



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA “DR. SAMUEL RAMOS”

Individuo y Libertad en la filosofía de Baruj Spinoza

TESIS

Para obtener el grado de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

CUAUHTÉMOC GÓMEZ CALDERÓN

Tutor:

DOCTOR EN FILOSOFÍA JOSÉ JAIME VIEYRA GARCÍA

Morelia, Michoacán, Julio, 2015.

ÍNDICE

0. Introducción.....	5
1. Capítulo I: Política y religión en la vida de Spinoza.....	17
1.1 Un debate puntual: Crítica al antropomorfismo.....	33
2. Capítulo II: ¿Qué es un individuo?.....	37
2.1 Las dos distinciones modales.....	39
2.1.1 Distinción modal intrínseca.....	39
2.1.2 Distinción modal extrínseca.....	41
2.2 Individuo y razón: Los tres géneros de conocimiento.....	45
2.3 Transición en los géneros de conocimiento. La formación de ideas adecuadas.....	53
2.4: Adenda.....	57
3. Capítulo III: El individuo y su expresión activa.....	60
3.1 Afectos: Acciones y pasiones.....	61
3.2 <i>Beatitud</i> , una forma límite de actividad.....	71
3.3 El individuo libre y los otros.....	78
3.3.1 La estrategia ética.....	78
3.3.2 La estrategia política.....	82
4. Conclusiones.....	92
Bibliografía.....	103

A Laura Martha, mi madre, por su apoyo ilimitado.

A Alberto, por las risas y las pláticas pacientes; por acompañarme en este camino.

A Estefano, entre miles de cosas por su generosidad y su amistad.

A Sonia, por las lecciones de vértigo y aprender a mi lado.

A los 43 estudiantes de la Normal Rural de Ayotzinapa “Raúl Isidro Burgos”, quienes no tuvieron oportunidad de emprender un trabajo de esta naturaleza...

fundamentalmente a ellos y a todos los que faltan.

Resumen:

En este trabajo de titulación se expone la especificidad con la cual Baruj Spinoza se plantea el problema de la libertad de los individuos a partir de la razón y la afectividad de ellos mismos. Partiendo de que estas ideas no son atemporales reconstruimos el contexto histórico, político y religioso, de la Holanda del siglo XVII en el cuál se plantea dicho problema para lograr identificar los contrincantes conceptuales que aunque tácitamente están ahí. En un segundo momento, planteo las formas en las que un individuo comienza a ser tal, desde las perspectivas ontológicas hasta la perspectiva epistemológica y las relaciones de poder que pueden generarse a través de cierto estado de conocimiento. La ignorancia que se deriva de un conocimiento inadecuado puede traer consigo un estado ético o político de servidumbre. En un tercer momento, se explora todas las líneas en las cuales un individuo puede considerarse libre. Existirían al menos dos formas de libertad en Spinoza: la libertad ética y la libertad política. Y dos formas límites de actividad de cada una de ellas: la beatitud y el Estado democrático. El presente trabajo concluye con una valoración crítica de cómo puede ponerse en la discusión contemporánea el problema de la libertad aquí explorado, en qué sentido tienen validez o como han ido modificándose estas concepciones en el tránsito de la recepción en algunos pensadores del siglo XX por ejemplo Gilles Deleuze, Antonio Negri, Emilia Giancotti, Jonathan Bennett.

Palabras clave: libertad, individuo, potencia, poder, realismo político.

Abstract:

In this degree's work is expose the specific way in which Baruj Spinoza raises the individuals' freedom problem considering the rational and affective aspects. Thinking on these ideas are not out of the time, then we build the historical context, as religious as well as political, from Netherlands in 17th century in which the problem is expose to find against whom are written his ideas. In second place, it is raised the ways on which we can consider an individual, from the ontological to epistemological perspectives, and the political relationships that certain state of knowledge configures. Through ignorance, derivate from inadequate knowledge, we can get a political or ethical state of servitude. In third place, it is thinking in which forms we can at the last consider a free individual. It exists at least two ways of freedom in Spinoza's philosophy: ethical freedom and political freedom. And two tops of them: beatitude and the democratic State. Finally, we evaluate how this conception of freedom can get into the contemporary conception, arguing in which sense I consider it is valuable and how this conception has been modified by the others philosophers' reception from 20th century, for instance Gilles Deleuze, Antonio Negri, Emilia Giancotti, Jonathan Bennett.

Key words: freedom, individual, power, political realism.

0. Introducción.

El tema central que me interesa **rastrear, reconstruir y considerar** en este trabajo es el *concepto de individuo* y su *condición activa en el mundo* (que no es meramente el mundo natural sino el mundo ético y que en su desarrollo tendría un cauce orgánico hacia la política), la cual únicamente puede lograrse en un estado de libertad. En Spinoza, el *estado de libertad* está íntimamente relacionado con un *estado epistémico* que nos posibilite la ruptura de las creencias (prejuicios, argumentos de autoridad, hábitos) que podrían contravenir lo que sería propiamente útil para alcanzar este estado de libertad. Se puede decir que el problema de la individualidad, cuando no se circunscribe a un tema de individuación física, es siempre la pregunta por: *¿en qué momento o a partir de qué condiciones puede un individuo considerarse tal y no simplemente un autómatas que se dirige en el mundo sin poseer el poder para dirigir el curso de acción de su vida?* El conocimiento de nuestras funciones fisiológicas, bioquímicas o biomecánicas, aunque importantísimo para nuestra conservación, no nos da una respuesta a una pregunta tan puntual. La libertad que implican nuestras acciones en el mundo no se circunscriben sencillamente a nuestra constitución biológica, sino que ésta constituye mundos éticos y políticos.

Respecto al problema planteado existen dos aristas que pueden vislumbrarse en la *Ética*, el término de *libertad* se emplea en dos sentidos: i) Es libre lo que existe únicamente por la necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar, diríamos siguiendo el campo semántico de Spinoza: es libre lo que es *causa de sí* (cfr. 1/d1 y 1/7); ii) por otro lado, el término de libertad significa *aquel individuo que vive bajo la guía de la razón*. El proceso de formación de *conocimiento adecuado* se desarrolla en el segundo libro de la *Ética*, pero la función práctica de este aparece hasta el cuarto libro, en las proposiciones que van de la 18 a la 40. El segundo capítulo de este trabajo explicita en qué sentidos se construye una teoría del conocimiento en Spinoza, apuntalando al tránsito que puede significar a un *estado de libertad*.

Estrictamente lo que puede ser libre en el primer sentido es únicamente la Sustancia o el Orden Total de la Naturaleza (*facies totius universi*); sin embargo, esta es una idea que se complica cuando intentamos pasar al segundo sentido del término es decir cuando pasamos al terreno de la libertad en los individuos particulares. Y es precisamente ese segundo punto el que nos interesa abordar, guiándonos por nuestra pregunta de investigación, se agregaría la

siguiente cuestión: ¿Qué significaría hablar de libertad en el estatuto ontológico de los *modos* (las cosas particulares) y puntualmente en el *modo* que es el individuo humano?

En última instancia me parece, los dos sentidos de libertad se interrelacionan cuando el concepto trata sobre la libertad de los humanos. Quien se guía bajo el conocimiento producto de la razón puede ser en cierto sentido “causa de sí”, puede articular el *grado de potencia* que le permite actuar bajo una determinación inherente a sí mismo. Mas hay que agregar un nuevo elemento a la ecuación: no se trata sólo de elementos conceptuales derivados de la razón, sino de la articulación de estos con la tendencia a la existencia de las cosas particulares (*conatus*) que en última instancia se traduce en deseo de existir a toda costa. Un elemento nuevo tiene que ver con el hecho de que los *afectos* también son *ideas*, y a su vez las ideas en un sentido muy específico pueden orientar el deseo de este *conatus* y transfigurarlos. En el tercer capítulo exploro las posibilidades de estas vías de individuación que en todo caso conciernen propiamente a la concepción de un individuo libre.

En fin, Baruj Spinoza a lo largo de su obra emplea varios términos que se refieren a estos dos sentidos de libertad: un individuo que es libre, es uno que es *causa adecuada*, *causa eficiente*, *hombre libre*, *hombre sabio*, *individuo activo*. Si el objeto fundamental del conocimiento filosófico y científico para nuestro autor es forjar una vía hacia la felicidad y la libertad, esta búsqueda tendrá como elemento fundamental la búsqueda de un Estado democrático en tanto terreno nutricional para ella misma: comunicación, libertad de expresión, libertad de pensamiento y la posibilidad de concebir un plan de vida, se fraguarían en un campo de asociación política razonable, es decir: el Estado –esto sin concederle un poder absoluto como lo harían Hobbes o Hegel.

Hay que hacer énfasis en que, la articulación de una existencia libre es, en primera instancia, una *virtud privada* por el simple hecho de que nadie puede obligarnos a ser libres; la libertad en tanto virtud privada se expone en el apartado *Beatitud, forma límite de actividad* y el subapartado *La estrategia ética*, ambos pertenecientes al tercer capítulo. El estado de libertad efectivo tiene que estar en una relación de viscerreversibilidad entre las *virtudes privadas* de los individuos y los *bienes comunes* que nos brindaría el campo político. Una de las formas en las que mi lectura intenta exponer esto es la siguiente: los individuos libres poseen el poder de regular y colegiar el Estado, el cual a su vez tiene que ser una asociación política que sea ella misma un *principio inductor* (en el sentido que definimos en el

subapartado del capítulo segundo *Transición en los género de conocimiento*) para que los individuos no padezcan y puedan comenzar a formarse individuos libres. Esta formación tiene que ver, como digo, con un proceso epistémico que tiene consecuencias prácticas en todo caso.

En fin, tratar los conceptos de una autor a casi 400 años de distancia plantea a su vez la dificultad semántica que cualquier pensador lejano podría plantear. Un concepto como el de *libertad* no tiene el mismo significado en los estoicos, J. S. Mill, J. J. Rousseau, Locke, Kant, Hegel, Habermas, Rawls, etc... cada uno lo articula, aunque desde perspectivas posiblemente colindantes, con matices muy marcados, es “un término con un significado tan poroso que parece que no hay interpretación que lo resista” dice Isaiah Berlin (Berlin, 2004:208). En este sentido, no hay que perder de vista el contexto de Spinoza que, junto con Leibniz, Descartes y Hobbes, se encuentra inmerso en los inicios de la modernidad occidental. Son pensadores entre dos mundos: el medioevo y la modernidad. Así por ejemplo, aunque Spinoza nos hable del término “Dios” poco tiene que ver con el significado neoplatónico; o bien, si hablamos de “alma” es una concepción distinta respecto a la de René Descartes. Los términos de “libertad” e “individuo” *no escapan a este proceso de resemantización conceptual*. En el anverso de esta observación, las oposiciones semánticas pueden ser metodológicamente muy útiles, es en ellas cuando vemos los límites de un concepto respecto a otro; en esta investigación tomamos a Hobbes para un ejercicio de oposiciones semánticas en el último capítulo respecto al asunto de *la fundación del Estado, el móvil y su garantía*.

Siguiendo esta línea, la primera parte de la *Ética* no es otra cosa que la argumentación intentando esclarecer la idea de “Dios” (en donde el término se tornará sinónimo de "Sustancia" o de "Naturaleza"). Aunque emplee el mismo significante, no está hablando del mismo significado que Nicolás de Cusa o Pico della Mirandola exponen en sus obras, autores aunque no fieles o bien heterodoxos aun herederos de una tradición de pensamiento neoplatónico. Si se lee la *Correspondencia* no cabe duda, Spinoza odia que lo llamen ateo. Él nunca renuncia a hablar en estos términos, que bien podrían parecernos aun escolásticos, hasta el final de su corta vida. Emplear aun esta terminología es lo que le ha valido la fama de *autor metafísico*, razón por la cual muchos han dejado de lado la propuesta puntualmente política de Spinoza –Victoria Camps aludiría además a que la ética y la política, como disciplinas

filosóficas, tampoco han sido consideradas mayormente en la historia del pensamiento filosófico. Aun así, hay que ver en qué radica su diferencia ya con un poco más de perspectiva.

Es de esta *dificultad semántica* de donde se derivan algunos prejuicios en torno a su obra. Antes de comenzar un estudio mínimamente continuo y riguroso, se escucha hablar de ciertas tesis centrales de la filosofía de Baruj, que si bien no son erradas, fácilmente podrían caer en equívocos bastante problemáticos para la comprensión. Se escucha, por ejemplo, que es un autor metafísico, con un método de exposición de las ideas según el orden de la geometría euclidiana, de una ontología monista (contraria a la de Platón, que sería dualista), del panteísmo en el cual se defiende que cada cosa singular expresa de forma determinada la Sustancia eterna e infinita, que postula un paralelismo entre el alma y el cuerpo que negaría la independencia total de una respecto a la otra, y se escucha, sin duda, que es un autor que emparenta libertad con necesidad.

Es necesario, para tratar el problema de la libertad, detenerse en este punto. Esto último, si no se le precisa bien, podría caer en *el equívoco de un determinismo* al cual los humanos tienen que someterse como un orden ineluctable. Desde ahora, un prejuicio que quiero disolver. Es necesario aclarar, aunque el individuo humano esté dentro de un orden general de leyes naturales, Spinoza ve en el individuo humano la única forma de singularidad que puede encontrar su camino a la libertad. Si no a través del orden infinito de causas que lo rebasan, sí de su libertad política y ética fundada en la comprensión de los afectos y en la organización, y hasta cierto punto, de la administración de estos en el Estado: “[e]l hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.” (Spinoza, 2009: 231). No veo manera de concebir una concepción de libertad circunscribiéndose meramente a una concatenación infinita de causas y efectos, el término de acción –o bien la condición activa- tiene que jugar un rol en estos asuntos y de hecho en nuestro autor se hace patente.

Retomando este *equívoco determinista*, dificultad que sigue motivando la argumentación de los especialistas, se plantea: ¿cómo es entonces que el individuo está en posibilidad de actuar libremente si su existencia está inserta en un orden ya dado? Me parece que es en parte un problema que concierne a los dos términos de libertad a los que aludíamos arriba. Sin embargo, el hecho de que un individuo esté inserto en el orden de la naturaleza no excluye su capacidad de acción; no se plantea el dilema libertad o necesidad, el problema se

reformularía preguntando: ¿cómo se puede ser libre dentro de cierta necesidad de la naturaleza? Este sentido lo capta muy bien Atilano Domínguez, asumir la verdadera libertad en Baruj Spinoza “no es ni indiferencia ni libre elección, sino libre necesidad, es decir, consciencia de la necesidad real.”¹ A esto habría que agregar: asumir la libertad, en un sentido ya más específico, sería consciencia de las *necesidades ficticias* que se crean en las sociedades, en los individuos que las habitan, a base de sedimentar ciertos prejuicios. En todo caso ideas rectoras que se pretenden hacer pasar por una *necesidad real*. En nuestro pensador habría al menos dos ejemplos de estas necesidades ficticias: *la teleología del mundo* y *la idea de un dios antropomorfo* –con voluntad y pasiones.

En todo caso, la destrucción de estas ideas en Spinoza tiene que ver con la desarticulación de los argumentos que las sostienen y a su vez con la exploración de conceptos de un orden ontológico distinto. Es ahí donde la ontología inmanente ancla su relevancia: nos presenta *un terreno neutro* para los entes y la configuración de su *grado de potencia*. De ahí que la ruta argumental de Spinoza sea: i) la Sustancia, ii) las cosas particulares, incluido el hombre, iii) la teoría del conocimiento, iv) la teoría de las pasiones, v) el uso práctico de la razón para liberarse de estas pasiones. Es un camino que reconstruyo en la investigación, orientado a mi tema por supuesto. Es también un poco del por qué el orden de los capítulos es tal. De aquí concluirá Spinoza, que el individuo no es una potencia absoluta, pero tampoco es una privación de potencia total. Que la articulación de un grado de potencia se dé en el horizonte de la finitud no significa que automáticamente diluya todo su valor. En todo caso no hay que perder de vista la dificultad que trae el problema de la necesidad en torno al asunto de la libertad en Spinoza, el cual sigue sin resolverse satisfactoriamente para los que se dedican a los estudios spinozianos, y más ampliamente a los que se dedican a la historia del pensamiento político y ético. ¿Pero no es acaso el problema del determinismo inherente al intento de explorar el concepto de libertad en cualquier autor?

Respecto a la estructura de la investigación nuestro proceder serán tres capítulos, el primero de contexto revisando los problemas sociales de la época, el segundo de ontología donde incluimos el principio de individuación y el proceso epistémico, y un tercer capítulo que tiene

¹ *Introducción preliminar* de Atilano Domínguez en (Spinoza, 2009:18).

que ver con la concepción práctica en torno al problema de la libertad que este tipo de individuos pueden articular armados de las ideas que nos da este proceso epistémico. Si se me pregunta cuál es el sentido de este orden, tendría que decir que en primera instancia hay que identificar cuál es el ambiente en el que se mueve Spinoza, las concepciones ideológicas en las que se encuentra inmerso, y en todo caso *quienes son sus enemigos puntuales: con quién o qué sostiene un debate puntual*.

Por otro lado, el segundo y el tercer capítulo de alguna manera intentan reconstruir de la manera más pertinente a nuestro tema la ruta de cinco puntos que mencionábamos hace dos párrafos. No se puede afirmar que “el individuo es un grado de potencia en expansión en la medida en que forma ideas adecuadas de lo que constituye las relaciones específicas de los *modos* de la Sustancia” sin generar un gran interrogante en la cara de los lectores o interlocutores. Para esto hay que preparar el terreno e ir de a poco articulando los argumentos, dar contenido a los conceptos que constituyen el corpus del pensamiento de Spinoza. El problema de la libertad en Spinoza se articula como un problema tanto ontológico como epistémico que deriva en un terreno de ideas prácticas interesantísimas, *no para su defensa a ultranza sino como elemento a debatir en la historia de las ideas y las prácticas sociales*.

El primer capítulo trata sobre las condiciones políticas de la Holanda del s. XVII y también sobre las condiciones religiosas que se vivían en ese momento. No hay que olvidar que para esa época la mayoría de las potencias europeas se encontraban debatiendo en dos polos: los protestantes y la iglesia católica. El ambiente era tenso y las políticas a favor o en contra de las doctrinas religiosas automáticamente hacían tomar partido a los Estados. El capítulo uno intenta esclarecer, aunque sea en lo fundamental, los ambientes políticos y religiosos que estaban en movimiento en la geografía y época de Spinoza; además de que hay que considerar las condiciones más personales con las que él tenía que lidiar por el hecho de pertenecer a una familia de *marranos* (judíos nómadas, exiliados políticos).

Para este capítulo me planteo entonces ciertas *preguntas piloto*: ¿por qué los judíos llegan a Ámsterdam a inicios del s. XVII? ¿Cuál es el ambiente político y religioso de Holanda en ese momento? ¿Cuáles son las condiciones políticas de la Sinagoga de Ámsterdam y por qué se ven orillados a excomulgar a Baruj? ¿Qué significa, en términos sociales y políticos, ser un joven descendiente de marranos excomulgado en ese ambiente? En última instancia, el

primer capítulo aborda la confluencia de los discursos ideológicos –en sus líneas más pertinentes para esta investigación- de los Países Bajos en los primeros tres tercios del siglo XVII.

