegar a encumbrarse hasta los verdaderos bienes, los presentados por la vida reflexiva [consensos comunes nacidos de las nociones comunes, universales a todos los hombres si hacen uso de su razón], entonces tendremos que la sociedad política ya no se restringe a un aparato opresivo sino que le aporta la ocasión de liberarse de sus pasiones funestas. (p. 43)

El *Imperium* es opresivo cuando se trata de hacer que se hagan valer las libertades de pensamiento y de expresión, o sea, la tolerancia. Si el hombre entiende esto por la guía de su razón, el Estado no oprime, sino que se esfuerza en garantizar que haya tolerancia hacia él para que aspire al conocimiento de Dios, o sea, a que sea feliz.

cuanta menos libertad se conceda a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna. (p. 421)³⁰⁶

³⁰⁶ En efecto, “[t]ener poder es la sustancia de cualquier forma de gobierno; pero tener un poder que sea capaz de legitimarse al margen del terror y la coacción es lo que define a la democracia” (Pineda, 2015, 112).

Conclusión del capítulo 4

Se puede concluir, pues, que el *Imperium* es como un Hombre Complejo que, dadas las causas externas a las que se enfrenta constantemente, puede verse afectado favorable o desfavorablemente, aumentando o disminuyendo su potencia de actuar. Esto es, el *Imperium* puede alegrarse o entristecerse. Pero el Estado no sólo se encuentra determinado por las causas externas, sino que también puede ser él mismo causa interna de sus afectos, tanto tristes como alegres.

Dando por sentado lo anterior, se puede colegir que, por el *conatus* del propio *Imperium*, el Hombre Complejo hace cálculos de utilidad de cara a las causas externas para perseverar en sus ser del mejor modo posible. De hecho, el origen mismo del Estado consiste, precisamente, en el afán de los hombres singulares de perseverar en su ser; cito extensamente a Spinoza (2012), quien lo explica de este modo:

para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y *reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad*.³⁰⁷ Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna,³⁰⁸ será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable.³⁰⁹ Y, si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humanas), puesto que le ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido por un milagro. (pp. 121-122)

Sin embargo, cabría añadir una puntualización sobre el paralelismo Hombre Complejo-hombre singular: mientras más se ejerza el uso de la razón, más se pueden defender, tanto los individuos como las sociedades, de las causas externas. No obstante, el *Imperium* logra una mayor defensa ante la fortuna, que si los hombres que lo constituyen

³⁰⁷ Las cursivas anteriores son mías, pues destaco la idea de que, si la reunión de fuerzas (*potentia*) a la que alude Spinoza constituye una especie de cuerpo, entonces puede aplicársele la teoría de los afectos para su perfeccionamiento.

³⁰⁸ Aquí la fortuna está entendida como la entiende Maquiavelo; confrontar la nota 254 de este capítulo.

³⁰⁹ Esto es justamente lo mismo que ocurre con los hombres singulares: el uso de la razón los salva, en alguna medida, de la fortuna; la imaginación los deja a su merced.

encararan a la misma por separado. Evidentemente, la potencia de actuar que el hombre singular alcanza en sociedad es mayor a la que alcanza por su sola fuerza.

No obstante, como bien apunta Pineda (2015),

Spinoza no dice que la fundación del Estado sea suficiente para que reine la justicia y la colaboración entre todos los hombres; lo cierto es que sin este instrumento es difícil concebir un dominio de las partes más negativas de nuestra naturaleza. (p. 42)

En este sentido, resulta conveniente desear vivir en sociedad, sea ésta sólida o frágil, siempre y cuando favorezca más a la conservación de los individuos si éstos fueran por sí solos. La cosa está, entonces, en que no es útil conformarse con un *Imperium* frágil, sino que hay que descubrir el modo de perfeccionarlo para que, en esa medida, se alcance la máxima perfección de los hombres singulares que pueda darse. Es decir, si tomamos por cierto que las partes negativas de la naturaleza humana son nuestras pasiones, se puede concluir que el Estado tiene que estar abocado a combatirlas, pero, ¿cómo? En esta tesis se propone la aplicación de la teoría de los afectos al *Imperium* para tal efecto.