En el segundo capítulo me interesa construir cómo se da el proceso de individuación para Spinoza. Es importante por lo que ya se mencionará en la reconstrucción del argumento crítico hacia el antropomorfismo de Dios, que es en parte la crítica a la teleología: el individuo no tiene un fin predeterminado. Spinoza asume una postura novedosa en la historia de las ideas en Occidente, el planteamiento de una ontología inmanente en donde el individuo es una expresión activa del absoluto. Si nosotros vamos a una postura neoplatónica, vemos que los individuos de alguna manera son emanaciones del absoluto los cuales van palideciendo mientras se alejan de la vida intelectual o espiritual y se acercan cada vez más a la vida material. Se da un proceso degenerativo donde las cosas singulares se van alejando de la causa primera del mundo. En este último sentido, Spinoza contraargumenta: el *conatus* con el cual las cosas singulares existen son la misma fuerza de la causa primera del mundo, de la Sustancia. En la duración los individuos particulares expresan el Absoluto.

En este segundo capítulo revisare cómo es que se da el proceso de individuación si se considera al individuo como expresión activa de este Absoluto. Si se considera al individuo como un *modo* que pertenece tanto al *atributo de la extensión* como al *atributo del pensamiento*, los cuales son a su vez ejes constitutivos de la *Sustancia*. El individuo humano sería una constitución de cuerpo y alma: un cuerpo que es objeto del alma, o en la otra dirección, un alma que es idea de cuerpo. Los modos son expresiones del absoluto y en esa medida tenemos que hacer dos distinciones modales: *distinción modal intrínseca* (en el terreno de las esencias) y *distinción modal extrínseca* (en el terreno de la existencia). Y a su vez, decir que lo que constituye una *forma individual* es la correspondencia entre una *esencia singular* y una *existencia particular*. La existencia de los individuos en todo caso tiene que ver más con un proceso físico –aunque no únicamente- y no de un creador condescendiente. Así también, el modo en cómo se vean afectados y actúen ya nada tendrá que ver con una condena sino con su *grado de potencia* (*potestas* y *potentia*) que tenga cada cuál para articular su vida, y de ahí para articular una posible existencia libre.

Respecto a este último señalamiento, la vía en que un individuo puede conquistar un mayor grado de potencia está íntimamente relacionado con un proceso de *esclarecimiento*

epistemológico: saber cómo conocemos, qué tipos de conocimiento podemos procurar y cuales son “los efectos que genera en la realidad” este conocimiento. Ya que el individuo se concibe en tanto cuerpo como objeto del alma y alma como idea del cuerpo, veremos cómo Spinoza concibe el alma como compleja; Descartes y Leibniz por contraste conciben el alma simple. En tanto que el cuerpo está en constante relación con el mundo se encuentra en un estado continuo de afectación, entonces a su vez el alma permanece generando ideas de esos afectos. Para Spinoza el cuerpo no está sometido al alma, por eso se dice que una idea sólo tiene un efecto práctico cuando consigue a su vez devenir en afecto. La capacidad de articular una existencia de manera libre tiene que ver con reconocer, a través de un proceso de conocimiento, la relación que existe entre ideas y afecto... el poder y los límites entre estos dos términos, a su vez la potencia y sus posibilidades de aumento.

Es por ello que revisaremos los tres géneros de conocimiento –*imaginación*, *nociones comunes* (*ratio*) y *ciencia intuitiva*- y los efectos que estos puedan tener en torno a nuestra pregunta de investigación. Es interesante este aspecto ya que una de las preguntas sobre la libertad en los estudios de Spinoza tienen que ver precisamente con cómo es que si el individuo está inserto en el orden total de la naturaleza (esto implica que padece igual que otras cosas particulares en el mundo), puede encontrar un momento adecuado (*principio inductor*) en el cual comience a formarse *ideas adecuadas*, el tránsito de imaginación al estado de razón, y así se inaugure (probablemente difusamente por no poder marcar este momento en cada existencia) a conducir su actuar a partir de una determinación intrínseca. Los tránsitos de un género de conocimiento a otro significan identificar *en qué momento* un individuo accede a un *estado de razón* donde es consciente de lo que le es propiamente útil. Al final la valía del Estado democrático para Spinoza radica en que este podría ser un principio inductor a la acción de otros posibles, aunque no el único.

Es así como en el capítulo tres continuaremos por esta ruta. En primera instancia hay que considerar cómo es que un individuo se ve afectado por el mundo, reconstruir qué significa el concepto de *afecto* en la filosofía del holandés. En la *Ética* es fácil encontrar explícitamente esto: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así pues, si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una *acción*; y en otro caso, una *pasión*.” En (Spinoza,

2009:126). Desde la definición inicial encontramos que el individuo por sus afectos puede padecer, y también puede actuar. Puede ser causa adecuada de la manera en cómo le afecta el mundo. Un individuo es activo y no un autómatas ya desde esta distinción; frecuentemente en los escritos de Spinoza hay observaciones donde él no encuentra diferencia entre un animal y un individuo que nunca pudo alcanzar un *estado de razón*. Hoy en día no diríamos lo mismo, porque al menos desde la tradición del liberalismo político se tiene que considerar a los individuos en desventaja que pertenecen a una sociedad. Aun así, no deja de ser un señalamiento importante en tanto virtud privada.

Es a partir de estas distinciones que ya podemos considerar a alguien como un individuo, o la vía en la que podría ser más plenamente un individuo. Sin embargo, la libertad se puede concebir al menos desde dos perspectivas: la ética y la política. La primera tendría que ver más bien con una virtud privada de los individuos, un ejercicio propio de esclarecimiento de nuestros afectos para evitar en la mayor medida las *pasiones*, y a su vez procurar las *acciones*. La segunda, no obstante, tiene que ver con una premisa básica: si entendemos lo que es más útil para nosotros entenderemos que la vida en sociedad es necesaria. El estado de naturaleza no garantiza la conservación del individuo, al contrario es un terreno de incertidumbre donde todo vale para sobrevivir: matar, robar, violar, torturar. Es un terreno de poder sin más, algo más bien muscular y de astucia. Es por ello que los individuos prefieren crear una sociedad, para escapar de este estado terrorífico. Este es el móvil el cual lleva a los civiles a formar el *Leviatán* para Hobbes, y también el que lleva a formar la vida en sociedad para Spinoza, no obstante ya revisaremos sus diferencias.

Explicitar estas dos perspectivas de la libertad es el objetivo de los tres últimos apartados del capítulo tercero: *Beatitud*, *La estrategia ética* y *La estrategia política*. Si bien Spinoza estaría en pos de la libertad de expresión, de pensamiento y de seguir el plan de vida que a cada cuál le plazca sin detrimento de los otros, esto tiene más oportunidad de prosperar en un Estado del cual el objetivo último sea la seguridad, la paz y el incremento de la libertad de los individuos que lo componen. La elección del Estado democrático radica fundamentalmente en que este se aproxima más a una posible articulación de la libertad individual (cfr. TTP, cap. XVI, III en Spinoza, 1986: 340-344). La cuestión es que Spinoza retoma el Estado como una asociación democrática, no como una institución independiente de los particulares que lo forman. La *multitudo*, el conjunto de ciudadanos, son precisamente

el poder constituyente de esta asociación y en esa medida es que nuestro autor vislumbra una vía para conservar estos dos polos: la libertad de los individuos tanto como las garantías de un Estado que sea a la vez coactivo democráticamente, por decreto de todos y no por un capricho autoritario. Revisar a Spinoza no deja de ser interesante en la medida en que es el único autor moderno abiertamente democrático, sin olvidar que lo hace desde una perspectiva que hoy llamaríamos *realismo político* y repito en la medida que nos permite revisar otras posibles vías de subjetivación libre entrando en debate con las ya existentes.

Ya he expuesto el tema que me interesa abordar y ciertas aristas problemáticas, es decir he afrontado en cierta medida el *qué* de contenido, me gustaría ahora exponer el *cómo* metodológico de la investigación. La obra de Spinoza en la que se está basando este trabajo es la *Ética demostrada según el orden geométrico* (la cual tenía su redacción definitiva en 1675); la razón de esta decisión es el hecho de que esta es su obra más pensada y acabada. Ello no quiere decir que estemos dejando de lado sus otros escritos importantes, sin duda hay que considerar lo que está dicho en torno a una concepción de libertad del individuo tanto en el *Tratado Teológico Político (TTP)* como en el *Tratado Político (TP)*.

Pero es evidente que el *TTP* sólo tiene un período de formación de cinco años, entre 1665-1670, período difícil en la política holandesa entre los liberales de Witt y los conservadores de la Casa de Orange; por otro lado, el *TP* es un trabajo inconcluso. Sin embargo, la *Ética* es un texto que tiene un plazo de redacción de catorce años, al parecer de las cartas de septiembre de 1661 con Oldenburg (Ep. 1-4 de su *Correspondencia*), que son la primera noticia que se tiene del texto, hasta la *Epístola 68* a finales de agosto de 1675 con el mismo Oldenburg donde se queja de verse impedido a publicar el texto por acusarlo de ateo y hereje. Esa es la razón de que la *Ética* merezca más atención en mi trabajo de investigación, aunque sin despreciar los dos tratados *TTP* y *TP*. Al final, se puede ver que los argumentos en torno al concepto de libertad y su cimiento en la potencia y en el poder se repiten en los tratados, en incluso algunas veces de manera menos amplia.

En torno a las traducciones y a la forma de referir a los contenidos de la *Ética*, tomaré el sistema que emplea Atilano Domínguez (el traductor de todas las obras consultadas en castellano para este trabajo). En este sentido la elección de sus traducciones no ha implicado

mayor conflicto, sabemos que están también las traducciones de Manuel Machado (1913) – quien traduce no del latín o del holandés, sino de la versión francesa de Appuhn (1934)-, la de Oscar Cohan (1954) y la más conocida de las versiones castellanas, la de Vidal Peña (1975). La primera edición crítica y rigurosa que corrigió las erratas de las primeras ediciones de las obras completas de Spinoza es la de Carl Gebhardt² (1925, reeditada en 1972). Sin embargo aun con el rigor que le caracteriza no ha llegado a resistir el paso de los años, Akkerman³ ha encontrado varias erratas respecto a su proceder filológico. Mientras que Gebhardt sostiene la hipótesis de una redacción simultánea en latín y en holandés, Akkerman piensa que el texto latino, *Opera posthuma*, es el original y el texto en holandés, *De Nagelate Schriften*, es una traducción. Akkerman no encuentra razones suficientes para que la hipótesis de Gebhardt se sostenga y en todo caso trae más complicaciones a la comprensión de los textos de Spinoza.⁴

En fin, la virtud de las traducciones de Domínguez no se limita a traducir directamente del latín, sino que considera estas dos ediciones críticas clásicas. Además de las últimas observaciones de Emilia Giancotti (1988) y Edwin Curley (1985), así como las de Robert Mishrai (1990) y de Wim Klever (1996). Ediciones de la *Ética* italiana, norteamericana, francesa y alemana respectivamente. Dicho esto, el sistema de referencias a la *Ética* es el siguiente:

Ética

af	afecto (definiciones finales de E, III).
ap	apéndice (E,I).
ax	axioma
c	capítulo (antes del número= en E, IV).
c	corolario (después del número)
d	demostración (antes del número).
d	demostración (después de número).
e	escolio.
post	postulado.
pról	prólogo.

² Carl Gebhardt, *Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1940; incluido en Spinoza, *Obras completas*, cit., I, pp. 13-110.

³ Akkerman, Fokke: *Studies in the posthumous Works of Spinoza. On style, earliest translations and receptions, earliest and modern edition of some texts*, Krips Repro, Meppel, 1980.

⁴ Edwin Curley, *The collected Works of Spinoza*, PUP, Princeton, 1988.

E. Giaconetti, *Spinoza. Etica*, Riuniti, Roma, reed. 1993.

R. Mishrai, *Spinoza. Éthique*, PUF, Paris, 1990.

Wim Klever, *Ethicom. Spinoza's Ethica vertolk in teks en commentaar*, Eburon, Delft, 1996.

Los corchetes [] indican modificaciones del traductor/ editor: a) con un punto en su interior [.] indican nuevo párrafo; b) con una o varias letras [a], [b], etc., indican los párrafos.

De acuerdo con esto:

1/d5 =1ª parte, definición 5.

1/5d =1ª parte, proposición 5, demostración.

3/af2 =3ª parte definición 2 de los afectos.

4/c20 =4ª parte, capítulo 20.

5/20e[b]= 5ª parte, proposición 20, escolio, párrafo [b]. (Spinoza, 2009:32).

1. Capítulo I: Política y religión en la vida de Spinoza.

A Antonio Rocha.

El interés por un pensador como Baruj Spinoza no es nuevo, ya desde la disputa en torno al panteísmo (*Streit der Pantheismus*) protagonizada por Jacobi, Lessing y Mendelssohn se habría reactivado la lectura en torno al neerlandés; la discusión giraba en torno a si se podía ser spinozista en tanto que planteaba el panteísmo, que en el siglo XVIII era un término prácticamente equivalente con el de “ateísmo”, una de las máximas preocupaciones que desencadenaba esta disputa se planteaba así: ¿era el spinozismo una vía filosófica moralmente adecuada? ¿Acaso las ideas de Baruj conducirían a una vida buena y que a su vez no estuviera manchada con visos de herejía? La fama del autor de la *Ética* no era poca en el ambiente intelectual ya desde mediados del siglo XVII europeo; esta misma obra desencadenaría tales sospechas, ya póstumas a Spinoza pero persistentes en el trayecto histórico de sus escritos.

En Alemania nace en 1785, tras la muerte de Lessing, la *Streit der pantheismuss*. Este pensador defendía una religión que pudiera conciliarse con la razón, es decir una religión librada de la superstición y que tuviera una postura más abierta en torno a otras posturas religiosas. Jacobi al publicar las *Cartas a Mendelssohn sobre Spinoza* (1785), cuenta que Lessing le habría revelado ser un spinozista clandestino; en realidad lo había leído y no encontraba razones por las cuales no estar de acuerdo con él. Mendelssohn no estaba nada contento con este dato e intentó “reivindicar” a su amigo ante los ojos de la ortodoxia, a pesar de este que ya había muerto.

Spinoza no concebía otra forma de construir una idea de Dios si no era desde la filosofía y una argumentación rigurosa tomando en cuenta todos los datos científicos y escritos filosóficos disponibles hasta el momento. Este hecho no puede conciliarse con la ortodoxia del siglo XVIII alemán, este tipo de concepciones podría degenerar el ambiente moral de Alemania, he ahí que se gesta la disputa sobre el panteísmo. El más grande debate intelectual en muchos años no podía dejar de leer al incitador de este: todos leen a Spinoza.

Esta pequeña célula de interés despertó una vez más las lecturas en los trabajos de Spinoza, algunos de los principales forjadores de la cultura alemana del siglo XVIII habían volcado la vista hacia Baruj Spinoza con lectores como J. G. Herder, J. W. von Goethe, F. Schleiermacher y Novalis; no cualquier cosa, sino pensadores de primer orden, atentos a lo

que había planteado un siglo antes el pensador de Ámsterdam. En torno a la relación de lo absoluto con lo finito, a la configuración indefinida de posibilidades respecto a nuestros afectos, reconsiderando el concepto del infinito, entre otras cosas. Es en este sentido que ubica Diego Tatián un nuevo aire a las lecturas de Spinoza, una primer *Spinoza Renaissance*, y en el centro de dicha tendencia intelectual tendríamos a J. G. Fichte, F. Schelling y G. W. F. Hegel, es decir los pensadores que constituirían el núcleo del idealismo alemán, movimiento que pondría en juego los conceptos de dos pilares de la tradición inmediata anterior: Immanuel Kant por un lado y Baruj Spinoza por el otro.

Ahora bien, este renacimiento en los estudios spinozistas no se agota en el idealismo alemán en términos cronológicos, sino que podríamos ubicar aun una segunda *Spinoza Renaissance* en la Francia de los 60's. El mismo Diego Tatián ubica este segundo aire como la incorporación y la consideración de la actualidad del pensamiento spinozista sobre todo en interlocución con el pensamiento marxista a partir de los 60's. El segundo aire surgirá con el *Lire le capitale* de Louis Althusser. Esta segunda recuperación del spinozismo se ve en la cultura francesa de los sesentas en al menos otras dos obras: *Spinoza et le problème de la expression* de Gilles Deleuze e *Individu et communauté chez Spinoza* de Alexandre Matheron. Por otro lado, no hay que olvidar que dichos textos toman como referencia fundamental para trabajar los dos tomos que ya forman parte de los estudios clásicos para los especialistas, *Spinoza: Dieu (Ethique 1)* y *Spinoza: L'âme (Ethique 2)* de Martial Gueroult.⁵ Agregando un poco más, Tatián menciona que:

⁵ Después del gran hito de la *Streit der pantheismus* en torno a la lectura de nuestro autor, habrá que esperar a que confluyan intelectuales de peso para que las lecturas sobre Spinoza resurjan de una manera más consistente. No que no haya habido antes lectores imponentes: Nietzsche, Schopenhauer y el joven Marx leen a Spinoza, sin embargo se dan como casos aislados. Incluso "Nietzsche reconocía en Spinoza a un compañero espiritual. Le escribió a su amigo Franz Overbeck: Estoy gratamente sorprendido, completamente encantado. Tengo un precursor ¡y qué precursor! Apenas conocía a Spinoza. Que ahora se me haya ocurrido interesarme por él ha sido una inspiración 'instintiva' [...] Mi soledad que, como sucede cuando uno se halla en la alta montaña, a menudo me hace respirar con dificultad y me acelera la sangre, ahora es al menos una soledad de a dos. (Tarjeta postal enviada a Overbeck, el 30 de julio de 1881 en *The Portable Nietzsche*, pág. 92)." (Hardt, 2005:127-128). El movimiento intelectual de los sesentas en Francia recibe una nueva camada de estudiosos del holandés, son ellos quienes incitarán la recepción del mismo entre las personas de su generación y las generaciones jóvenes. Aunque unos hayan sido más populares que otros, al menos existen cuatro textos fundamentales: Sylvain Zac publica *L'idée de vie dans l'œuvre de Spinoza* y *Spinoza et l'écriture sainte*, Gilles Deleuze lanza su *Spinoza et le problème de la expression* y *Spinoza. Philosophie pratique*, Martial Gueroult con sus dos tomos *Spinoza: Dieu (Ethique 1)* y *Spinoza: L'âme (Ethique 2)* y Alexandre Matheron con *Individu et communauté chez Spinoza*. La escritura de estos textos, aunada al prestigio de sus autores, supone un nuevo *boom* en torno a los estudios de nuestro autor. Es

en la primavera de 1967 se forma una misteriosa organización de intelectuales activistas llamada *Grupo Spinoza*, del que formaron parte, entre otros, Althusser, Badiou, Balibar, Jean Pierre Osier, Pierre Macherey... -nombres que producirían luego importantes contribuciones en el spinozismo contemporáneo. Las relaciones entre las actividades de este grupo y los eventos de mayo de 1968 han sido sugeridas por Joaquín de Salas Vara Rey en su artículo *Althusser y Spinoza en el Mayo del '68. Biopolítica comunista*, leído en La Casa Invisible, Málaga 10 de Mayo de 2008. (Tatián, 2009:8).

Aun faltaría por mencionar los rigurosos estudios de Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza* (1933) y *A Study of Spinoza's Ethics* (1984) de Jonathan Bennett, que se inscriben en el marco de los estudios anglosajones de este pensador –el primero un estudio más bien histórico y filológico sobre la obra de Spinoza, el segundo un estudio sobre la consistencia argumental de la *Ética*, además con un desarrollo bastante interesante respecto al asunto de la filosofía práctica vista como una terapéutica. Libros sin duda interesantísimos y muy útiles para el debate contemporáneo. Sin embargo, no es el espacio para recabar todos los causes que ha tomado el pensamiento de Baruj Spinoza, esta sería empresa de otra investigación. Únicamente, sería adecuado decir que el interés que ha despertado en muchos de los pensadores aludidos se le puede considerar como un interés motivado al menos desde dos perfiles.

Por un lado, algunos de los que se interesan en su pensamiento encuentran en el contenido argumental de su obra tesis que merecen ser revisadas y consideradas en orden a su pertinencia actual⁶; por otro lado, Spinoza atrae la inquietud de muchos más por la forma en la que actuó en el entorno social y las ideologías teológicas y políticas que permeaban en la Europa del s. XVII, particularmente en el caso holandés. Por tomar simplemente tres ejemplos: El hecho de que a pesar de pertenecer a una familia judía bien posicionada en la Sinagoga de Ámsterdam fuera excomulgado con tan sólo veinticuatro años de edad (y tal vez de una de las peores maneras); o por otro lado, aun avivando el odio férreo de los representantes del poder político que la casa de Orange representaba, haber encontrado una

partiendo de este momento que el interés académico por Spinoza comienza a abrirse más allá de cierta corriente intelectual o de los límites europeos⁵. Parte de quienes sostienen el debate actual como Antonio Negri o Emilia Giancotti (Italia) son algunos personajes de la joven generación que leyó a los franceses recién aludidos.

⁶ Podemos ver un ejemplo muy claro del interés del contenido de las tesis spinozistas más allá de la forma argumentativa en la que están expuestas incluso en un autor como Jonathan Bennett quien considera la forma hipotético-deductiva de la argumentación de la *Ética* bastante limitada respecto a las objeciones que se le pudieran hacer desde la teoría de la argumentación contemporánea.

ruta para seguir trabajando en su obra. O uno más decisivo, haber sido parte de los autores pertenecientes al *index prohibitorum*.⁷

Basta ver las aventuras editoriales del *Tratado teológico-político*, que son dignas de entrar en una de las invenciones borgeanas de este siglo, para vislumbrar la cautela con la que se tenían que manejar sus obras:

Pese a la abierta oposición o quizá por ella, el libro era solicitado por el público, y Rieuwertsz acudía a todo tipo de artilugios para reeditararlo y distribuirlo, de suerte que el análisis de sus variantes constituye un pequeño galimatías, al que algunos estudiosos han prestado gran atención, en efecto, en 1672 tiró Rieuwertsz una segunda edición *in 4º* como la *editio princeps*, de la que existen dos variantes. Y, tras la muerte de Jan de Witt, puso a los ejemplares que le quedaban la fecha original. Por otra parte, en 1673, editó de nuevo la obra, pero ahora *in 8º* y unida a *philosophia S. scripturae interpres* de su amigo L. Meyer, e intentó camuflarla bajo títulos totalmente distintos de su contenido real y nombres de autores conocidos: *Francisci Enriquez Devillacorta... Opera chirurgica omnia* (Amsterdam, *apud*, Jak. Paulli); *Danielis Heinsii Operum historicorum collectio* (Leiden, *apud*, Isaacum Herculis); *Totius medicinae idea nova seu Francisici de la Boe Sylvii Opera omnia* (Amsterdam, *apud*, Carolum Gratiani). Ante la denuncia del fraude, hecha por el Congreso de Ámsterdam el 8 de diciembre de 1673, Rieuwertsz puso a algunos ejemplares el título correcto y la fecha de 1674, y todo ello manipulado a fin de dar la impresión de que la obra estaba impresa en Inglaterra, a cuyo mercado iba destinada; a otros ejemplares les puso después la portada original, mas en caracteres algo reducidos. Finalmente después de la prohibición oficial de la obra por la Corte de Holanda, el 18 de julio de 1674, consiguió el hábil editor lanzar otras dos ediciones *in 4º*, probablemente después de las *Opera posthuma*. Existen, pues, cinco variantes de la edición *in 4º* y otras cinco en la edición *in 8º*, pero alternándose en el tiempo. (Atilano Domínguez, *Introducción en Spinoza*, 1986:26).

Así alguien pudo haber sido atraído por tesis que hasta Baruj Spinoza no se habían planteado con cierta unidad y consistencia, por ejemplo: i) La ruptura con el emanacionismo neoplatónico planteando una ontología inmanente; ii) una nueva consideración del individuo como expresión específica del absoluto y no como una potencia exclusivamente subordinada al absoluto; iii) las consideraciones políticas respecto a la democracia y la configuración de un tejido social que no están fundadas en la renuncia al derecho natural sino a la asimilación de este y su consecuente rumbo hacia una configuración política más compleja. Esto último eliminando la premisa de que unos tienen un *derecho especial* sobre los otros, por ser poseedores de una *luz natural* –esta tesis será retomada en la revolución francesa. Para

⁷ El 3 de febrero de 1679 el *Tratado teológico-político* entra a formar parte de los textos del *Índice*; ya desde agosto de 1659, esto es veinte años antes del acontecimiento, la Inquisición tenía noticias directas sobre Spinoza.

Spinoza lo que hace diferencia entre los hombres es su grado de potencia, el poder y las facultades que tiene para actuar desde una determinación propia. Sin duda tesis que merecen revisarse. Retomando nuestro punto, algunos otros se sienten atraídos, aunado o más allá de estas tesis, por la bibliografía del pensador de Ámsterdam y su fama de “gran hereje del s. XVII”.

Sin duda el entramado de circunstancias políticas en las que se encontraba Baruj no deja de llamar la atención, porque se puede afirmar que fue un pensador a contrapelo siendo un ciudadano pacífico. ¿Pensando lo que pensaba en la Europa de mediados del s. XVII habría otra forma de vida, más allá de la paz y la cautela, que no condujeran a una muerte segura? No es irrelevante para el problema que concierne en la tesis mencionar algunos aspectos del ambiente intelectual y político de la Holanda en el siglo XVII, o al menos los aspectos más relevantes de la comunidad judía en Ámsterdam y la política holandesa del momento. Algunos que hayan tocado de una manera más marcada el curso de acción de Spinoza, el cual también envuelve el curso de su pensamiento. Entonces, en lo sucesivo intentaré responder mínimamente a ciertas *preguntas piloto* para esclarecernos al respecto: 1) *¿por qué los judíos llegan a Ámsterdam a inicios del s. XVII?* 2) *¿Cuál es el ambiente político y religioso de Holanda en ese momento?* 3) *¿Cuáles son las condiciones políticas de la Sinagoga de Ámsterdam y por qué se ven orillados a excomulgar a Baruj?* 4) *¿Cuáles son las determinaciones singulares de Spinoza en todo esto?*

Durante prácticamente todo el siglo XV los judíos pudieron habitar la península española, por el hecho de que este espacio representaba para ellos uno donde podían vivir de manera libre y segura gracias a la protección de los príncipes musulmanes que hasta entonces gobernaban la región. Cuando finalmente en 1492 los reyes católicos, Fernando I de Aragón e Isabel I de Castilla, conquistan el reino de Granada, promulgan ese mismo año el edicto de expulsión de judíos de tierras españolas. Así los musulmanes son expulsados de España y casi todos se trasladan a los límites de Portugal que colindaban con España. Desde el edicto todo aquel que diera visos de enemistad en contra del catolicismo (dentro de lo cual caía profesar otra religión) podría considerarse enemigo de Cristo y automáticamente enemigo de la monarquía española; por ende, con plena seguridad candidato a muerte ante los ojos de la inquisición.

Sin embargo, seis años después, en 1498, cambia de nuevo la situación política en los límites de Portugal, donde se refugiaban los judíos, y es entonces que muchos de ellos emigran; otros tantos se convierten al catolicismo. La conversión valdría más para la aceptación pública y la garantía de vida que para profesar la nueva fe en casa (a los conversos se les llamaría *marranos*).

A inicios del siglo XVII Europa es un terreno de conflicto debido a las disputas religiosas entre protestantes y el catolicismo, tal desacuerdo se manifestaba prácticamente en todas las potencias europeas del momento. En este panorama Holanda se impone y gana su autonomía respecto a España. “Holanda se compone a la sazón de las llamadas Provincias Unidas. Por medio de la Unión de Utrecht (1579), las siete provincias del norte de los Países Bajos se independizan de España. A partir de 1609, las Provincias Unidas protestantes gozan plena autonomía comercial. A mediados de siglo, con Ámsterdam como puerto comercial, Leyden como centro universitario y La Haya como capital, Holanda se convierte en el centro financiero de Europa, rivalizando política y militarmente con Inglaterra (Cromwell) y con Francia (Luis XIV).” (Fischer, 1990:35) Esta última situación será decisiva en el destino del gran amigo de Spinoza, el político de Jan de Witt, y lo veremos un poco adelante.

En 1579, al momento de la Unión de Utrecht, se promulga un edicto respecto a la libertad de culto y tolerancia, que va a llamar la atención de los judíos que habitan los límites entre Portugal y España, tendrán un destino para emigrar. El avance conceptual que en ese entonces se había concretado en Holanda gracias a la Reforma estableció un ambiente político en el cual las iglesias reformadas podrían vivir en paz. Así a pesar de que a principios del siglo XVII la Iglesia Calvinista intenta imponerse como la autoridad religiosa (al menos del norte de la recién conformada Holanda), la iniciativa fracasa, en parte por la incipiente estructura de la república holandesa y en parte por el edicto de la Unión de Utrecht.

Ya para 1615 el gobierno holandés, debido a la migración, procura regular la situación de los contingentes de judíos que buscan refugio político en el país; la tarea de redacción del documento que reglamentará jurídicamente el establecimiento de estos corre a cargo del jurista Hugo Grocio. El documento finalmente se presenta en 1618 y es aprobado en 1619 con el nombre de *Remonstrantie*.

Algunos fragmentos de este texto, que era un marco legal conocido a la perfección por toda la comunidad judía de Ámsterdam, resultan reveladores de la condición en la que se hallaba la Sinagoga: *Todos los judíos mayores de edad deben hacer ante el magistrado la siguiente*

declaración al respecto de su fe, especialmente si creen en un Dios único, creador y rector del universo y origen de todo bien, a quien es obligación honrar, servir y venerar; si Moisés y los profetas han escrito la verdad bajo la inspiración de Dios; y si existe otra vida después de la muerte, en la que el justo será premiado y el pecador, castigado. Poco más adelante se dispone que: quien enseña, de manera pública o secreta, principios opuestos, será pasible de la pena de muerte o de otros castigos corporales conforme la gravedad del delito. Se les está diciendo a los judíos, que si quieren ser judíos, sean ortodoxamente judíos; y que en caso de desvíos tocantes a las creencias del judaísmo, caerá sobre los heréticos, con todo el peso de la ley, la autoridad política. Esto es inédito. Mientras que en toda Europa se persigue a los judíos por el hecho de serlo, en Holanda, la condición para no ser molestados, es que profesen un judaísmo monolítico y cerrado. (Tatián, 2009:28)

Es en ese ambiente al cual Micael Spinoza, el padre de Baruj, llega a Ámsterdam desde Portugal en 1626. Para ese entonces la Sinagoga de Ámsterdam y la comunidad judía, aunque iniciando, ya podrían considerar Holanda como un lugar en donde vivir y profesar su fe, un ambiente considerablemente más seguro que cualquier otro lugar en el resto de Europa. La Sinagoga cada año recibía cantidades importantes de judíos sefarditas que, después de todos esos años de persecución, habrían perdido ciertos aspectos conceptuales de la filosofía judía medieval o de la filosofía de Maimónides. Es por eso que la misma Sinagoga busca en ciertos personajes sumamente cultivados recobrar la tradición, por un lado Menasseh ben Israel (que era latinista y humanista interesado en la corriente mística y mesiánica) y por otro Saúl Levi Morteira (que era un talmudista ortodoxo y maestro de hebreo, quien además se convierte en vigilante de la adecuada religiosidad al interior de la comunidad). Los dos serán maestros del joven Spinoza.

En cuanto a las relaciones políticas Holanda había estado en guerra con Inglaterra entre 1652 y 1654, en parte como resultado de las tensiones generadas por el Acta de Navegación, por la cual los embarques holandeses habían sido hostigados y bloqueados, y el comercio y la pesca (de los cuales la República dependía para su sustento) fueron gravemente afectados. Jan de Witt (quien funge como Gran Pensionario, máxima figura política de Holanda, entre 1654 y 1672) había logrado intermediar, con la condición de que los estados holandeses aceptaran la demanda de Cromwell que consistía en que el príncipe de Orange (nieto de William I) no dirigiera las fuerzas militares de Holanda. Obviamente Witt aceptó tal condición para evitar la guerra, pero este acuerdo exacerbó los conflictos que ya estaban latentes entre Jan de Witt y las otras fuerzas políticas de Holanda; de ahí en adelante no sería visto con buenos ojos por la casa de Orange (quienes habían estado a cargo del poder político en la primera mitad del siglo en Holanda).

Al interior la tensión política crecía y se hacía latente en discusiones sobre la naturaleza del Estado, y por otro lado la conveniencia respecto a la libertad de creencia y la libre expresión que intentaba practicar Holanda, ¿no sería el ateísmo y la pérdida de moralidad uno de los riesgos de mantener tales políticas que defendieran estas libertades mínimas? En su momento, la amistad que mantenía con de Witt y la tensión política que se vivía, hicieron tomar postura a Spinoza. Es debido a situaciones límite de este ambiente que abandonó la redacción de la *Ética* y comenzó a trabajar en el *Tratado Teológico Político*, publicado de manera anónima en 1670 –aunque en seguida el ambiente intelectual Europeo ubicaría al autor de tal texto. Ese mismo año Spinoza se muda a La Haya y vive de una pequeña pensión que corre a cargo de Jan de Witt y ciertos recursos que le da el hermano de Simón de Vries, amigo de Spinoza (del cual habría rechazado la propuesta para nombrarlo albacea en su testamento).

En 1665 Holanda había regresado al estado de guerra con Inglaterra, pero Witt logró formar una alianza entre Holanda, Inglaterra y Suiza, para evitar muertes innecesarias. Sin embargo, en 1671 Charles II de Inglaterra rompe el pacto al unir fuerzas con Louis XIV rey de Francia, y en 1672 se declara de nuevo la guerra mandando entonces 120,000 tropas francesas hacía Holanda. Obviamente la reacción del pueblo holandés fue de pánico ante la guerra y culparon al Gran Pensionario por tal situación, los opositores de la casa de Orange, que eran calvinistas ortodoxos, no hicieron nada por disuadir al pueblo de adjudicarle la culpa. La política liberal que procuraba el gobierno de Jan de Witt no era visto, a pesar de la innovación en términos de libertad, con buenos ojos por los mismos holandeses y naturalmente mucho menos por el sector conservador.

De hecho los registros de la bibliografía spinozista apuntan a que lo que pasaría a continuación habría sido acometido por obra intelectual de los partidarios del calvinismo y de los Orange. El 20 de agosto de 1672 Jan de Witt, junto con su hermano, fueron interceptados en la calle y literalmente asesinados a golpes por la multitud. Sin duda Baruj Spinoza sintió la pérdida de Witt no sólo como la pérdida de un amigo entrañable, sino también como el fracaso del intento real por instaurar una República Liberal, es decir por un Estado que se planteara como condición de posibilidad la libertad de cada uno de los integrantes del máximo individuo que es el conjunto social. República en la cual creía, esto ya lo expresaba desde el *Tratado Teológico Político*:

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicitados, se sigue, con toda evidencia que su fin último 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 derecho este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su cuerpo y su mente desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, no se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado, es pues, la libertad. (Spinoza, 1986:414-415).

La condición excepcional de la Holanda del s. XVII precisamente da título a un libro que seguramente se hará canónico entre los estudiosos de la obra de Spinoza, estamos hablando de Antonio Negri y su *Anomalía Salvaje: ensayo sobre poder y potencia en la obra de Baruj Spinoza*. El neerlandés, diríamos orteguianamente, es él y su circunstancia, pero tanto él como su circunstancia son anómalas para la época: un individuo con una clase social bien posicionada dentro de la Sinagoga de Ámsterdam que renuncia a todo para dedicarse a su obra; Holanda que intenta en la medida de lo posible instaurar una República Liberal cuando la media política en las potencias vecinas son una suerte de monarquías despóticas.

Las condiciones excepcionales de un desarrollo productivo y político libre en los Países Bajos permiten a Spinoza sopesar la intensidad de la crisis del pensamiento reformador progresista, que se produce en la primera mitad del siglo XVII en todas las grandes naciones europeas. El paso al absolutismo en Francia e Inglaterra, el reforzamiento de las estructuras centrales en los Estados español y habsbúrguico, la destrucción del gran tejido de las libertades comunales en Italia y la catástrofe alemana de la guerra de los Treinta Años son el trasfondo de la última batalla humanística y democrática –de una batalla dirigida a mantener las fuerzas productivas libres de una jerarquía explotación en la relación de producción. (Negri, 2000:52).

Es decir, Holanda es para ese entonces punto de referencia y de contraste en un solo momento para Spinoza. Los asuntos públicos en la época no se circunscribían a esto que hemos expuesto. Así como ahora los *mass media* y los intereses económicos de empresas internacionales se presentan como condiciones de nuestro tiempo que interfieren en la política contemporánea, para ese entonces las instituciones religiosas eran un gradiente en las decisiones de los asuntos públicos. En ese sentido es pertinente preguntar: Mientras todo esto acontece en Holanda, pujando en los intentos para instaurar una república liberal, ¿qué podemos decir en términos religiosos respecto a la Holanda de Spinoza, cuáles son los

entramados conceptuales en los cuáles se ve inmerso nuestro autor; e incluso, cómo podemos ver estas tendencias teológicas actuando simultáneamente en las determinaciones políticas de Holanda?

Tenemos al menos dos grandes tendencias conceptuales. Por un lado podemos ver *la tradición mosaica* la cual dentro de su corpus de creencias fundamentales tiene: la idea de un Dios creador y de un pueblo elegido por este Dios, además la convicción de una ética de la obediencia que se basa más en la autoridad que en la capacidad de juicio. Es esta tradición con la cual se encuentra más familiarizado Spinoza por su formación, y es en muchos sentidos la destinataria de las objeciones planteadas tanto en el *Tratado Teológico Político* explícitamente, como en la *Ética* de una manera menos directa. Por otro lado, y actuando más decisivamente en el ambiente político de Holanda, tenemos el *calvinismo*. Sin embargo, este no lo encontramos actuando de manera uniforme, al interior del calvinismo había disputas que lo bifurcaban.

En el siglo XVII encontramos una polémica que había sido traída a la arena de discusión por la Reforma Protestante: ¿en qué consiste la salvación del hombre? ¿Qué es lo que nos salva, nuestra fe o nuestros actos, será acaso una cuestión de mérito más que de un destino ya trazado para cada uno de nosotros? En última instancia, ¿interviene el individuo en algún sentido para conseguir la *gracia divina*? La postura de Calvino era clara: la naturaleza humana está tan corrompida por el pecado que él mismo no puede ser agente de su propia salvación, así los hombres desde que nacen ya están predestinados a la salvación o a la perdición exclusivamente por la gracia de Dios. Calvino calificará como una pretensión arrogante el hecho de siquiera plantearse estas preguntas iniciales.