Por lo tanto, al igual que el hombre singular, si la búsqueda de utilidad es guiada por la imaginación, el *Imperium*, como causa interna, *padece* necesariamente; no obstante, si es guiado por la razón, *actuará* activamente como causa interna para procurarse encuentros con las causas externas que le sean favorables para su conservación. En otras palabras, las pasiones son capaces de atentar contra la conformación de un Estado, y, en esa misma lógica, debilitarlo al punto de disolverlo. Lo que significa que, en tanto que se tenga un dominio mayor de las pasiones, esto es, en tanto que el *Imperium* se guíe por la razón, más perfección habrá, tanto del Hombre Complejo como de los hombres singulares: el consenso “se sostiene en los límites de todo lo que el sentido común dicta para gobernar los afectos y para mantener la virtud de la ciudad, es decir, su cohesión” (Pineda, 2015, 113).

Ahora, si el *Imperium* aumenta su potencia de actuar, los hombres singulares que lo constituyen, también, y a la inversa: si los hombres singulares aumentan su potencia de actuar, la cohesión de su unión resulta reforzada, pues racionalmente dan cuenta de lo que les resulta más útil a todos (que es unirse por los lazos de la amistad y la generosidad³¹⁰),

³¹⁰ En efecto, Jonathan Israel (2012) afirma de Spinoza que,

formando así consensos comunes. Es así que la organización del Estado “adquiere consistencia en la medida en que uno de sus fines es limitar las pasiones que debilitan tanto a los miembros como a lo instituido por ellos” (Pineda, 2015, 128). Por ende, los hombres guiados por la razón, esto es, que actúan y que son libres, comparten una naturaleza en común, de modo que la unión que se da entre ellos es la misma unión que perpetúa el ser del *Imperium*, aumentando su potencia de actuar.³¹¹

Consideremos lo dicho y que, para Bobbio (2018),

la relación política fundamental, gobernantes-gobernados, o soberanos-súbditos, o Estado-ciudadanos, (...) es considerada como una relación entre superior e inferior, salvo en una concepción democrática radical donde gobernantes y gobernados se identifican por lo menos idealmente en una sola persona y el gobierno se resuelve en el autogobierno. (p. 81)

Por lo anterior, es lícito afirmar que Spinoza es un demócrata radical, en virtud de los consensos comunes que surgen a partir de la racionalidad de los hombres al interior de

habiéndose dedicado por completo a la filosofía, no sólo procuraba encontrar el “bien verdadero” para sí mismo, sino también, confiesa al final del *Tratado breve*, enseñar el camino de la “salvación” a otros, siendo su objetivo, por parafrasear a Marx, no sólo meditar, sino también cambiar el mundo, una meta en la cual, con el tiempo –y de la manera más extraordinaria– tendría éxito. (p. 225)

El programa filosófico de Spinoza, por tanto, es una expresión de su generosidad por ver cambiar al mundo, de modo que tal cambio redundara en la felicidad humana, o sea, en “la paz, el orden y la armonía genuinos en la sociedad [que] sólo pueden subsistir sobre la base de tal consentimiento común” (Israel, 2012, 330).

³¹¹ Me parece que Spinoza no sostiene la idea de que los individuos tienen que, por medio de la razón, volverse lo suficientemente aptos como para liberarse del Estado, y que sea tarea de éste que los individuos logren su liberación con respecto de él mismo. No. Antes bien pienso que Spinoza propone un *Imperium* perenne, de modo que siempre asista a los individuos en su esfuerzo de alcanzar a la razón y perfeccionarse lo más que se pueda.