El asunto aquí era que la polémica derivó en otras cuestiones vitales para solventar de alguna manera el debate que ya estaba activo, cuestiones como el “libre albedrío” o algo así como “una disciplina interior” que fueran ya no producto de Dios sino de un entendimiento autónomo y particular para actuar en el mundo. La polémica fragmentó las posturas no solamente de la iglesia romana sino también al interior de la iglesia reformada podían verse ramificaciones producidas por el desacuerdo. En el calvinismo de Holanda podemos ver puntualmente la disputa entre gomaristas (calvinistas ortodoxos creyentes de la predestinación) y arminianos (calvinistas heterodoxos que sostenían la creencia del libre albedrío de las personas). Pese a estas fricciones también podemos encontrar un punto común

a los dos grupos de calvinistas: la oposición a la idolatría de la iglesia romana y un sentido nacionalista en sus acciones; pese a todo o ante todo eran holandeses.

Vemos así por lo menos cuatro grupos que derivan del calvinismo holandés y que estaban inmiscuidos en la política pero que este interés también colindaba con sus creencias teológicas. El *primer grupo* es el de los “remonstrantes” ellos afirmaban la libertad de conciencia y la capacidad de libre interpretación de las Sagradas Escrituras. Para los remonstrantes la fe no requiere como condición de posibilidad una religión institucional; de hecho este grupo tenía en mente una paz religiosa que redujera la influencia que tenían los cuerpos sacerdotales y las jerarquías eclesiásticas. Para este grupo la religión no brindaba más que principios de vida prácticos, ciertas creencias básicas que permitieran al individuo orientarse de una manera adecuada en el mundo, pero siempre pensando en la tolerancia religiosa y la paz civil que asumen ellos mismos de la tradición erasmiana.

En un *segundo grupo* tendríamos la oposición a los remonstrantes, es decir los “gomaristas”; los calvinistas ortodoxos que mencionábamos arriba. En lo que respecta al terreno teológico y político los gomaristas consideraban que un buen cristiano debía una doble obediencia en este mundo, por un lado habría que obedecer al príncipe en el terreno de lo civil y la vida cotidiana, por el otro se debía prestar obediencia al poder sacerdotal en lo que concierne a asuntos de vida ultraterrena; en última instancia los dos tenían una fuente elemental que les otorgaba su poder: Dios. En un *tercer grupo* vemos a los socinianos -que por lo demás eran un grupo fuerte en Holanda. Estos negaban tres aspectos que dejarían sin aliento a las perspectivas ortodoxas, primero la creencia de la trinidad, segundo la creencia del pecado original y tercero la divinidad de Cristo. Para los socinianos la imagen de Cristo era una que hacía posible entenderla como un principio espiritual de vida, más como una figura ejemplar que como un milagro encarnado.

En un *cuarto grupo* tendríamos a los anabaptistas; los colegiantes y menonitas se inscriben dentro de este cuarto grupo. Ellos postulaban una libre reunión de los creyentes, dentro de la cual no se planteaba ninguna jerarquía ni distinción; en una reunión convocada por los colegiantes podía haber tanto judíos, cristianos y librepensadores todos discutiendo problemas bíblicos desde distintas perspectivas. De nuevo veremos en este grupo, como en los otros grupos heterodoxos, la separación entre el entendimiento de la religión como un conjunto de principios simples que sirven para la vida práctica y la religión entendida como

un corpus filosófico que intenta imponer una verdad definitiva. En el terreno político los anabaptistas eran prácticos, postulaban una sociedad igualitaria que se fundamentaría en el amor al prójimo y además en el trabajo comunal.

Es así como podemos plantear las posturas religiosas que actuaban en la Holanda de Spinoza. No hay que olvidar que pese a que Jan de Witt es la máxima figura política, la oposición de la Casa de Orange –quienes finalmente recobrarán el poder tras la muerte del Gran Pensionario- se apoyan en la iglesia calvinista ortodoxa, la corriente de los gomaristas. Es decir que pese a la existencia de los otros grupos religiosos y su relativa tranquilidad para ejercer la fe como consideraran mejor, quienes se encuentran políticamente mejor posicionados con el “poder oficial” son los calvinistas ortodoxos. Sin embargo, son importantes los otros grupos en la vida de Spinoza, en la medida de que después de su excomunión encuentra un círculo social en los colegiantes para mantener activa la discusión y confrontar sus ideas ante otros de una manera productiva. E incluso, con algunos pocos cimbrar lazos de amistad.

Ahora bien, respecto a la excomunión hemos dicho que se le expulsa de la peor manera de la Sinagoga de Ámsterdam, para corroborarlo sólo hace falta ver un fragmento del escrito de la excomunión, fechado el 6 de Agosto de 1656:

En consonancia con el juicio de los ángeles y de los santos, de común acuerdo con el Tribunal Espiritual, con la aquiescencia de toda la sagrada comunidad, frente a los Libros Sagrados y a los Seiscientos Trece Ordenamientos en ellos contenidos, desterramos, repudiamos, condenamos y maldecimos a Baruch Spinoza, le infligimos el anatema⁸ que Josué formuló contra Jericó, la maldición con la que Eliseo maldijo a los niños, todas las maldiciones que se encuentran en el libro de la ley: ¡Maldito sea de día y maldito sea de noche! ¡Maldito sea cuando duerma y maldito sea también al levantarse! ¡Maldito sea al salir de su casa y maldito sea al entrar en ella! ¡Que el Señor no le conceda jamás el perdón! ¡Que el Señor descargue de ahora en adelante toda su ira en este hombre y que le colme de todas las maldiciones que están escritas en el Libro de la Ley! El Señor aniquilará su nombre bajo el firmamento y lo apartará,

⁸ “El anatema judío posee, de acuerdo con su forma, tres grados: *Niddui*, *Cherem* y *Schammatha*”. El primero consiste en una exclusión temporal, en primera instancia de treinta días; el segundo requiere que la expulsión sea acompañada de imprecaciones; el tercero maldice al impío, augurándole toda suerte de males. Los talmudistas más antiguos distinguían únicamente dos grados, considerando *Cherem* como el más severo, mientras *Schammatha* se consideraría tan sólo como una expresión distinta del anatema del primer grado.” (Fischer, 1990:45) El anatema que se le aplica a Spinoza es el Cherem.

para su propio perjuicio, de todas las tribus de Israel, arrojándolo con todo lo que en el Libro de la Ley ha sido maldecido. ¡Bienvenidos vosotros que estáis cerca de Dios, vuestro Señor! Cuidad que nadie de vosotros le dirija la palabra, ni verbalmente ni por escrito. Cuidad de que nadie le haga ningún bien, de que nadie habite con él bajo ningún techo, de que nadie se aproxime a él a menos de cuatro codos de distancia, de que nadie lea nada de lo que él ha hecho o escrito. (Fischer, 1990:46-47).

Antes de que las autoridades de la Sinagoga publiquen tal escrito intentan negociar con el joven Spinoza, dándole una cantidad periódica de dinero para que sea más discreto y no difunda de manera “tan arbitraria” los desacuerdos. La respuesta de Spinoza es negativa y no habrá otra salida más que la condena pública, es decir, el anatema formal que lo exhibía ante la comunidad judía como un apestado. El niño Bento y después el joven Baruj no serán más que historia, de la excomuniación en adelante Spinoza firmará su correspondencia y sus obras como Benedictus.

En aquel entonces habría dos motivos fundamentales para pronunciar el anatema en contra de alguien, uno era el dinero, es decir, el incumplimiento en el pago de deudas a la sinagoga; el otro motivo era el “epicureísmo”, que bien podríamos considerar como librepensamiento. En la biografía de Spinoza es célebre el momento en que la Sinagoga confirma los rumores respecto a sus creencias y escritos. Habría dos compañeros suyos en la escuela rabínica que buscaban sacar información respecto a las verdaderas creencias de Baruj en torno a ciertos tópicos relativos a la religión; por ejemplo, que nada en la Biblia inducía a pensar que el alma fuese inmortal, que Dios fuera un ente inmaterial o que el hecho de creer en los ángeles era un asunto más imaginario que real, y en última instancia irrelevante. Este relato se encuentra en la versión biográfica de Jean Maximilen Lucas.

Según Lucas, los rabinos citaron a Spinoza para preguntarle si era verdad lo que decían sus condiscípulos: *Seguidamente, lo conminaron a que les dijera si era culpable. Cuando vieron que lo negaba, sus falsos amigos se adelantaron y declararon descaradamente que lo habían oído burlarse de los judíos como de ‘gente supersticiosa, nacidos y educados en la ignorancia, que no saben lo que es Dios y que no obstante tienen la audacia de llamarse Su pueblo para desprecio de otras naciones’.* En cuanto a la Ley, que había sido instituida por un hombre, ciertamente más hábil que ellos en política, pero apenas más informado en física que en teología, que con una onza de sentido común se podía descubrir la impostura [esta idea de Moisés como “impostor” está en toda la tradición libertina], y que habría que ser tan estúpido como los hebreos de tiempos de Moisés para hacer caso a un hombre tan orgulloso. (Tatián, 2009:21)

Si bien es cierto que en 1640 (cuando Spinoza tendría apenas ocho años) ya habían excomulgado a Uriel da Costa por segunda ocasión, que después de aceptar el castigo para reintegrarse a la comunidad judía se suicida no pudiendo aguantar la humillación pública del castigo. A la Sinagoga de Ámsterdam no le convenía tener este tipo de arrestos, sobre todo siendo observados como lo eran en un país que pese a todo les ofrecía un espacio más libre en torno a las creencias religiosas. Tanto es así, que a estos casos especiales de “judíos descarriados”, antes del anatema, los rabinos de la Sinagoga preferían ofrecerles una pensión anual a cambio de reservarse lo que pensaban. Tal es el caso de Baruj, que no acepta, y también de Juan de Prado, quien sí aceptará.

¿En última instancia cuáles podemos identificar como los motivos de fondo para la excomunión de Spinoza? La hipótesis de Jacob Teicher al respecto apunta a que los motivos habrían sido fundamentalmente teológicos que a su vez tenían repercusiones políticas⁹. En la década de 1630 se da una disputa en torno a si los castigos por faltas graves, como la apostasía o la herejía, continuaban después de la muerte o no; es decir, si los castigos eran eternos o no lo eran. El debate se dio en la Sinagoga de Ámsterdam pero exacerbó de tal manera los ánimos que llegó hasta el arbitraje del tribunal rabínico de Venecia, el cual en última instancia falló a favor de los que sostenían que los castigos eran eternos; entre ellos estaban Menasseh ben Israel y Saul Levi Morteira, los cuales ya mencionamos, fueron maestros de juventud de Spinoza.

El bando de los eternalistas presentaba dos razones políticas fundamentales para apoyar su postura. Si efectivamente se difundía entre los judíos que los castigos por estos pecados graves no eran eternos al final esto degeneraría en desmoralización al interior de la comunidad. Esto considerando a los marranos que aun habitaban España y Portugal, los cuales no verían ya ningún motivo para emigrar y salvarse. Al final si la salvación ya no estaba en la vida después de la vida qué más valía arriesgarse para salir de donde ya se estaba condenado. La segunda razón era que si los cristianos llegaban a enterarse que la comunidad judía no creía en los castigos eternos a causa de faltas graves, entonces no tendrían razón para creer que estos últimos pudieran discernir entre el bien o el mal. Estas dos razones eran expuestas porque de aquí podría derivarse la opinión desfavorable de las autoridades políticas de Holanda que procuraban mantener, hasta donde se podía, un ambiente político liberal.

⁹ La hipótesis es reconstruida por Diego Tatián (Tatián, 2009:27-32).

Arriba ya mencionamos que las autoridades holandesas incluso se ocuparon en regular jurídicamente los términos en los cuales la comunidad judía podría desenvolverse, entonces todo aquel que fuera en contra de los principios de la *Remonstrantie* era sin duda pasible al anatema. Sin embargo, hay que observar que dicho documento se aprueba en el año 1619, mas en 1656 (seis meses después de la excomunión de Spinoza) Jan de Witt que es ya en ese momento la máxima figura política declara por decreto que la filosofía es algo diferente de la teología, es decir que las ideas filosóficas de un hombre no podrían usarse como motivo de penas religiosas.

Por eso, dice Teicher, las excomuniones de Spinoza y de Prado no estaban ordenadas a cumplir la reglamentación de Grocio (ya abstracta), sino que las autoridades rabínicas obraban lisa y llanamente contra las nuevas autoridades políticas de Holanda. El dilema de la comunidad era si la libre declaración filosófica puede hacerse dentro de la comunidad o no. Y lo que dice este historiador resulta, a mi modo de ver, una hipótesis bastante plausible: en el caso de Uriel da Costa, estaban obligados a excomulgarlo; en los casos de Spinoza y de Prado, no solamente no estaban obligados, sino que además obraron directamente contra el espíritu y la política liberales del gobierno de Holanda. (Tatián, 2009:30).

Otro de los puntos de interés político respecto a las excomuniones que la tesis de Teicher señala, es que para ese entonces la Sinagoga de Ámsterdam buscaba la readmisión de los judíos en Inglaterra; el comisionado para dicha empresa fue nada menos que Menasseh ben Israel. Este intentaba convencer a Cromwell aludiendo a que todos los eventos para la llegada del mesías habían ocurrido ya, a excepción de uno: la dispersión de los judíos por la totalidad del globo, el lugar que hacía falta, según Israel, era Inglaterra. Las excomuniones tanto de Spinoza como de Prado funcionarían entonces como mensajes al parlamento inglés intentando esclarecer algo: *al interior de la comunidad judía no hay descarriados, ni herejes, ni ateos*. Es decir, Inglaterra podría confiar en la decencia moral de la comunidad judía. Sin duda la Sinagoga de Ámsterdam estaba entre la espada y la pared, intentar convencer al parlamento inglés para la readmisión de judíos y por otro lado estar contraviniendo el decreto del Gran Pensionario Witt. Así poco después de que se excomulga a Juan de Prado (1657), Witt prohibirá a la Sinagoga excomulgar a nadie más.

En el momento de la excomunión de Spinoza, Holanda vive bajo el gobierno liberal de Jan de Witt, su Siglo de Oro. En Flandes, acaban de morir Rubens (en 1640) y Van Dick (en 1641). Pero la Holanda de Spinoza no era, como pudiera pensarse, un paraíso liberal. La familia de los Orange se encontraba asociada ciertamente con el movimiento liberal, pero estaba alejada del poder desde la muerte de Guillermo II (en 1650). Busca entonces apoyo en las familias

conservadoras lo mismo que en la Iglesia Calvinista. La peste y la guerra con Inglaterra, por otra parte, hacen que el descontento popular contra Witt y la burguesía liberal vayan en aumento. Son atacados como libertinos y ateos. Tras la lucha política siguen vivas las divergencias religiosas. En los días de Spinoza, finalmente, los judíos parecen emular a los calvinistas en las medidas represivas [...]. (Fischer, 1990:49)

Ahora nos preguntamos, ¿qué significa, explicado todo lo anterior, en términos sociales y políticos, ser un joven descendiente de marranos excomulgado en ese ambiente? Salir de la comunidad judía siendo esta una comunidad que prácticamente acababa de llegar a Holanda era salir del único círculo social al cual pertenecían. Incluso a nivel de lenguaje podemos verlo, el idioma de los *marranos* eran el español y el portugués, con dificultad comprendían el holandés. Podemos ver la reacción de los otros dos casos a quienes se les aplica el anatema: Uriel da Costa se suicida, mientras que Juan de Prado vuelve al poco tiempo a la Sinagoga. El primero no resiste la contradicción que implica estar en un lugar que no desea, el segundo prefiere la pensión y la compañía antes que la condena a una vida más bien solitaria. Más raro aun es que Baruj, dado este hecho, no haya procurado entrar en alguna otra religión; si bien ya no podría ser recibido sin previas humillaciones en la Sinagoga, tampoco buscó asilo con los otros grupos religiosos del momento. Por eso, pese a ser arropado por los colegiantes no busca la adhesión a alguna otra religión aunque sea de talante heterodoxo.

Económicamente tampoco se encuentra en la situación más favorable, Micael Spinoza acababa de morir apenas dos años antes de la excomunión de Baruj. El negocio familiar se encuentra en disputa, ya que sus medios hermanos quieren las riquezas heredadas del padre. Este es otro acontecimiento célebre. Spinoza lleva el conflicto a instancias jurídicas, donde de hecho el fallo es a su favor, sin embargo lo hace simplemente para demostrar que no está interesado en hacer fortuna y ya ganado el caso renuncia a la herencia. Para esas fechas Baruj apenas tendría unos veintitrés años. En ese sentido el autor de la *Principios de filosofía de Descartes* está solo, la única pertenencia que aceptará es la de ser un ciudadano de Holanda y un buen republicano.

Más allá de posibles convergencias de pensamiento con los grupos religiosos heterodoxos Baruj no puede empatar del todo con ellos. Podemos ver esas creencias en la denuncia de sus compañeros de escuela por la cual comienza el proceso para su excomunión: la creencia de la materialidad de Dios en 1/15e, es plausible pensar que Spinoza considera

ridículo la creencia de los ángeles tal como se burla de la creencia en duendes y elfos (cfr. Cartas 51-56 en Spinoza, 1988)... por último, ridiculizar el hecho de presentar un Dios a imagen y semejanza del hombre. ¿Cómo podrían avenirse estas creencias con las otras religiones por muy heterodoxas que fueran?

Spinoza hace un especial énfasis en la crítica a este último tópico en el *Apéndice* del libro I de la *Ética*; el asunto de un individuo que puede articular la gestión de sus actos como producto de una determinación interna, aunque pueda sonar al asunto del libre albedrío, no deja de captarse una disonancia enorme, el libre albedrío funciona con el supuesto de un Dios, concebido a imagen y semejanza del humano, el cual “permite” o “concede” al individuo una oportunidad para salvarse. Sin duda en Spinoza el asunto de la facultad de actuar libremente ya no se concibe como un permiso o una concesión de un tercero. Es por ello que Baruj emprende la tarea de configurar una concepción distinta de lo que Dios es y el primer paso es una crítica a este “prejuicio del hombre”, como él lo llama, de la creencia en un Dios antropomorfo. Así que intentemos por último reconstruir una de las críticas por las cuales Baruj se ve rechazado por las autoridades tanto religiosas como políticas del momento y de los tiempos subsiguientes. Con esto nos parece que hemos concluido respuestas satisfactorias a nuestras preguntas, y cerramos el apartado de reconstrucción contextual de la Holanda de Spinoza.

1.1 Un debate puntual: Crítica al antropomorfismo.

Si volcamos la memoria a 1675 en La Haya podremos encontrar a nuestro autor Baruj Spinoza queriendo evitar un mal mayor asumiendo uno menor, privándose a sí mismo de publicar en vida la que sería su obra capital: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Un laberinto, refugio de sus conceptos meticulosamente pulidos. En el momento de trasladarse a la capital de Holanda para gestionar la publicación se corrió el grave rumor de que el tal pulidor de lentes, ya autor del *Tratado Teológico Político*, había redactado en este nuevo libro ideas sobre la inexistencia de Dios. No hay que olvidar el contexto en el que se da el rumor; filosóficamente en estos años se estaba forjando la modernidad occidental y aun resonaban bien desde los monasterios tanto como en los humanismos renacentistas que abrevaron del neoplatonismo conceptos escolásticos, que veían en Dios (Esencia, Uno-Bien) la fuente de la acción y el

curso del mundo. Por otro lado, o tal vez nutridos de estas creencias, había políticas persecutorias que exponía a un ambiente hostil a cualquier argumentación contraria a la creencia de Dios en términos religiosos.

En 1677 cuando a los cuarenta y cuatro años muere Baruj Spinoza, sus amigos cercanos de manera prácticamente inmediata comienzan las gestiones editoriales para publicar la *Ética* en latín y en holandés. La cuestión aquí es ¿qué significado específico tiene el decir que Dios no existe? ¿Es este rumor preciso y justificado? Hasta cierto punto sí está justificado, sin embargo aún hay que precisar. Spinoza dedica el primer capítulo de la *Ética* a configurar y desentramar un concepto de Dios que poco o nada tiene que ver con el de la iglesia cristiana, pero es en el *Apéndice* donde podemos ubicar desde dónde se desprende el rumor: la crítica y reducción al absurdo de la concepción de un Dios antropomorfo. Es esto lo que irrita a los detractores de Baruj hasta provocar su empeño por vedarlo.

Si reconstruyéramos a lo Medioevo el argumento de Spinoza para esta crítica al antropomorfismo diríamos que la *quaestio disputata* es la concepción de un Dios como un ser con libre voluntad. El argumento se construiría de la siguiente manera. *Proponens*: Todas las cosas en la naturaleza actúan por un fin, y este fin es obviamente satisfacer el apetito humano, pero ¿quién ha dispuesto la naturaleza de tal manera? Dios será la respuesta. *Opponens*: No hay nada más absurdo que un dios con voluntad, con pasiones o con imaginación. ¿De dónde conjetura el mundo un Dios con atributos humanos? Por supuesto de esta creencia la cual afirma que *todo ha sido hecho para que le sea útil al hombre*. En este tipo de concepción se da un *supuesto finalismo* de todo lo que existe, pero la idea de la teleología del mundo en vías de la satisfacción del apetito humano parece ridícula (en ese sentido es difícil pensar en un contraejemplo más adecuado para la discusión que la actual crisis ambiental, esta producto del hombre moderno postindustrial; seguramente la naturaleza seguirá aun cuando el hombre haya desaparecido, al menos una tesis realista sostendría tal afirmación). Al final, “las cosas no son más o menos perfectas porque deleitan o repugnan a los sentidos humanos” (Spinoza, 2009:73), las cosas en la naturaleza existen por su propia capacidad de ser, su vida inmana de ellas mismas.

Propones: Veamos, lo que pasa es que si decimos que Dios tiene voluntad no podemos quedarnos de brazos cruzados, hay que procurar conseguir su beneplácito. Si le rendimos culto todo marchará bien. *Opponens*: La teleología del mundo *es una ficción* producto de ideas

inadecuadas, de la cual se deduce la ficción de un Dios con voluntad, con pasión e imaginación; un Dios que habrá que tener contento para conseguir su gracia. Spinoza cuestiona el hecho de que derivado de esta ficción la gente se dedique a rendir culto para conseguir su buen juicio y los deseos más favorables de este presunto Dios hacia su persona: -¿No ven que las desgracias acometen indistintamente a los piadosos y obedientes rindecultos que a los despreocupados de tal práctica e incluso malintencionados? *Proponens*: Se dice a este ataque que el entendimiento divino juega en otras ligas, rebasa el amateur entendimiento humano de *maneras misteriosas*. Si poco o nada podemos encontrar de similar entre estos dos tipos de entendimientos, igual podemos “comprender” (¿”resignarnos” sería la palabra adecuada?) las desgracias que acontecen a las personas “buenas”, “justas” o “diligentes” como designios misteriosos de un Dios con atributos humanos. *Opponens*: Esta respuesta es una manera de argumentar elusiva, que más que otra cosa parece un *refugio en la ignorancia*, propia y ajena, y “saben bien que suprimida la ignorancia, se suprime también el estupor, esto es, el único medio de argumentar y de salvaguardar su autoridad.” (Spinoza, 2009:71) Hasta aquí el micro debate.

Desde ahora vemos un guiño y justo la entrada de posibles consecuencias éticas y políticas que pueden desencadenarse del antropomorfismo divino: *imaginar un Dios con voluntad puede darnos el más grande argumento de autoridad*. En el planteamiento ontológico de Baruj de Spinoza no podemos hablar de Dios en términos antropomorfos; en su código de significación Dios es el término para hablar de *naturaleza absoluta* o de *potencia infinita*, no de voluntad libre ni de beneplácito omnipotente. ¿Qué significa esta crítica a un dios antropomorfo, cuál es su relevancia para nuestra exposición? Este aspecto crítico en la filosofía de Baruj Spinoza nos plantea en primera instancia *el problema de la libertad* (entendiendo por “libre” “aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar.”) (Spinoza, 2009:40). Este problema se expone en un doble sentido: lo primero es que ya no somos coaccionados por la *voluntad omnipresente y omnipotente* de este Dios antropomorfo; lo segundo es que ya no somos coaccionados por la institución terrenal que asume el papel de representante de Dios. La iglesia así perdería toda autoridad, tanto en términos morales como en términos políticos.

Los entramados conceptuales que habitamos no se quedan en el mero aspecto semántico de las significaciones sino que pasamos a un aspecto pragmático, es decir a una

realización de acciones en el mundo a partir de los significados, así estemos o no conscientes de ello. Si observamos la idea de un mundo creado *ex nihilo* y un creador de este (Dios) esto implica una creencia tan sencilla como relevante: el hombre no es creador sino creatura, la actividad del hombre es una actividad venida a menos comparada con la del creador. En este entramado conceptual la acción humana siempre será imperfecta comparándose con la del creador, será una actividad que por su imperfección *a priori* es irrelevante. Pero si Dios ya no rige nuestro curso de acción, cual marionetas, y por ende la religión en tanto institución (la iglesia, cualquiera que esta sea) ha perdido cualquier tipo de autoridad sobre este mismo curso de acción, ¿qué es lo que nos queda? Nuestra potencia en tanto individuos humanos, sólo eso. La tarea que asumió Spinoza fue destruir argumentalmente argumentos de autoridad, tanto teológicos como políticos, para que así retornara al individuo la capacidad de acción. Ahora bien, si lo que nos queda es sólo nuestra potencia hemos de pagar nuestra libertad con orfandad, hemos de pagar nuestra libertad con nuestra propia libertad: asumiéndola. No hay más gestores ni encargos, sólo queda un grado indefinido de potencia en vías de producirse por manos propias.

Esta contingencia de la acción humana en tanto subsumida a cierto orden ineluctable que hemos mencionado, o bien el automatismo que esta implica, es bien patente en *filosofías teleológicas* y *emanacionistas*. En el mundo de las concepciones emanacionistas (la tradición de Platón y el neoplatonismo) todo lo que se desprende de la Sustancia va perdiendo realidad mientras emana de ella: un mineral es menos que un ser orgánico como pudieran serlo una planta o un animal, pero estos dos serían menos que un humano con entendimiento, etc. Por otro lado un ejemplo de filosofía finalista sería la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Este último plantea que los individuos particulares poco significan en su particularidad de individuo en el despliegue racional del mundo, es decir en el despliegue del espíritu absoluto; si bien la totalidad roza a los individuos en tanto que estos se vuelven autoconscientes de sí mismos y rompen su inmediatez material, aun así esto *sólo es parte de un fin que aun no llega*: el fin sería la autorrealización de los pueblos en tanto que se tornan conscientes de sí, misma que ha de ser rebasada por otra forma de autorrealización más perfecta... así *ad infinitum*. El mundo aquí, en estas concepciones, siempre tendrá sus jerarquías.¹⁰

¹⁰ Cfr. (Hegel, 2001).

2. Capítulo II: ¿Qué es un individuo?

“El problema metafísico, relativo al origen de las cosas singulares, el mismo Spinoza confiesa al final de su vida no haberlo llegado a poner totalmente claro¹¹; pero su existencia y dinamismo son innegables. Para el psicológico o más bien moral, el autor de la *Ética* no admite otra solución que el conocimiento de la realidad, de toda realidad; y por tanto del propio cuerpo, del mundo que nos circunda y de Dios como Sustancia infinita o Naturaleza total, de la que todo procede y a la que todo se refiere.”

Atilano Domínguez (en Spinoza, 2009: 17-18).

En la ontología spinozista hablar de *Dios* por su definición significa hablar de “la sustancia que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita” (Spinoza, 2009:39); y a su vez el término de *sustancia* significa, “aquello que es en sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa por el que deba ser formado” (Spinoza, 2009:39). A través de toda la *Ética* translucen estas definiciones y además podríamos agregar otra: la *sustancia* es la *existencia total de la naturaleza*, y ella existe por su sola necesidad, es decir es *en sí* y *se concibe por ella misma*; no hay añadidos de un orden exterior. Así vemos que podemos emplear tanto Dios, Naturaleza y Sustancia como sinónimos, porque Spinoza los emplea de igual manera para expresar lo que es en sí y se concibe por sí. El primer libro de la *Ética* es un constructo argumentativo que gravita en torno a ontología especulativa, ahí podemos rastrear otros términos adecuados para hablar sobre la sustancia, como: *eternidad*, *infinitud*, *indivisibilidad*, *causa de sí*, *causa eficiente*, *causa primera*, *causa inmanente*, *univocidad*. Uno de los rasgos distintivos en la ontología de Baruj Spinoza es la defensa de este último término: la *univocidad* es una piedra clave en este constructo.

Spinoza plantea que todo lo que hay es esta única sustancia que *es en sí* y que se constituye por una infinidad de *atributos*, y por los *modos* (modificaciones) de esta sustancia; lo primero (*sustancia* y *atributos*) sería la naturaleza divina, lo segundo las cosas finitas del mundo incluída la naturaleza humana, o tal como se dice en 1/29e *Natura naturante* y *Natura naturada*, respectivamente. La distinción de una y de otra aquí no significa exclusión, es decir, que por un lado este la *sustancia* y alejada de esta, por otro lado, los *modos*. Una modificación (modo) es “aquello que *es en otra cosa* y cuyo concepto se forma a partir del

¹¹ Ep. 83; *TIE*, 102; ver *Ética*, 2/8-9.

concepto de la cosa *en la que es*” (Spinoza, 2009:49), es decir, lo que se da, se da *en* la sustancia y *no por* la sustancia. La univocidad apunta precisamente a que todo lo que es, es al interior de la misma sustancia y no producto de causas externas.

El planteamiento de la univocidad deja ver que la sustancia se expresa en ella misma, así los individuos particulares, los modos, *expresan* esta sustancia; las cosas particulares no son creadas porque no es como si hubiera algo vacío en donde pudiera concretarse algo nuevo, todo lo que puede existir existe ya en la Sustancia y nada se da fuera de esta. Así la existencia de lo particular *está envuelta en* la esencia y la existencia de la sustancia infinita y eterna¹² (para el argumento sobre el vacío cfr. 1/15e). De aquí podemos concluir que la naturaleza de los individuos se sigue de la naturaleza de la sustancia, la individuación en Spinoza es una manera cierta y determinada de expresar esta potencia infinita.

Hablo, digo, de la existencia misma de las cosas singulares, en cuanto que *son en Dios*. Pues aunque cada una esté determinada por otra cosa singular a *existir de cierta manera, la fuerza*, sin embargo *con que cada una persevera en la existencia se sigue de la necesidad eterna de Dios*. (Spinoza, 2009:112, las cursivas son mías).

En el planteamiento inmanentista de nuestro autor no se da la imperfección del individuo, al contrario comprender la naturaleza del individuo es comprenderse como *expresión* de esa potencia infinita que es la sustancia. Aquí ya no hay voluntad omnipotente; se diluyen castigos y cóleras dirigidas, pero también premios y recompensas. Estamos solos en esto, el paternalismo ontológico ha cesado. Así, ya no somos causa transitiva o autómatas que deban regirse por la voluntad (caprichosa o sabia da igual) de alguien más, este quiebre puede ser de máxima utilidad para que el individuo conquiste su actividad desde sí mismo.

El conocimiento de la procedencia de las causas es una parte fundamental en el tema de la actividad del individuo, porque nos encontramos ahora ya no como una defección (o si nos encontráramos así sería por ideas inadecuadas) sino como una expresión de esta actividad que contiene en sí la sustancia misma; si algo caracteriza el concepto de Sustancia es la capacidad absoluta de afirmar la existencia. Su naturaleza no padece, no hay negación, no hay vacío: es la existencia misma. Nos encontramos con que no somos indignos de nada en el sentido en que *los individuos son una expresión específica del absoluto*. Hasta aquí hemos

¹² Para revisar el argumento sobre el vacío cfr. 1/15e, respecto a los argumentos sobre la univocidad de la Sustancia cfr. 1/11-1/16 en la *Ética*.

abordado este tópico en los dos últimos párrafos desde en un sentido: la deducción de la individualidad partiendo de la sustancia. Ahora tenemos que rastrear la actividad misma en las cosas particulares.

El problema de la autodeterminación del individuo es el problema de la libertad, pero hay que observar que diluir la voluntad absoluta no nos hace dueños de esta, entran en cuestión problemas como ¿qué es un individuo, cuál es la naturaleza de estos *modos*, cuál es la especificidad del individuo humano, en qué radica puntualmente su carácter activo, qué consideramos acción y qué coacción en un individuo, cómo es que su potencia puede expresarse, cuál es la especificidad de su potencia en tanto individuo humano? Para Spinoza nuestra potencia no es ni será absoluta, pero aun así es nuestra. Intentemos elucidar de a poco las cuestiones que nos hemos planteado ahora, durante el desarrollo del trabajo.

2.1 Las dos distinciones modales.

2.1.1 Distinción modal intrínseca.

En Spinoza podemos encontrar al menos dos formas de individuación, y es que él afirma que un individuo tiene tanto *esencia* como *existencia* (las dos primeras definiciones del libro dos son precisamente *cuerpo* y *esencia*); la esencia de la individualidad pertenecería al atributo del pensamiento, mientras que la existencia expresaría el atributo de la extensión. Aunque hay que dejar claro que no se está hablando de dos individuos distintos sino del mismo visto ahora bajo esta perspectiva ahora bajo la otra. Tenemos entonces dos preguntas preliminares respecto a la individuación en nuestro autor, la primera sería: ¿Qué es una esencia singular, es decir cuál es la característica que marca a una esencia de modo? Ahora, si bien decimos que ese modo es el mismo ente visto bajo dos perspectivas distintas no se debe confundir la existencia de un modo con su esencia; la existencia de un individuo implica su esencia, mientras que una esencia individual no implica su existencia necesaria (2/ax1). Así, queda establecido que una esencia de modo existe, *aunque no se dé la existencia del modo concreto* en la extensión; es decir que la esencia singular está contenida en el atributo del pensamiento (que es eterno e infinito).

Una segunda pregunta, derivada de esta aclaración inicial, sería: ¿cómo se da entonces la correspondencia de la esencia con la existencia? A este respecto la exposición de Gilles Deleuze es bastante útil para comprender:

No [se trata de] que haya una distinción real entre la esencia y su *propia* existencia; la distinción de la esencia y de la existencia está suficientemente fundada desde que se acuerda que la esencia tiene una misma causa ella misma distinta. Ahora, en efecto, la esencia existe necesariamente, pero existe en virtud de su causa (y no por sí). Se reconoce aquí el principio de una tesis célebre de Duns Scoto y, más alejada, de Avicena: la existencia acompaña necesariamente la esencia, pero en virtud de la causa de ésta; no está pues incluida o englobada en la esencia; se agrega a ella. No se agrega a ella como un acto realmente distinto, sino solamente como un tipo de determinación última que resulta de la causa de la esencia. Es por ello que, en Spinoza, se unen las dos proposiciones siguientes: *Las esencias tienen una existencia o realidad física; Dios es causa eficiente de las esencias*. La existencia de la esencia se confunde con el ser causado de la esencia. (Deleuze, 1975:186).

La esencia de modo, esencia singular, existe en virtud de la Sustancia eterna e infinita que es Dios, es esta su causa. Vemos entonces que todas las esencias de los modos existentes (e incluso de los que no han pasado a una existencia en la extensión) *están contenidas* en el atributo del pensamiento; la comunidad infinita de esencias singulares están comprendidas en el atributo de pensamiento de la Sustancia. Ahora bien, la pregunta que estamos intentando responder es ¿cómo es que puede ubicarse la individualidad en este aspecto de las esencias? ¿Cómo es que esas esencias singulares se diferencian entre sí, si todas *están contenidas* en la Sustancia, cuál es su principio de individuación?

No podríamos decir que la forma en la que se diferencian entre una y otra esencia venga de una *distinción extrínseca*; al menos no en el campo de las esencias porque en ese sentido estaríamos hablando entonces propiamente de una distinción en el campo de la extensión. Sería necesario encontrar un principio intrínseco de diferenciación. Existe un ejemplo sencillo y útil para explicitar este principio de individuación de las esencias: ¿Si tenemos una muralla blanca, cómo podemos hacer para identificar algo que se distinga en ella? Si optamos por agregar una forma en la muralla para distinguir una parte de ella ahí estaríamos renunciando a la posibilidad de una distinción propiamente intrínseca, porque estaríamos agregando una figura exterior.

Ahora bien, si consideramos la blancura de la muralla como una cualidad, más que como una cantidad la cual se tenga que dividir para distinguirse, entonces podríamos decir que las diferencias podrían aparecer en la muralla por *los grados de blancura* (más intensos o menos intensos) en la muralla misma. Si consideráramos el principio de diferenciación por los *grados de intensidad* que se dan en la muralla tendríamos un principio de individuación intrínseco a la cualidad, y por lo tanto no externo. Las expresiones lingüísticas que empleamos

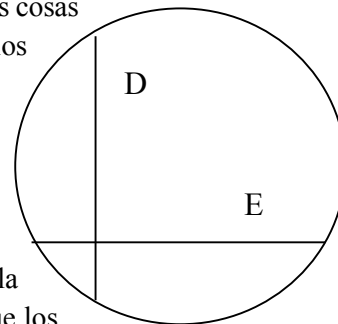
en castellano como “Josep es medio grosero” o “esa casa está un poco fea”, evidencian lo mismo, no se emplea el “medio” o “un poco” como divisiones puntuales de una cualidad sino como grados de intensidad de esa cualidad que le asignamos a esa persona o a esa cosa.

Así, la distinción de las esencias de modos (las esencias singulares o individuales) es una *distinción intrínseca* que identifica los *grados de intensidad o grados de potencia* de estas esencias como punto específico de individuación. No perdamos de vista esta tesis que se retomará: lo que distingue las esencias singulares respecto a otras es su grado de potencia o su grado de intensidad, es ahí donde radica su ser individual. El modo que es la esencia singular está siendo partícipe o expresión del absoluto; y es una modificación particular que se diferencia de las otras sin modificar la “razón formal” de este y de todos los modos, es decir la Sustancia. “Las esencias de modos no se distinguen de manera extrínseca, estando contenidas en el atributo; no por ello dejan de tener un tipo de distinción o de singularidad que les es propio, en el atributo que las contiene.” (Deleuze, 1975:190). Es en este sentido que se da la primera distinción modal: *distinción intrínseca de las esencias singulares*.

2.1.2 Distinción modal extrínseca.

Además de esta distinción nos encontramos con la distinción modal extrínseca. En el *campo de la extensión* la *existencia del modo* o su modo de ser es muy distinta a la del primero; una esencia de modo existe sin que el modo mismo tenga existencia propiamente, la esencia de modo existe *complicada* en el atributo del pensamiento, entonces no engloba la existencia.