De acuerdo a Bobbio (2018),

[l]a solución que el partidario de la democracia da al problema de la libertad, que es (...) el problema del Estado considerado desde la parte del gobernado, es al extremo la identificación del gobernado con el gobernante, o sea, la eliminación de la figura del gobernante como figura separada de la del gobernado. (p. 194)

Esa es, precisamente, la solución de Spinoza: no existen gobernantes y gobernados, cada quien por su lado, sino personas que se organizan para aumentar su potencia de actuar en la medida en la que crean consensos comunes nacidos de la razón; es decir, “[s]i la democracia es gobierno del pueblo sobre el pueblo, será en parte gobernada y en parte gobernante” (Sartori, 2011, 31).

De esa manera, entre el totalitarismo y el Estado mínimo o el no-Estado, la propuesta del *Imperium* spinozista se encuentra en un justo medio: el Estado no es un mal necesario que debe ser abolido, sino que es la institución por medio de la cual el hombre puede aumentar su potencia de actuar en grado máximo, a la vez que el *Imperium* tiene que tener el límite de respetar y garantizar el derecho de los hombres singulares de pensar y de expresarse libremente por sí solos. El Estado, pues, vendría a ser un bien necesario, que, sin embargo, hay que perfeccionar; esto se logra aplicándole la teoría de los afectos del propio Spinoza.

un *Imperium*.³¹² En otras palabras, los hombres se gobiernan a sí mismos en el *Imperium* democrático spinozista. Y lo que es más: con tales consensos comunes derivados del uso de la razón, los hombres singulares conseguirán el máximo de utilidad que les permita vivir libremente, con lo cual podrán, en último término, abocarse al fin más importante del programa filosófico de Baruch de Spinoza, a saber: aspirar a la máxima felicidad que puede darse, es decir, amar intelectualmente a Dios. En suma, un *Imperium* perfeccionado es la mejor plataforma para poder ser felices.

³¹² En efecto, “[l]a democracia es un régimen que se esfuerza por hacer participar al mayor número de ciudadanos, de una manera efectiva, en los asuntos políticos del Estado” (Serra, 1993, 592), y, en ese sentido, “[e]l consenso es un atributo necesario de la democracia. Una comunidad abrazada a su poder se reconoce en su capacidad para crear un marco de nociones y afectos comunes, una legitimidad nacida del consentimiento, una espiral de inclusión” (Pineda, 2015, 101).

CONCLUSIÓN

Por todo cuanto se ha dicho aquí, se puede afirmar que, en virtud de la teoría de los afectos spinozista, el Hombre Complejo puede ser perfeccionado, es decir, que puede aumentar su potencia de actuar o alegrarse, de modo que los individuos singulares que lo constituyen hagan lo propio, lo que da respuesta a la pregunta con la que se abrió la presente investigación, a saber: ¿De qué manera se puede perfeccionar el Estado (*Imperium*) desde la perspectiva filosófica de Baruch de Spinoza?

Para ver los detalles de la respuesta antedicha, recapitulemos. En el capítulo 1, en virtud de un análisis de la obra filosófica de nuestro filósofo (particularmente de *E*), se llegó a la conclusión de que Spinoza elaboró un programa filosófico caracterizado por ser coherente e inmanente, ya que su método parte de, y va hacia, la idea de Dios. Es así que la ontología, epistemología, antropología afectiva, ética y política spinozistas —entre otras disciplinas filosóficas—, están abocadas a que el hombre busque amar intelectualmente a Dios y que, por añadidura, sea feliz.

Por otro lado, en el capítulo 2 se expuso el modo en que la ontología, epistemología, etc., fundamentan la *praxis* propuesta por Spinoza, que consiste en conocer a través de la razón o la intuición de Dios, de manera que los hombres singulares incrementen su potencia de actuar y, por lo tanto, vivan libre y felizmente. Esto es de lo que se trata el programa filosófico del filósofo holandés precisamente: hacer uso de la razón junto con la teoría de los afectos spinozista para que el hombre singular tenga el conocimiento verdadero para poder liberarse lo más posible de las pasiones y, por el contrario, conseguir tener más afectos o encuentros con cosas externas que lo hagan actuar.