Corolario: De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares no existen sino en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo o sus ideas no existen sino en cuanto que existe la idea infinita de Dios. Y, cuando se dice que las cosas singulares existen, no sólo en cuanto que están comprendidas en los atributos de Dios, sino además en cuanto que se dice que duran, sus ideas implicaran también la existencia, por la que se dice que duran. *Escolio.* Si, para una explicación más plena de este punto, alguien deseara un ejemplo, sin duda que no podré ofrecerle ninguno que explique adecuadamente el asunto de que aquí hablo, porque es único; me esforzaré, no obstante, por aclararlo en la medida de lo posible. En efecto, el círculo es de tal naturaleza que los rectángulos formados por los dos segmentos de todas las líneas rectas que en él se cortan unas con otras, son iguales entre sí. En el círculo se contienen, pues, infinitos rectángulos iguales entre ellos. Pero no puede decirse que exista ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que



existe el círculo; ni tampoco se puede decir que existe la idea de alguno de estos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que sólo existen dos de esos infinitos rectángulos, a saber, [formados por ambos segmentos de cada una de las dos líneas] E y D. Está claro que ahora también sus ideas ya no sólo existen en cuanto que están comprendidas únicamente en la idea del círculo, sino además en cuanto que implican la existencia de dichos triángulos; de donde resulta que se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos. (Spinoza, 2009: 82-83).

Ahora bien, el modo existente *tiene por causa otro modo*, es decir otra existencia específica de la extensión; si *la esencia* existe en virtud de una causa que es la idea de Dios, hay que tener claro que *la existencia* se da en virtud de una multitud de existencias. La existencia de un modo consiste en comprenderse de un *gran número de partes* extensivas –Spinoza llamará cuerpos simples a las partes mínimas–, y que esta infinidad de partes compuestas corresponda a una esencia o, lo que es lo mismo, a un grado de potencia (2/post1).

Es preciso recordar que cuando Spinoza está hablando de *infinito* se le confieren al menos dos significados a este término: i) Considera que en los modos del atributo de lo extenso puede darse una infinidad más o menos grande en relación al orden total de la naturaleza (*facies totius universi*), entonces estamos hablando de que este *infinito* es *indefinido* y un tercer elemento que cuenta para describir este primer sentido del término es que la multitud de las partes no es lo que le da el carácter de infinito sino al revés, es porque es infinito que se puede dividir en una multitud de partes. Así es entonces un infinito indefinido, más no ilimitado. ii) El segundo sentido del término *infinito* concierne a la figura total del universo (*facies totius universi*) dentro de la cual están contenidos todos los modos de lo extenso, es entonces el conjunto de la totalidad de los modos extensos (infinitos indefinidos). Este es el que constituye el mayor infinito, es propiamente el *infinito ilimitado*; y es respecto a este que la infinidad de cuerpos simples que componen el cuerpo y se renuevan una y otra vez es más o menos grande. Recordemos que estamos hablando del atributo de lo extenso por el momento.

Ahora, tal como lo hicimos con el dominio de las esencias en el atributo del pensamiento, podríamos preguntarnos: ¿y cómo es que se distingue un cuerpo de otro, cuál es el principio de individuación de este modo existente? En principio un modo existente es un cuerpo compuesto por una infinidad de partes, la *distinción extrínseca*¹³ para que se dé un

¹³ Esta distinción extrínseca podría despertar objeciones como algo una distinción que sale del planteamiento inmanentista que se expone contundentemente en la *Ética*, es decir que se puede pensar en algo que sale del

modo específico es en una *relación característica de movimiento y reposo* que tiene este compuesto infinito de partes; este conjunto infinito de partes no se relacionan unas con otras y no se distinguen unas de otras sino por la relación de movimiento y reposo específica (2/lema1). Así es que un conjunto infinito de partes que se constituyen *bajo cierta relación de movimiento y reposo* se distingue de otro conjunto a su vez infinito él mismo. Es así también que se hace el embrague de la correspondencia entre una esencia singular y una existencia determinada:

Tal modo “llega a existir”, pasa a la existencia, cuando una infinidad de partes extensivas entran bajo *tal* relación; continúa existiendo mientras esa relación sea efectuada. Es pues bajo ciertas relaciones graduadas que las partes extensivas se agrupan en conjuntos variados, correspondientes a diferentes grados de potencia. Partes extensivas que forman un conjunto más o menos grande, en tanto entran en tal o tal relación; bajo esa relación corresponden a tal esencia de modo y componen la existencia de ese modo mismo; tomadas bajo otra relación, forman parte de otro conjunto, corresponden a otra esencia de modo, componen la existencia de otro modo. (Deleuze, 1975:200).

Es así que cuando un modo se encuentra en una relación específica de movimiento y reposo esta tal relación se hace correspondiente a una esencia. Relación de movimiento y reposo que después puede cambiar y expresar otra esencia; esto no significa que no haya variaciones continuas y que pueden considerarse “mínimas”, porque en un cuerpo que necesita de otros cuerpos siempre habrá regeneración, sin embargo cuando hay cambios radicales – estructurales y no coyunturales, diríamos en términos de la economía- no sabríamos si estamos hablando del mismo individuo. Tal es el caso del ejemplo que Spinoza da en el célebre escolio de 4/39:

Ya que sucede que a veces un hombre sufre tantos cambios que yo no diría fácilmente que el hombre sigue siendo el mismo: como he oído contar de cierto poeta español¹⁴, que había

atributo. Sin embargo hay que considerar que la distinción extrínseca es siempre modal, lo que hace no es abandonar el atributo para instalarse en otra realidad sino explicitar lo que está contenido en el mismo atributo - (similar a la manera en que se da lo *complicatio* lo *explicatio* en Nicolás de Cusa, el argumento es el siguiente: El conocimiento es un paso que se da de lo conocido a lo desconocido, ya sea reducción proporcional o ampliación proporcional. Según el italiano, el conocimiento que aprehendemos en el campo de lo finito es posible porque hay una proporción posible entre finito-infinito. Sin embargo por más similares que sean nuestras comparaciones proporcionales entre uno y otro, nunca será idéntico lo comparado con el modelo al cual se le compara. En el conocimiento de la Naturaleza descubrimos que siempre hay algo más por conocer; dada cualquier cosa siempre existirá una cosa mayor por conocer. Entonces lo finito no puede aprehender lo infinito, siempre hay una desproporción; y ser consciente de esto es lo que Cusa denomina *docta ignorancia*. Lo verdadero se da en lo Uno (Naturaleza) como una necesidad absoluta (*complicatio*), mientras que el intelecto finito se da como posibilidad (*explicatio*)). (cfr. Villoro, 1992).

¹⁴ Aquí Atilano Domínguez señala que Baruj podría estarse refiriendo a Luis de Góngora.

sufrido una enfermedad y, aunque había curado de ella, quedó, en cambio, tan desmemoriado de su vida pasada que no creía ser suyas las comedias y tragedias que había hecho; y en verdad que podría haber sido considerado como un niño adulto, si hubiera olvidado también su propia lengua nativa. (Spinoza, 2009:212).

Podemos encontrar ya tres elementos que componen la teoría de la existencia de los individuos en Spinoza, que es la parte ontológica del tema que estamos tratando. i) La existencia se compone de una *esencia singular*, que es un grado de potencia o de intensidad; ii) de una *existencia particular*, que se compone de una infinidad de partes extensivas; y iii) de la *forma individual* es decir el modo en el que se da la correspondencia de la *esencia singular* y la *existencia particular* –esencia que está complicada en el atributo del pensamiento, pero que ahora también se expresa bajo una infinidad de partes en una relación de movimiento y reposo, por lo tanto se expresa ahora bajo la duración de la existencia temporal. Retornando al inicio de la exposición de la distinción modal extensiva, un modo pasa a la existencia *no en virtud de su esencia* –ya que la esencia singular no engloba la existencia necesariamente- sino *en virtud a ciertas leyes mecánicas de composición y descomposición*; se pasa a la existencia en virtud de leyes que son exteriores a las esencias.

Las leyes de composición y descomposición de las formas individuales de existencia, individuos, tienen que ver con la conveniencia o inconveniencia de un cuerpo con otro; así por ejemplo el alimento puede descomponer su forma original a fin de proveer los componentes que se avienen (se compone) con la naturaleza del que se los come, y por otro lado si alguien entra en relación con un tóxico que puede ser dañino para nuestra composición de movimiento y reposo específica la destruye. Necesitamos tanto de otros cuerpos para regenerarnos y así conservar la vida, como evitar los que son nocivos para nuestra conservación; el alimento y los venenos pueblan el mundo.

Es evidente que Spinoza no escapa del fervor matemático y físico tan propio del siglo XVII europeo, podemos verlo en el método de su argumentación y en las explicaciones cinéticas y dinámicas del cuerpo humano y sus afectos; así no podría ser que su ontología estuviera en disonancia con la ciencia física de la época. En la proposición 13 del libro dos de la *Ética, De natura et origine mentis*, se postula que el alma y el cuerpo *es una relación indisociable*: la idea del cuerpo es el alma y el objeto del alma es el cuerpo. “Nadie podrá entenderla [al alma] de forma adecuada o distinta a menos que conozca antes adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo.” (Spinoza, 2009:87).

Lo que el alma puede percibir o entender de un cuerpo son sus afectos; tanto los activos como los pasivos, es decir alegrías y tristezas y por supuesto la infinidad de variaciones que se generan a partir de estos. Cuando hablamos de *cuerpo* nos referimos en primera instancia a una constitución específica de movimiento y reposo, la cual puede ser afectada por otro cuerpo o asociarse con otro para componer un individuo más grande. Puede haber *cuerpos compuestos* formados por una cantidad mayor de individuos más simples; los cuerpos de los mamíferos en ese sentido son ejemplares, cada uno es un complejo de funciones que los órganos realizan para regenerar y mantener vivo el organismo. Así, contrario a sus contemporáneos Leibniz y Descartes, Spinoza no concibe el alma como simple, sino que el alma es compleja, al componerse de las ideas de esta infinidad de afectos (cfr. 2/15).

Las ideas que tiene un alma son en primera instancia las que nos brindan los afectos del cuerpo, el alma es así la idea del cuerpo y en el programa filosófico de Spinoza el papel que juega el entendimiento es el de comprender los afectos corpóreos en primera instancia, después viene la tarea de engendrarlos; pero de esto hablaremos un poco más adelante. Se puede concluir que el individuo se concibe *sólo como esta unidad indivisible alma-cuerpo*.¹⁵ El complejo entramado que es el cuerpo humano cae dentro del reino de las cosas singulares, que son finitas y tienen una existencia determinada; si bien no tienen una fecha certera para dejar de existir, tampoco hay una garantía de perpetuidad. ¿Qué es lo que implica esta explicación física de los cuerpos? Bueno, nos hace evidente una característica fundamental de los individuos singulares, esta es la de *esforzarse por conservar la existencia*. Intentar seguir siendo lo que son, ya sea resistiendo los embates exteriores o produciendo asociaciones que le ayuden en este empeño. Este esfuerzo de perseverar en la existencia tiene un término puntual: *conatus*.¹⁶

2.2 Individuo y razón: Los tres géneros de conocimiento.

Con los argumentos hasta el momento expuestos la cuestión que sigue es: ¿cómo puede asumir el humano (en tanto *forma individual*) esta tarea de perseverar en su ser de tal manera que conserve su relación específica e incluso aumente su poder? Si bien todas las cosas

¹⁵ Aunque al final de la *Ética* Spinoza postule que el alma necesariamente cae *sub specie aeternitatis*, aspecto que ya no precisa del cuerpo. Cfr. Baruj Spinoza, *op. cit.* En 5/21-5/42. Puntualmente 5/23.

¹⁶ Cfr. 3/7 en (Spinoza, 2009:133).

singulares tienen este ímpetu a existir, lo que distingue al ser humano es el *entendimiento racional del mundo*. Esto no significa que haya un deslinde del carácter afectivo del individuo respecto a su carácter racional, Baruj Spinoza tiene bien claro que somos seres afectivos proclives tanto al amor más ferviente como al odio más ácido; uno de los puntos medulares en su filosofía es comprender esto, ordenar y concatenar los afectos del cuerpo de la manera más útil a nuestra potencia. Este último término lo entenderemos por 1/11 como el *poder de existir*, esto es *potencia*; mientras que no poder hacerlo es *impotencia*.

Respecto al concepto de potencia de la *forma individual* que es el individuo humano, en tanto capacidad de existir, dos potencias al menos: i) una es la física (que se encuentra en todas las cosas particulares) o sea la de procurar asociaciones que nos ayuden a existir, procurar el alimento, protegernos de las amenazas externas, buscar la utilidad de las cosas para nuestra conservación. ii) La otra potencia que encontramos es la del entendimiento, que es el esfuerzo que realiza el alma por conocer las cosas; ya no sólo buscamos lo que nos sea útil para existir sino que además procuramos entenderlo. Desde aquí vamos un paso más allá de la mera explicación física de lo que es un individuo, por el hecho de que entra en cuestión una individualidad consciente de este intento de perseverar, y se genera una duda: ¿cómo buscar la mayor utilidad para este intento sin destruir al otro? Al final del libro cuarto de la *Ética*, en la segunda parte del *Tratado teológico político* y en el *Tratado político* Spinoza se ocupa de este asunto, el *estado civil* o la construcción de cierto tipo de sociedad sería una vía adecuada para disolver tal cuestión, esto lo trataremos a detalle en el siguiente capítulo.

En este sentido el hombre, en tanto individuo particular, es puro deseo de mantenerse en la existencia, en primera instancia; después, con la ayuda de la razón esta tendencia a la conservación se reafirma y aumenta, busca más: más realidad, más perfección, más potencia, más virtud, más alegrías: busca una conquista formal de todo esto. Ser más capaz de afectar y ser afectado, sin ser destruido.¹⁷ ¿Por qué no apoyarse en la guía de la razón si esta puede engendrar alegrías producto de nuestro empeño? Si es a partir del entendimiento que podemos encontrar una guía que nos brinde el aumento de nuestra potencia podemos decir que hay en Baruj Spinoza un perfil enfáticamente epistemológico. Es conveniente abrir un inciso y

¹⁷ 4/38: “Aquello que dispone al cuerpo humano de suerte que pueda ser afectado de muchos modos o lo hace apto para afectar de muchos modos a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado de muchos modos y afectar a otros cuerpos; y, al contrario, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello.” (Spinoza, 2009:210).

revisar puntualmente en qué consiste este proceso intelectual en vías de expandir la potencia de los individuos, es decir un pequeño inciso que nos dé una plataforma para hablar sobre *razón* en términos menos ambiguos. Son tres los géneros de conocimiento que podemos encontrar: a) Imaginación, b) Nociones comunes, y c) Ciencia intuitiva. Sin embargo, desde ahora lo mencionamos, sólo los dos últimos nos ayudan a alcanzar y expandir nuestra potencia, esto significa que nos brinda un conocimiento adecuado de lo que somos y podemos.

a. *Imaginación*. En el apartado epistemológico del pensador de Ámsterdam el único de los géneros que arroja como resultado conocimiento inadecuado es la imaginación; entendiendo por *conocimiento adecuado* el acto de concebir los objetos, identificando en qué somos comunes o diferentes a partir de una determinación interna del sujeto que está conociendo, es decir a partir de una idea que es un concepto y no de una imagen que es una percepción confusa (2/29e). El conocimiento adecuado viene exclusivamente de la razón. Volviendo al término de imaginación el ejemplo de la *Ética* en 2/17 ayuda a esclarecer el punto. Si yo, Cuauhtémoc, veo a mi amigo Thiago entonces mis sentidos están siendo afectados por ese cuerpo exterior que es Thiago, de tal manera que lo considero presente; su existencia me es actual. Sin embargo la idea que yo me hago de él no implica la esencia del cuerpo de Thiago (ya dijimos que la esencia del cuerpo es la idea del cuerpo, es decir el alma, y que esta última *es solamente* la idea de un cuerpo específico mientras este dura); la idea que tengo no implica la existencia de Thiago.

El modo específico que constituye su individuación no depende de la idea que me hago de él para existir. Cuando conformo una imagen de Thiago, es decir la idea que representa un cuerpo exterior, lo que está pasando es que se indica más mi naturaleza que la del cuerpo externo porque es a partir de mi unidad cuerpo-alma desde donde me represento (imagino) un cuerpo exterior como presente. Hay que acentuarlo para que quede claro: la cuestión aquí es que esas representaciones *no implican la existencia* de los objetos que se están representando, estas pueden darse aunque dicho cuerpo no esté presente de facto; me hago una imagen de Thiago ahora en esta sala, aunque él esté paseando tranquilamente por el Barri Gòtic en Barcelona. Una vez que he sido afectado por un cuerpo puedo imaginarlo repetidamente, pero *sólo con la condición* de ya haber sido afectado por este cuerpo; estas representaciones son siempre *a posteriori*.

¿Cuál es el fallo de la imaginación entonces, por qué nos da un conocimiento inadecuado? “Quisiera que observara que las imaginaciones del alma, consideradas en sí mismas, no contienen error alguno, es decir que el alma no yerra por imaginar, sino tan sólo en cuanto que se considera que *carece de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina presentes*.”(Spinoza, 2009:95, el subrayado es mío). El error no consiste propiamente en imaginar, sino en el hecho de ignorar la verdadera causa de la existencia de esta imagen. “Porque, si el alma mientras imagina las cosas existentes como presentes a ella, supiera a la vez que esas cosas no existen realmente, atribuiría esta potencia de imaginar a una virtud, y no a un vicio de su naturaleza.”(Spinoza, 2009:95). Si sucede este error no estamos comprendiendo, se nos confunden las imágenes (ideas que representan los cuerpos exteriores como presentes) en esa memoria afectiva que es el cuerpo y ya no sabemos si están presentes o sólo son esas imágenes sin la existencia del cuerpo exterior.

Así las cosas se están considerando como contingentes, es decir puede tanto ser como no ser y no importa, nuestra imaginación en ese sentido está sometida al azar. El problema central es que podemos estar siendo afectados¹⁸ por causas que podrían ni siquiera estar presentes, y en ese sentido padecemos porque el afecto depende de una causa externa. El conocimiento de la procedencia de la causa de ese afecto nos es útil en la medida en que nuestro ser es activo y no pasivo; así nuestra potencia crece porque depende formalmente de nosotros en tanto causa. En términos puntualmente epistemológicos el problema es que generamos un conocimiento falso, y lo falso “consiste en la privación del conocimiento que implican las ideas inadecuadas o mutiladas y confusas.”(Spinoza, 2009:103). Lo falso nos confunde, nos aturulla, y nos orilla a contemplar las cosas por una determinación extrínseca.

b. *Nociones comunes*. A pesar de que Spinoza no pone al entendimiento en un orden jerárquico en relación con el cuerpo, se dice que si nos restringiéramos únicamente al orden apetente de este último nuestro conocimiento sólo podría ser inadecuado; esto ocurriría si nos restringiéramos exclusivamente a la imaginación. El segundo género de conocimiento no se queda únicamente en la pasividad receptiva de los sentidos corporales, una *noción común* es

¹⁸ “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así pues si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión.” En (Spinoza, 2009:126). 3/d3. El subrayado es mío.

la *idea* que esclarece qué tenemos de común con las otras cosas singulares; las nociones comunes son fundamentalmente *ideas*, no necesariamente percepciones de los sentidos.

[2/d3:] Por idea entiendo el concepto del alma, que el alma forma, porque es cosa pensante. *Explicación:* Digo concepto, más bien que percepción, porque el nombre percepción parece indicar que el alma es pasiva respecto al objeto; concepto, en cambio, parece expresar una acción del alma. (Spinoza, 2009:77).

Habría al menos dos maneras de considerar las nociones comunes, una noción común desde un punto de vista menos general, que consideraría las similitudes de composición entre los cuerpos que convienen directamente es decir qué es lo que tiene de común *un cuerpo humano* respecto a *ciertos otros cuerpos exteriores* (2/39). Por otro lado podría considerarse la noción común desde un punto de vista más general, es decir qué es lo que tienen de común *todas las cosas en la Naturaleza* (2/37-38).

Spinoza nos ejemplifica qué es lo que podría considerarse una noción común con el segundo lema de 2/13: “Todos los cuerpos concuerdan en algunas cosas. *Demostración:* Pues todos los cuerpos concuerdan en lo siguiente: en que implican el concepto de un solo y el mismo atributo (por 2/d1); y además, en que pueden moverse más lenta o más rápidamente, y en general, ora moverse ora estar en reposo.” (Spinoza, 2009:88). Vemos en esta noción común el entendimiento racional de la constitución cinética de los cuerpos. En este sentido el lema uno también sirve para el caso; aunque Spinoza sólo nos mande al segundo. “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia.” (Spinoza, 2009:88). Decimos que sirve en el sentido de que podemos conocer al menos por vía negativa, es decir *en qué no* concuerdan los cuerpos.

El segundo género de conocimiento es comprender qué es común a nuestra naturaleza en tanto determinaciones singulares, ¿qué hay de similar en los otros con lo cual pueda asociarme y conseguir una mejor utilidad para conservarme y persistir en mi ser en primera instancia, pero también para expandir mi grado de potencia? Aunque las nociones comunes son ideas generales, no se debe confundir una *noción común* en términos spinozistas con una *idea universal o trascendental*; las primeras se fundan en la comprensión de la materialidad de los individuos o mejor dicho en el entendimiento conceptual de esta, y no en la generalización por su confusión; las segundas justamente, derivadas de la imaginación, son ideas generales pero confusas (o para ser precisos con los términos del holandés: ficciones)

de lo que hay de común en los individuos, que terminan por postular algo así como la idea de “El Hombre” o mejor “La Humanidad”, “La Petreidad”, “La Voluntad”, o alguna otra idea universal.

En términos de verdad las ideas universales serían falsas porque el conocimiento verdadero en Spinoza se parece a la *adequatio* aristotélica, que es la verdad como correspondencia: el objeto ideado debe corresponder referencialmente con su idea, así los universales no tienen una referencia con la cual adecuarse. Las ideas universales son abstractas, en realidad son imágenes que retienen diferencias sensibles que nos brindan las imágenes exteriores, en este sentido una imagen universal está sometida al azar de las imágenes que me encuentro. Las nociones comunes también son ideas generales, pero no fundadas en imágenes sino en la comprensión de estructuras de asociación y disconveniencia entre los objetos.

En torno a nuestra pregunta de investigación las nociones comunes nos comienzan a arrojar luz, son importantes en la medida en que nos dan la comprensión de lo que somos en tanto cosas singulares pero sobre todo nos dan un conocimiento adecuado de la singularidad humana. La función de las nociones comunes van dirigidas a poder comprender lo que expande o disminuye nuestro grado de potencia. En 1/8e[b] de la *Ética* hablando de 1/7 Spinoza nos da una clave que brilla por sí misma ayudando a entender las nociones comunes, las líneas son las siguientes: “si los hombres prestaran atención a la naturaleza de la sustancia, no dudarían en absoluto de la *prop. 7*; más aun, esta proposición sería computada entre las nociones comunes.”(Spinoza, 2009:49). Si nos remitimos a los axiomas, que por definición son proposiciones tan evidentes que no necesitan demostración¹⁹, vemos a dónde se dirige Spinoza cuando habla de que las *nociones comunes* que son *ideas adecuadas* y estas contienen “las propiedades o denominaciones intrínsecas de la idea verdadera” (Spinoza, 2009: 77); conceptos que de tan evidentes, de tan claros y distintos diría el buen holandés, no haría falta alguna explicación complementaria y menos un objeto con el cual corresponder.

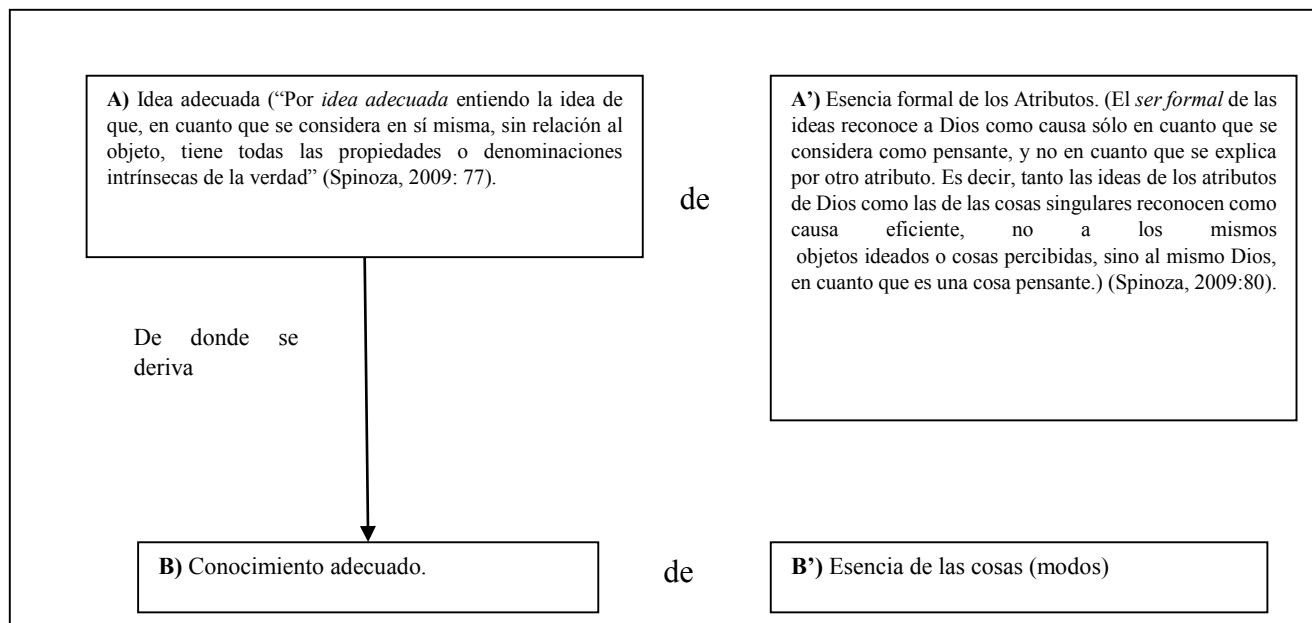
Citemos sólo dos axiomas para ir directamente sobre lo que hablamos: “En la naturaleza real no se da ninguna cosa singular más poderosa que la cual no se dé ninguna otra, sino que, dada una cualquiera, se da otra por la que la cosa dada puede ser destruida.”

¹⁹ Axioma: (Del lat. *axiōma*, y este del gr. ἀξίωμα). 1. m. Proposición tan clara y evidente que se admite sin necesidad de demostración. 2. m. *Mat.* Cada uno de los principios fundamentales e indemostrables sobre los que se construye una teoría. Cfr. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*.

(Spinoza, 2009:187).O bien: “La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa en cuanto que su esencia se explica y se define por la esencia de su causa.”(Spinoza, 2009:246). Baruj concibe que este conocimiento es tan claro que de ahí puede apoyarse para deducir otras cosas. El papel de las nociones comunes en el conocimiento es captar los sistemas de relaciones entre las partes de un cuerpo, es decir hacer inteligible las conveniencias o disconveniencias que se puedan dar entre tal y tal cuerpo.

Las nociones comunes entonces captan *estructuras de funcionamiento* de composición y descomposición entre los cuerpos, ya sea de forma más directa o más general. Lo importante es que se captan estas estructuras de funcionamiento desde el interior, a través de una experiencia de pensamiento que nosotros procuramos al intentar comprender estos aspectos comunes que existen en la Naturaleza; es una comprensión intelectual de las conveniencias y disconveniencias de los cuerpos. Así el conocimiento adecuado se constituye de las nociones comunes que va conformando nuestra alma (que a su vez será generadora de afectos) con ideas que procuran la actividad; no confundirse sino entender, no padecer sino actuar. Las nociones comunes en estricto sentido son las primeras ideas adecuadas que podemos formarnos, por el hecho de que las explicitamos por nuestra potencia de pensar; y algo más, expresan la idea de Dios como su causa eficiente.

c. *Ciencia intuitiva*. El tercer género de conocimiento, nos presenta una complejidad peculiar por el hecho de que implica comprender mínimamente el planteamiento ontológico de nuestro autor. Comencemos por la definición puntual de la ciencia intuitiva, esta “procede de la *idea adecuada* de la *esencia formal* de algunos *atributos de Dios* al *conocimiento adecuado* de la *esencia de las cosas*.” (Spinoza, 2009:108). Si esquematizamos la definición encontramos cuatro elementos quedaría como lo presenta la siguiente figura.



El *conocimiento adecuado* de las cosas particulares es comprender los *modos*, que por definición son "las afecciones de la sustancia, o sea, aquello que es en otro, por medio del cual también es concebido."²⁰; y tener una *idea adecuada* de la *esencia formal de la extensión o del pensamiento* es comprender los atributos, que por definición son "aquello que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia."²¹ Concebir esto es comprenderse como partícipe puntual (cierto y determinado) de la sustancia divina, es decir somos partes de la totalidad de la naturaleza. Intuimos a Dios (intuir en el sentido de tener un conocimiento directo del objeto conocido) desde nuestro entendimiento que es finito, pero se puede deducir del despliegue específico de la sustancia expresada en los modos (individuos particulares); la intuición de Dios viene de la comprensión directa de la esencia de las cosas.

Hemos mencionado que el libro uno de la *Ética* es ontología especulativa en tanto que construye argumentadamente su idea de Dios (Sustancia, Naturaleza), ahí Spinoza sostiene una tesis elemental: *todas las cosas singulares dependen de la Sustancia* en el sentido de que *la esencia y existencia de estas está siendo envuelta por la esencia y existencia de la Sustancia*. Este es el procedimiento deductivo que va de la Sustancia a las cosas singulares. Sin embargo el tercer género de conocimiento aunque también llega al conocimiento de la llamada tesis elemental, éste *lo deduce de la esencia misma de la cosa singular*. El tercer

²⁰ 1/d5 en (Spinoza, 2009: 39).

²¹ 1/d4 en (Spinoza, 2009: 39).

género de conocimiento es el conocimiento directo de las cosas singulares que son los modos en tanto expresiones de la sustancia; el conocimiento de las cosas en este sentido toma por fundamento a la Sustancia no en cuanto causa externa sino en cuanto causa inmanente y absolutamente próxima de estas cosas singulares (incluyendo, claro está, esa cosa singular que es el humano).

En fin ahora que hemos esclarecido tal vez brevemente pero de manera suficiente en qué consiste un individuo y la especificidad de su razón, en la exposición de los tres géneros de conocimiento, tenemos que ampliar la vista, o mejor, afinarla para encontrar el vínculo que existe entre *la razón y la constitución corpórea* del individuo, ¿cuál es el vínculo entre afectos y razones y cómo esto conduce a la actividad de la autodeterminación en el planteamiento del pensador de Ámsterdam?

2.3 Transición en los géneros de conocimiento. La formación de ideas adecuadas.

Algunos, como Leon Roth²² o Atilano Domínguez²³, afirman que si para René Descartes el interés en la filosofía se fundamentaba en la búsqueda de la *verdad*, bien podríamos decir que el esfuerzo de la filosofía de Spinoza tiende en última instancia a la *felicidad* de los individuos humanos. De ahí que la estructura de la *Ética* se constituye de la siguiente manera: i) formar la idea de Dios para montar el fundamento metafísico, ii) configurar una epistemología y una teoría del cuerpo y el alma, iii) para después pasar a la naturaleza humana y demostrar su impotencia y la servidumbre a la que se ve sometida, iv) finalizando con la forma en que el individuo puede conquistar la libertad y la potencia en la existencia. Si bien, la quinta parte del libro es la que Spinoza titula como *De la potencia del entendimiento o de la libertad humana*, podemos identificar en varios momentos de la urdimbre de los primeros cuatro libros elementos de liberación y formas específicas en que se puede conquistar un máximo grado de potencia.

Ahora bien, hemos expuesto ciertos aspectos especulativos de la constitución del individuo, sin embargo no podemos considerar esto sino como un apoyo para lo que viene, es decir intentar sacar ya no constructos especulativos sino consecuencias prácticas, cuáles son

²² (Bennett, 1984: 8).

²³ Cfr. Las introducciones de las obras traducidas por Atilano Domínguez.

los “efectos” que provocan en la realidad. Sin duda lo que hemos estado revisando son elementos que si se les comprende adecuadamente pueden conducir a lo que Spinoza considera un *individuo libre*, una potencia específica que ha conquistado la forma en que su existencia sea activa y no solamente pasiva. Dicho esto habremos de interrogar ¿cómo se derivan consecuencias prácticas de lo que veníamos diciendo inmediatamente anterior a esto? Inicialmente me parece que tendríamos que reconstruir los tránsitos entre los géneros de conocimiento, si bien lo que parece importar más en Spinoza es la conquista del tercer género de conocimiento (ciencia intuitiva), habremos de cuestionar cómo vamos primero de la imaginación a las nociones comunes, y después cómo se da el paso de las nociones comunes a la ciencia intuitiva. En primera instancia: ¿cuál es el proceso de formación de las nociones comunes?

En un primer momento nos encontramos en un estado natural, cuando el individuo únicamente es afectado por imágenes que le vienen del encuentro casual con las cosas; un individuo anda por la naturaleza y asocia ciertas percepciones sensibles a objetos que aprende únicamente por una experiencia vaga de conocimiento. Estas imágenes las asociamos por semejanza, contigüidad y contraste. Las primeras imágenes que tenemos son producto de una causa exterior a nosotros, el cuerpo que nos afecta, y por lo tanto en la medida en que la causa de la aprehensión de conocimiento se encuentra fuera del sujeto cognoscente se dan *ideas inadecuadas*; esto es diferente a un entendimiento intrínseco de las propiedades comunes de las cosas. El orden de las pasiones se inscribe en este régimen de la imaginación; tenemos una *pasión triste* cuando la imagen de un objeto exterior disminuye nuestra potencia de actuar, por el contrario tenemos una *pasión alegre* cuando la imagen de un objeto exterior aumenta nuestra misma potencia; la condición por la cual se le llama *pasión* a estos afectos es por el hecho de estar sometidos a una causa exterior al individuo mismo que los está viviendo.

Tiene que existir una condición en la cual el individuo encuentra la ocasión adecuada para formar la primera formación de las nociones comunes y esto queda evidenciado en la proposición 5/10:

Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento. *Demostración*: Los afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, esto es (por 4/30), que son malos, son malos en la medida en que impiden que el alma entienda (por 4/27). Así, pues, mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, la potencia del alma por la que se esfuerza en entender las cosas (por 4/26), no está

impedida, y por lo tanto, sigue teniendo la potestad de formar ideas claras y distintas y deducir unas de otras (ver 2/40e2 y 2/47e). Y, por consiguiente (por 5/1), seguimos teniendo la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento. (Spinoza, 2009:250-251).

Las pasiones que son tristezas son las que son contrarias a nuestra naturaleza en el sentido en que bloquean nuestra facultad de entender o lo que es lo mismo nuestra potencia para comprender de manera adecuada; los afectos tristes son contrarios a la naturaleza del individuo humano en la medida en que nada expresa de la esencia del modo singular que es él mismo (expresar la esencia en la existencia significa tener la potestad de existir). De acuerdo a lo que veíamos en las dos distinciones modales, la forma individual –que compone la existencia que expresa una esencia bajo cierta relación de movimiento y reposo- expresa su esencia cuando expresa su potencia de actuar. El caso de las pasiones tristes es que limitan esa potencia y por ende la esencia del individuo, para Spinoza sería extraño un mecanismo de autosabotaje en el *conatus*. En un inicio la naturaleza tiende a existir, no a perecer.

Las pasiones no se circunscriben a los afectos de tristeza, también se dan las pasiones en tanto afectos alegres. Sin embargo, en las pasiones alegres vemos un elemento que no se presenta en las otras y es que estas pasiones no son un impedimento para la potencia de actuar, es decir: cuando menos estos afectos alegres no nos son contrarios a nuestra tendencia a existir. Es este *el momento adecuado* en donde pueden comenzar la formación de nociones comunes. Pese a que los afectos alegres que son pasiones no nos son contrarios, no son ellos mismos *acciones* producto de un individuo soberano de su ser. Entonces se necesita un esfuerzo más, ya no sólo procurar afectos de alegría sino comenzar a comprender lo que hay de común entre *nuestro cuerpo con otros cuerpos* (nociones comunes menos universales, o más directas), y progresivamente ir formando nociones comunes más generales que comprendan las conveniencias y inconveniencias de *la forma más amplia que alcance nuestro conocimiento*. Ahí el individuo comienza a formar *ideas adecuadas* siendo él mismo *causa* de estas ideas, que a su vez ayudan a comprender clara y distintamente los afectos: los afectos pasan de ser pasiones a ser acciones.

Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones. Así pues si pudiéramos ser causa adecuada de alguna de estas afecciones, entonces por afecto entiendo una acción; y en otro caso, una pasión. (Spinoza, 2009:126-127).

Así comienza en el individuo la formación de afectos que son propiamente activos y dependen, no ya de los encuentros azarosos, sino de la potencia del entendimiento; se comienza a engendrar un deseo que surge como un producto de la razón. Sin embargo, este mismo proceso de constitución de las ideas adecuadas, es decir el paso de los afectos en tanto pasiones alegres *hacia* los afectos alegres activos, no podría realizarse sin la imaginación.

Enfocadas en su origen, las nociones comunes hallan en la imaginación las condiciones mismas de su formación. Pero más aún: enfocadas en su función práctica, no se aplican sino a cosas que pueden ser imaginadas. Es por ello que ellas mismas son, a cierto respecto, asimilables a imágenes. *La aplicación de las nociones comunes en general implica una curiosa armonía entre la razón y la imaginación, entre las leyes de la razón y las leyes de la imaginación.* (Deleuze, 1975: 289).

Una vez que hemos comprendido el funcionamiento de ciertas estructuras de similitud entre las cosas no podemos dejar de relacionar lo comprendido con ciertas imágenes, es en ese sentido que imaginamos las propiedades comunes siempre de la misma manera. Las nociones comunes no dejan de formarse a partir de ciertas imágenes aunque comprendan ciertas propiedades comunes que existen en el atributo. Es en este punto donde la noción común se diferencia del tercer género de conocimiento, porque el hecho de que este género sea posible es gracias al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas singulares. Y solamente para concluir con este apartado de las transiciones, relacionales y diferenciales, entre los géneros de conocimiento citemos por última vez en este apartado lo que Deleuze nos expone al respecto:

La idea de Dios [el conocimiento que tenemos de esta a través del tercer género de conocimiento] nos introduce en el dominio de los “seres reales” y de su concatenación. El atributo ya no será comprendido como *propiedad común* a todos los *modos existentes* que le corresponden, sino como lo que constituye la *esencia singular* de la substancia divina y como lo que contiene a todas las *esencias particulares* de modos. [...] El atributo es aún una forma común, pero lo que ha cambiado es el sentido de la palabra “común”. Común ya no significa general, es decir, aplicable a varios modos existentes o a todos los modos existentes de un cierto género. Común significa unívoco: el atributo es unívoco, o común a Dios del que constituye la esencia singular y a los modos de los que contiene las esencias particulares. (Deleuze, 1975:295).