Ahora bien, en el capítulo 3 se concluyó que el *Imperium* u Hombre Complejo, el cual es un cuerpo conformado de otros cuerpos compuestos y, por ende, tiene una especie de *conatus* que se ve satisfecho verdaderamente gracias al conocimiento racional, ese *Imperium*, digo, sirve también al fin del programa filosófico spinozista, esto es, a que los hombres singulares sean felices a través del conocimiento verdadero de las cosas externas (*Natura naturata*) y de Dios (*Natura naturante*). Es decir, la unión de hombres singulares,

con sus respectivos *conatus*, da pie a otro cuerpo y a otra mente más potentes, al que Spinoza llama *Imperium*, que es, precisamente, como un cuerpo y una mente nuevos, esto es, un Hombre Complejo. Por tal motivo, se puede decir que los hombres singulares actúan como *Imperium* en la medida en la que sus acciones están dirigidas por consensos comunes que ellos mismos crean, y que buscan conseguir el máximo de utilidad para el Hombre Complejo o³¹³ para ellos mismos. Así pues, se explicó cuál es el origen del *Imperium*, a saber: de la propia naturaleza humana, esto es, del *conatus* que impulsa a los hombres singulares a conservar su ser, y esto, bajo la guía de la razón, tiene como resultado la unión de hombres singulares, dado que la luz natural muestra que lo más útil a un hombre singular es unirse a otro u otros hombres singulares.

Llegados al capítulo 4, se concluyó que el Hombre Complejo comparte ciertas características con el hombre singular, como lo es aumentar o disminuir su potencia de actuar por causas externas o internas, es decir, que el Hombre Complejo puede alegrarse o entristecerse; que el *Imperium* tiene un *conatus* que lo impulsa a llevar a cabo cálculos de utilidad para alegrarse lo más posible y, en esa medida, padecer menos; que mientras el *conatus* del Hombre Complejo sea guiado por la razón, puede conseguir con más éxito conservar su ser, defendiéndose de los afectos que son pasiones y, por el contrario, procurarse afectos que lo liberen. Por lo cual, al igual que con los hombres singulares, resulta sumamente útil aplicar la teoría de los afectos al propio Hombre Complejo para que se derive de ello un Estado fuerte, capaz de actuar para defenderse de las pasiones en grado máximo y lo cual redunde en libertad para sí mismo y para los hombres singulares que lo constituyen. Ahora bien, se concluyó también que Spinoza es un demócrata radical, en el sentido de que apuesta por el autogobierno de los hombres singulares que se expresa en los consensos comunes creados por ellos mismos bajo un ambiente de tolerancia, esto es, de libertad de pensamiento y de expresión (libertades consustanciales de un Estado democrático), y que, si son guiados por la razón, irán en pos de la utilidad común verdadera.

Por lo tanto, se vuelve evidente que el *Imperium* ha de buscar la manera en la que pueda hacer surgir la razón (como género de conocimiento que posibilite la aparición de

³¹³ Esta disyunción es inclusiva.

consensos comunes que buscan la utilidad de todos) entre los hombres singulares que lo conforman. El medio para lograrlo es la democracia, gracias a la libertad de pensamiento y de expresión que son propias de esta forma de gobierno; libertades que, tal como el mismo Spinoza lo advertía, son garante de la tolerancia. La tolerancia es el mínimo requisito indispensable para que se genere un ambiente político tal que los hombres singulares puedan hacer uso de su razón y convenir consensos comunes que busquen la utilidad de todos, lo cual implicaría la perseverancia del ser de cada uno y, a la vez, del propio *Imperium*, pues, como lo señala Domínguez (Spinoza, 2021) en su introducción a *TP*,

[p]or un lado, los individuos no dejan de ser tales al formar la sociedad, sino que siguen teniendo su misma naturaleza, sus mismas pasiones y su propio criterio. Por otro, el Estado o, si se prefiere, la sociedad como poder colectivo, que surge de la unión de todos, no es totalmente distinto de los ciudadanos que lo forman. (p. 37).

Así mismo, “[c]uando Spinoza hizo constar que el orden de lo político está dominado por la *pasión de durar*, pudo encontrar algunas de las claves de mayor poder explicativo en la teoría política moderna” (Pineda, 2015, 11). La teoría de los afectos, pues, no sólo puede ser aplicada al *Imperium* para entender de qué manera se dan los afectos en el ámbito político, digamos, sino que resulta sumamente útil tener dicho conocimiento en términos prácticos para dar cuenta de los límites o alcances de la potencia que tiene un Hombre Complejo para hacer frente a las causas externas, de tal modo que, en la medida de sus posibilidades, pueda aumentar su potencia de actuar siendo causa interna de sus afectos alegres.

En este sentido, la aplicación de la teoría de los afectos al *Imperium* juega un papel determinante para la felicidad humana, habida cuenta de que sin las condiciones políticas garantizadas por un *Imperium* democrático, a saber, la libertad de pensamiento y la libertad de expresión que garantizan un clima de tolerancia, el hombre singular difícilmente podría ser racional, y ya no se diga feliz.³¹⁴ Más bien un *Imperium* democrático es la plataforma adecuada para que los hombres singulares hagan uso de su razón sin correr ningún peligro

³¹⁴ Se entiende que, de acuerdo a Israel (2012), según Spinoza y sus seguidores, la verdad sólo puede alcanzarse filosóficamente y a través de la razón natural, y no puede encarnar en doctrinas teológicas. Por esta razón, la libertad de pensamiento y expresión, y no la libertad de conciencia y culto, constituyen la esencia de la tolerancia en el pensamiento de Spinoza. (p. 340)

y, a la postre, se abra la posibilidad de que amen intelectualmente a Dios. Consideremos que, para Spinoza (1990),

si el hombre llega a amar a Dios, que es y permanece siempre inmutable, es imposible que caiga en esta cloaca de pasiones. Y a partir de ahí sentamos, como regla firme e inquebrantable, que Dios es la causa primera y única de todo nuestro bien y un libertador de todos nuestros males. (pp. 127-128)

Y también señala que

[e]l amor, el odio y la tristeza y otras pasiones son causadas en el alma de muy distintas formas, según la clase de conocimiento que en cada caso ella llega a tener de la cosa. Por consiguiente, si ella puede llegar a conocer el objeto más excelso, sería imposible que alguna de estas pasiones pudiera provocar en ella la menor turbación. (p. 147)

Siguiendo esta misma lógica en la argumentación de Spinoza, se puede seguir que después del amor intelectual o conocimiento de Dios (que es el objeto más excelso que puede ser conocido), el amor más útil que se puede tener es el amor al Estado o, lo que es lo mismo, a los hombres en tanto que *Imperium*, en el sentido de que éstos, unidos, son más duraderos que cada uno por separado, lo cual, como objeto de amor, acarreará más alegría.

Por último, me parece que el presente esfuerzo de investigación abona muy bien al programa filosófico de Baruch de Spinoza, en el sentido de que está abocado a que los hombres singulares, individual y conjuntamente, puedan llevar una mejor vida, esto es, que aumenten su potencia de actuar y puedan ser libres y beatos, que es lo que Spinoza se empeñó por lograr con su empresa filosófica. En efecto, “[t]odo aquello que puede ser medio para llegar a ella [la perfección humana] se llama verdadero bien y el sumo bien es alcanzarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza” (Spinoza, 2019, 102). Ahora, si es difícil la perfección humana individual, lo es aún más la perfección humana colectiva o social, y, sin embargo, es digno el esfuerzo por conseguirlo, además de que la perfección humana individual no aumentará lo más que pueda en tanto no se procure perfeccionar al colectivo humano. Así pues, “es sin duda miserable aquel que se une con una cosa perecedera. Pues, como ésta está fuera de su poder y sujeta a muchos azares, es imposible que, si ella llega a sufrir, pueda él librarse de ello” (Spinoza, 1990, 111). Ahora bien, si se ama al *Imperium*, que no es otra cosa que un grupo de hombres singulares unidos consensualmente, en la medida en la que éstos guarden

relaciones estables y, en consecuencia, el *Imperium* sea estable y fuerte, será una cosa duradera, y no perecedera, y eso contribuirá a la alegría de aquel que lo ame.

Ahora bien, consideremos que, según Bobbio (2018),

la vida de un Estado moderno, en el que la sociedad civil está constituida por grupos organizados cada vez más fuertes, es atravesada por conflictos de grupo que continuamente se renuevan, frente a las cuales el Estado, como conjunto de órganos de decisión (parlamento y gobierno) y ejecutivos (aparato burocrático), desempeña la función de mediador y de garante más que de detentador del poder de imperio, de acuerdo con la imagen clásica de la soberanía. Los acuerdos sindicales o entre partidos normalmente son precedidos por largas negociaciones, característica de las relaciones contractuales (...). Los contratos colectivos respecto a las relaciones sindicales, y las coaliciones de gobierno en torno a las relaciones entre partidos políticos, son momentos decisivos para la vida de esa gran organización, o sistema de sistemas, que es el Estado contemporáneo, articulado en su interior por organizaciones semisoberanas, como las grandes empresas, las asociaciones sindicales y los partidos. (p. 32)

Así pues, si la discusión y deliberación entre grupos (como los sindicales, políticos, empresariales, etcétera) es lo que caracteriza al funcionamiento de los Estados contemporáneos, cobra verdadera relevancia el pensamiento político de Spinoza, el cual ensalza a la razón como el principio por el que se combaten a las pasiones, ya sea a un nivel ético, ya en un nivel político. De modo, pues, que la teoría de los afectos spinozista aplicada al *Imperium* contribuye a que las discusiones que se dan entre los grupos antedichos eleve su nivel y se busque el mejoramiento, tanto de los grupos como del grupo de grupos, esto es, el Estado. Del mismo modo, si la tarea de los Estados actuales, como apunta Bobbio, es la de mediar las discusiones entre grupos, es tarea del Estado, por ende, la de procurar que las discusiones se den guiadas por la razón para obtener el máximo de utilidad que beneficie a todos.

Por esto es menester perfeccionar al *Imperium*, pues la felicidad, de acuerdo a Spinoza, no se da individualmente, exclusivamente. Es decir, si bien los hombres singulares pueden perseverar en su ser y perfeccionarse en alguna medida por cuenta propia, el nivel de perfección es aún mayor viviendo en sociedad, pero si esa sociedad está conformada por individuos cuyo entendimiento está fortalecido, entonces los individuos pueden alcanzar el máximo de perfección posible en sociedad. Así, considerando que “[l]as meditaciones spinozianas están guiadas por esta razón fundamental: conducir al hombre y la parte eterna de éste a la radical aspiración de encumbrar al intelecto y al cuerpo” (Pineda, 2009, 229),

podemos añadir que no sólo se referiría al intelecto y cuerpo del hombre singular, sino también al del Hombre Complejo. El programa filosófico de Spinoza (ética, política, epistemología, etcétera) “es esencialmente un método de salvación” (Pineda, 2009, 219), pero no una salvación supramundana o trascendente, sino inmanente, secular, mundana, en su sentido más radical.

Por otro lado, Spinoza reconoce que una sociedad donde todos sus miembros usaran su entendimiento para conocer la Naturaleza o Dios es imposible,³¹⁵ y, sin embargo, es útil tender hacia ella. Sé, no obstante, que el presente trabajo es una contribución que no basta, porque aplicar efectivamente la teoría de los afectos al *Imperium* para contribuir a la felicidad humana es difícil y raro, “[p]ero todo lo excelso es tan difícil como raro” (Spinoza, 2000, 269).³¹⁶

³¹⁵ La justificación a esta imposibilidad no se encuentra de forma explícita en la obra del filósofo holandés, pero se puede colegir cuando menciona que las pasiones son inherentes a la naturaleza del hombre, dado que se encuentra constantemente afectado por causas externas que lo rebasan. De esto, precisamente, Rousseau (1993) hace mofa, cuando dice que “[s]i hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres” (p. 67). Spinoza invierte la fórmula, señalando que el hombre puede ser un dios para el hombre (*homo homini Deus*), y por lo tanto la democracia no es un gobierno de dioses, sino que es el gobierno que posibilita a los hombres aspirar a volverse dioses para ellos mismos; confrontar la nota 199.

³¹⁶ 5/42e.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

Spinoza, Baruj. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta.

Spinoza, Baruch de. (2012). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.

------. (2019). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza Editorial.

------. (2021). *Tratado político*. Madrid: Alianza Editorial.

------. (1990). *Tratado breve*. Madrid: Alianza Editorial.

------. (1988). *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Secundaria

Abbagnano, Nicola. (1989). Alma; Mente. En *Diccionario de filosofía*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.

Beuchot, Mauricio. (1994). La Teoría de las Distinciones en la Edad Media y su Influjo en la Edad Moderna. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1(3). 37-48.
<https://doi.org/10.21071/refime.v1i.9830>

Bennett, Jonathan. (1990). *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.

Blanquez, Agustín. (1972). Anima; Mens. En *Diccionario manual latino-español español-latino*. Barcelona: Editorial Ramón Sopena.

Bobbio, Norberto. (2018). *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cassirer, Ernst. (2021). *El mito del Estado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Damasio, Antonio. (2019). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Ciudad de México: Booket.

Descartes, René. (1998). *El discurso del método*. Madrid: Edivisión Compañía Editorial; Editorial ALBA.

-----, (1989a). *El mundo. Tratado de la luz*. Barcelona: Anthropos Editorial.

----- & Leibniz, Gottfried. (1989b). *Sobre los principios de la filosofía*. Madrid: Editorial Gredos.

Dilthey, Wilhelm. (2013). *Historia de la filosofía*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.

Heller, Hermann. (2020). *Teoría del Estado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Thomas. (2017). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Israel, Jonathan. (2012). *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel. (2019). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

-----, (2012). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

Maquiavelo, Nicolás. (2021). *El Príncipe*. Ciudad de México: Editorial Ariel.

-----, (2016). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Ediciones Akal.

Nadler, Steven. (2021). *Spinoza*. Madrid: Ediciones Akal.

Negri, Antonio. (2011). *Spinoza y Nosotros*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Pineda, Víctor. (2015). *El temor y la esperanza: la filosofía política de Spinoza*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Biblos.

-----, (2009). *Horror Vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*. Distrito Federal: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Secretaría de Difusión Cultural y Extensión Universitaria; Plaza y Valdés.

Porrúa, Francisco. (1974). *Teoría del Estado*. Distrito Federal: Editorial Porrúa.

Ricoeur, Paul. (2006). *Sí Mismo como Otro*. Distrito Federal: Siglo XXI Editores.

Rodríguez, Rafael & Seco, José. (2010). *¿Porqué soy de izquierdas? Por una izquierda sin complejos*. Córdoba: Editorial Almuzara.

Rousseau, Jean-Jacques. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Ediciones Altaya.

Sartori, Giovanni. (2011). *La democracia en treinta lecciones*. Distrito Federal: Taurus.

Serra, Andrés. (1993). *Ciencia política*. Distrito Federal: Editorial Porrúa.