Y sigue Gilles Deleuze concluyendo una diferencia fundamental: mientras que las nociones comunes se definen por su *función general* de comprensión, las ideas que tenemos a partir del tercer género se definen por su *naturaleza singular* en la medida en que nos hacen conocer

esencias particulares. Insistiendo un poco en este punto el conocimiento que da el tercer género de conocimiento da una *visión directa* de la sustancia eterna e infinita, mientras que el segundo género sólo nos daría una, aunque aprehendida ya en el estado de razón, aun una *visión indirecta*. No obstante las dos formas de conocimiento son constituyentes ya del estado de razón y las dos son formas de actividad que el individuo se ve conquistando de dos maneras; que aunque presentan matices que los distinguen tanto nociones comunes como ciencia intuitiva son similares en el sentido ya son conocimiento constituyente a un estado de razón y libertad en el individuo.

2.4: Adenda.

Respecto al tránsito de los géneros de conocimiento estamos retomando, claramente, la tesis que Gilles Deleuze expone a este respecto en *Spinoza y el problema de la expresión*. La tomo porque estoy de acuerdo en que la formación de ideas adecuadas es un proceso gradual y esto, entre muchos otros momentos, se ve claramente en 5/10e:

Mediante esta potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos lograr que no seamos fácilmente afectados por los afectos malos. Pues se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos que están ordenados y concatenados según un orden relativo al entendimiento, que los inseguros y fluctuantes. Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presenta con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición. (Spinoza, 2009:251).

La tesis de Deleuze indica: aunque las ideas adecuadas, entre ellas la idea de Dios, sean innatas a la esencia del individuo, eso no impide que tengamos que hacer un esfuerzo para su “formación”. El *principio inductor*, es decir la ocasión favorable, en donde Deleuze encuentra un primer momento para formar ideas adecuadas es cuando el individuo está afectado de alegrías que aún son pasiones, y aunque estas todavía no sean activas, nos dan un espacio para la comprensión. “La aparente contradicción desaparece, si se considera que nacemos separados de nuestra potencia de actuar o de comprender: debemos, en la existencia, conquistar lo que pertenece a nuestra esencia.”(Deleuze, 1975:302).

Sin embargo, por lo expuesto en *Ciencia intuitiva y método: la explicitación de la idea de Dios* en (Pineda, 2009), hemos de decir que Víctor Pineda opone la formación de la ideas de Dios tal como la concibe Deleuze respecto de cómo la concibe Martial Gueroult:

¿Qué es lo que el entendimiento posee eternamente, por mor de su naturaleza lógica, y qué es lo que se adquiere? Este conocimiento es inmanente a toda alma aunque no siempre se perciba; así lo sostiene Spinoza en varias proposiciones en la quinta parte de su *Ética*: “(el tercer género de conocimiento) engendra el amor hacia una cosa inmutable y eterna, del cual somos realmente dueños” [5/20e]. El conocimiento de la esencia de Dios y el amor intelectual que de este se deduce “no ha tenido principio”. “Lo consideramos como si empezara a existir”, esto es, “se finge”. No es resultado de una serie de pasos desencadenados cronológicamente. Se puede decir que las ideas de las cosas exteriores son *adventicias*; la idea de Dios, en cambio, es *innata*.

Y a esto se agrega una nota:

En este tópico hay dos posiciones exegéticas. Gueroult sostiene que la capacidad reformadora que esta idea puede generar se puede abrir paso y llegar a generar una idea clara. Deleuze, por el contrario, sostiene que se necesitan causas ocasionales para que la idea de Dios despierte en nosotros. Nosotros tomamos posición por la primera tesis. (Pineda, 2009: 145).

Tal como lo expone Pineda podría llevarnos a un equívoco si no hemos leído a Deleuze. Que la idea de Dios sea innata a la esencia del individuo no quiere decir que esté conquistada ya en la existencia, esa es la premisa de Deleuze, es por eso que hay que “formarla” (así, a veces Deleuze lo pone entrecomillado, a veces no):

A partir de la idea de nuestra esencia como causa formal, a partir de la idea de Dios como causa material, concebimos todas las ideas tal como son en Dios. Bajo el tercer género de conocimiento, formamos ideas y sentimientos activos que son en nosotros como son inmediatamente y eternamente en Dios. Pensamos como Dios piensa, experimentamos los sentimientos mismos de Dios. Formamos la idea de nosotros mismos tal cual es en Dios, y al menos en parte formamos la idea de Dios tal cual es en Dios él mismo: las ideas del tercer género constituyen pues una dimensión más profunda de lo innato, y las dichas del tercer género son las únicas verdaderas afecciones de la esencia en ella misma. Sin duda parecemos *llegar* al tercer género de conocimiento. Pero, aquí, lo que nos sirve de causa ocasional, son las nociones comunes mismas, por lo tanto algo adecuado y activo. El “paso” no es más que una apariencia; en verdad nos volvemos a encontrar tal como somos inmediatamente y eternamente en Dios. (Deleuze, 1975:303).

El proceso de formación de ideas adecuadas, y en última instancia de la idea de Dios, (con las cuales el individuo puede actuar de una forma que cada vez dependa más de su potencia, es decir de su grado de intensidad, y no del exterior) no nos parece descabellado tal como se da

en la exposición de Deleuze, sin embargo era necesario señalar el apunte que hace Víctor Pineda ubicando estas dos posiciones.

3. Capítulo III: El individuo y su expresión activa.

A Juan Velasco

En el segundo capítulo reconstruimos el argumento de Spinoza en torno a cómo se da el proceso de individuación que se deduce desde la Sustancia, que aunque no en sus aristas más problemáticas es el paso de lo Absoluto a lo finito; además hemos visto cuál es el proceso epistémico para la formación de conocimiento. Ahora en este tercer capítulo la primera pregunta rectora es: ¿cuál es el vínculo entre afectos y razones y cómo esto conduce a la actividad, a la autodeterminación individual en el planteamiento del pensador de Ámsterdam? Esclarecer esto es fundamental, ya que tiene que ver con el embrague entre la tendencia del hombre a conservar su propio ser y la forma en que esta tendencia se orienta en otra perspectiva al acceder al estado de razón.

En el capítulo anterior ya se ha adelantado un poco de la respuesta en la exposición de los tránsitos que se dan de un género de conocimiento al otro. Si nos vemos atrapados exclusivamente en el campo de la imaginación, el individuo queda sometido a los afectos que son pasiones al no ser él mismo causa de estos afectos y en el sentido en que no está en su potestad captar lo falso que hay en las imágenes que le brindan sus sentidos, pero: ¿cómo es que se da puntualmente el tránsito hacia la actividad –que es el estado de libertad- en el individuo humano? ¿Cómo nos conduce la potencia del entendimiento a un estado donde el individuo ya no se vea sometido a la pasividad, que implica comportarse coaccionado por las cosas del exterior, en la que se estanca el uso exclusivo de la imaginación?

Lo cual es equivalente a la siguiente pregunta: ¿cuál es el camino de liberación respecto a la servidumbre en la cual cierto tipo de ignorancia nos abisma? Parte de nuestra respuesta anterior obedece al señalamiento de 5/10: “Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y de concatenar las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento.”(Spinoza, 2009:250). Los buenos encuentros son la condición de posibilidad para la formación de ideas adecuadas, el principio inductor que puede cristalizar de distintas maneras. Es decir en parte el comienzo de una ruta de liberación.

3.1 Afectos: Acciones y pasiones.

La actividad o la acción en el individuo, para Baruj, se deriva de la comprensión de la naturaleza humana; como ya lo mencionamos este individuo constituye dos potencias una es la del *conatus*, la fuerza con la que cada cosa singular se esfuerza por conservar su ser más allá de su voluntad (ahora que escribo mi cuerpo sigue en un esfuerzo por existir; late mi corazón sin que yo se lo ordene, mi sistema respiratorio oxigena el cuerpo más allá de que yo lo quiera o no). La otra potencia es la potencia del entendimiento (*mentis conatus*), que es el esfuerzo que realiza el alma para comprender las afecciones que le están sucediendo al cuerpo. Vemos la potencia de afectar y ser afectado en un plano físico (o de la extensión) de las maneras más diversas posibles, y además la potencia de entender de la manera más clara estos afectos en un plano del pensar. Siempre recordando que estamos hablando de un mismo ente visto ahora bajo una perspectiva o ahora bajo la otra; *stricto sensu* no es una distinción real sino una distinción de razón.

Hasta ahora hemos expuesto los géneros de conocimiento que el *mentis conatus* puede darnos, pero hace falta desarrollar el aspecto afectivo del cuerpo; puntualmente cómo es que el uno y el otro, la potencia de afectar y ser afectado y la potencia de entender, se relacionan. En primera instancia hay que recordar que una de las maneras en que se relacionan que ya hemos apuntado es que el alma sólo tiene *ideas de los afectos* del cuerpo, en un primer momento. Si bien conocemos por 2/13 un primer aspecto del cuerpo que apunta a la constitución de movimiento y reposo, ahora pasaremos al *aspecto dinámico* es decir exponer un poco la forma en cómo interactúan esos elementos.

De origine et natura affectum, el libro tres de la *Ética*, es la exposición del humano en cuanto a sus posibilidades afectivas; vemos tanto alegrías como tristezas derivándose de manera amplísima: amor, odio, venganza, compasión, humildad, vergüenza, etc... Hace bien Spinoza en presentarnos este aspecto afectivo análogo a la imagen del mar, por un lado tenemos el aspecto indómito de las olas que bien exponen cómo nuestros afectos rebasan la facultad “libre” de querer algo, por otro lado tenemos la inmensidad que se configura en esa masa de agua, la inmensidad de los afectos radicaría en la infinitud de sus variaciones. Baruj enfatiza que el mar fluctuante de pasiones se deriva fundamentalmente de *tres afectos*

primitivos: i) “El *deseo* es la esencia misma del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo”:

Pues, tanto si el hombre es consciente de su apetito como si no lo es sigue siendo uno y el mismo. Y por eso, para no dar la impresión de cometer tautología, no he querido explicar el deseo por el apetito sino que procuré definirlo de suerte que incluyera a la vez todas las tendencias de la naturaleza que indicamos con el nombre de apetito, voluntad, deseo o impulso. Porque podía haber dicho que el deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada a hacer algo; pero de esta definición (por 2/23) no se seguiría que el alma pudiera ser consciente de su deseo o apetito. Para incluir, pues, la causa de esta conciencia fue necesario añadir (*por la misma 2/23*) <en cuanto que está determinado por cualquier afección suya dada>, etc. Pues por afección de la esencia humana entendemos cualquier constitución de su esencia, ya sea innata <ya venida de fuera>, ya se conciba por el atributo del solo pensamiento, ya por el de la sola extensión, ya se refiera a ambos a la vez. Aquí entiendo, pues, con el nombre de deseo cualesquiera tendencias del hombre, impulsos, apetitos, voliciones, que, según la diversa constitución del mismo hombre, son diversos y no rara vez tan opuestos entre sí que el hombre es arrastrado en diversas direcciones y no sabe a dónde dirigirse. (Spinoza, 2009:169-170).

ii) “la *alegría* es el paso del hombre de una perfección menor a una mayor”; y iii) “la *tristeza* es el paso del hombre de una perfección mayor a una menor.”²⁴ Si hemos de recalcar algo en estas primeras definiciones es que el deseo no se queda limitado en los linderos del apetito ciego que todas las cosas singulares tienen, Spinoza apunta explícitamente que el deseo es el apetito con consciencia de sí mismo; el conatus que es el hombre es aquel que *tiene la posibilidad* de ser consciente de sí.²⁵

3.1.1 ¿Ahora bien, qué hemos de entender por *afecto* en Baruj Spinoza? La definición la encontramos también en el libro 3 de la *Ética*. El *afecto* es por una parte *la afectación del cuerpo* que aumenta o disminuye la potencia de perseverar en el ser, tanto como su capacidad de actuar; por otra parte, Spinoza entiende que el afecto es *la idea que el alma se hace de esa afectación*. De nuevo vemos los dos planos en los que se está jugando el planteamiento, el

²⁴ Las dos definiciones están en (Spinoza, 2009:170).

²⁵ Otro de los aspectos que brilla, pero que quizá no sea tan directamente relacionado a nuestro tema (que es el individuo como autodeterminación en la filosofía de Baruj Spinoza) es el por qué decir que son *un paso a una perfección mayor o a una menor* y no la perfección misma. Bien, no somos perfectos pero tampoco una privación absoluta, somos esa naturaleza que se concibe como una potencia actual que puede aumentar o decrecer; si fuéramos perfectos poco nos preocuparía, si naciéramos como una privación absoluta poco quedaría por hacer. El individuo humano en este sentido es dueño de su poder el cual fluctúa, es un tránsito de intensidades de este poder; no es perfecto pero no es la imperfección misma: es el constante intento de ser.

corpóreo (extensión) y el conceptual (pensamiento). Tenemos entonces dos términos que pueden estar en juego cuando hablamos de afectos: a) *afecto del cuerpo*; y b) *idea del afecto* que se da en el cuerpo. La definición del afecto no tiene desperdicio en ningún sentido, la segunda parte de la proposición brilla tanto como la primera, esta nos dice que si nosotros en tanto individuos pudiéramos ser *causa adecuada* (es decir, concebirnos nítidamente como causa plena y no meramente como una causa parcial) de alguna de estas afectaciones entonces el afecto sería una *acción*, mientras que si no poseemos la potencia para serlo entonces decimos que este es *pasión* (Cfr. 3/d3).

Así podemos decir que una *pasión* es un afecto del cual no sabemos su procedencia; sin embargo, a pesar de este hiato en el conocimiento que implica la pasión no impide que este afecto sea un esfuerzo por perseverar en la existencia del individuo, que es su forma individual, lo vemos con el caso de la tristeza (en el sentido spinoziano del término). El afecto de tristeza que es pasión no sólo indica que un individuo pasa a una menor perfección sino también que algo resiste para poder seguir existiendo. El mismo caso de la tristeza lo podemos observar en un plano conceptual, aquí la idea del afecto de tristeza es una *idea confusa* con la que el alma afirma una fuerza (un *conatus* específico) que se empeña en existir. Pero ojo, no hay que dejar de mencionar que no sólo la tristeza puede ser un afecto-pasión sino que también la alegría puede serlo, en la medida en que no podemos clarificar la idea de este. El amor es un afecto alegre que puede ser esclarecedor en este sentido porque es la alegría *brindada por una causa externa*, y aunque sea un afecto de alegría (que es lo que propiamente pertenece a lo que hemos llamado en el capítulo segundo *esencia de una forma individual de existencia*) aún no es un afecto-acción.

Independientemente de que sea alegría o tristeza, o alguna de sus infinitas variantes, las pasiones se definen porque son afectos *procedentes de una causa externa*; en este caso el individuo no se concibe como una causa activa sino que este, aun cuando puedan ser alegrías, sigue siendo causa únicamente parcial de ellas, esto porque depende del objeto externo que brinda la alegría. Nadie podría afirmar que el pensador de Ámsterdam desprecie las alegrías por el hecho de ser pasiones, de las dos pasiones que pueden darse tanto tendientes a la alegría como a la tristeza sin duda Baruj se decantaría por los afectos de alegría; su ética es una ética fundada en la alegría (cfr. 5/10e).

No hay que olvidar que el *principio inductor* hacia la formación de ideas adecuadas es el momento en que no estamos siendo afectados por pasiones de tristeza, sino por pasiones alegres. Sin embargo, aún hace falta dar un paso más en este camino: desmontar el afecto de la causa externa para conquistarse a sí mismo como causa adecuada de sus afectos (aquí, de nuevo, es una distinción de razón más que una distinción real, que a la postre tiene una función práctica).

La *forma activa de la individualidad* consiste en expresar tal potencia que tenga la capacidad de desmontar los afectos de la causa exterior, ordenando y concatenando adecuadamente, y ser capaz de engendrarlos partiendo de sí. El conocimiento del mundo ahora ya no es meramente percepción fresca de las sensaciones exteriores, sino estructuradas a partir de ideas adecuadas, es decir, de nociones comunes que percibimos en los objetos aunque no las veamos inmediatamente. La función práctica de las ideas adecuadas es captar estructuras de funcionamiento que aumentan o disminuyen nuestro grado de potencia.

Ser *causa adecuada*, diría Spinoza, es ser aquello que es capaz de concebirse a sí mismo claramente como causa de un efecto “x”. Así como los físicos del siglo XVII y XVIII postularon una concepción del mundo donde los cuerpos no actuaban en una lógica mecánica como el movimiento de la inercia, sino dinámicamente (pensemos en la fuerza de gravedad, en las propiedades atractivas y repelentes que se expresan en los compuestos químicos o bien la fermentación) así Baruj Spinoza bien podría expresar, siguiendo los lineamientos que da en la *Ética*, que la acción humana es algo que debe surgir de las entrañas de su propio ser, y no simplemente como un autómatas que se dirige en el mundo únicamente por un poder transferido.²⁶ El principio de causalidad no es suficiente aquí, hace falta un concepto como el de *acción*.

²⁶ Charles S. Peirce, en este punto que nos interesa hace una distinción muy precisa entre las dos concepciones físicas de la época antigua respecto a la física moderna que se inaugura con Galileo, donde también se encuentran Kepler y Newton, por ejemplo: “Se nos dice que toda ciencia tiene su etapa Cualitativa y Cuantitativa; ahora bien, su etapa cualitativa es aquella donde bastan distinciones duales: si un sujeto dado tiene un predicado dado o no; la etapa cuantitativa se presenta cuando, no contentos ya con tales distinciones aproximadas, requerimos insertar un posible punto medio entre todas las parejas de condiciones posibles del sujeto con respecto a su posesión de la cualidad indicada por el predicado. –Y aquí viene el punto interesante-. La mecánica antigua reconocía las fuerzas como causas que producían movimientos como efectos inmediatos, no buscando más allá de la relación esencialmente dual de causa y efecto. Fue por eso que no pudo avanzar en la dinámica. El trabajo de Galileo y sus sucesores residía en mostrar que las fuerzas son aceleraciones mediante las cuales se realiza gradualmente un estado de velocidad. Las palabras “causa” y “efecto” persisten todavía, pero las viejas concepciones han sido descartadas de la filosofía mecánica, pues ahora es un hecho conocido que en ciertas posiciones relativas los cuerpos sufren ciertas aceleraciones. Ahora bien, una aceleración, en

Prácticamente desde la proposición uno hasta la treinta y nueve del libro cuatro de la *Ética*, Spinoza expone todo lo impotente que puede ser el humano y más aún lo impotente que puede ser la que él llama la mejor parte de nuestro conato: la razón que es la potencia de entender. Es el problema del determinismo o de la necesidad. Una de las razones que Baruj expone repetidamente es que la fuerza de un individuo, por el hecho de ser un modo cierto y determinado, siempre tendrá límites y en la naturaleza siempre habrá una fuerza más grande que pueda destruirlo. Esto porque el humano es algo finito, con duración, con una fuerza específica y este individuo es una parte de la totalidad de la naturaleza; entonces dada una fuerza A siempre habrá una fuerza B que la rebase y a su vez una fuerza C más poderosa que B, así *ad infinitum*. Sin embargo en el planteamiento del pensador de Ámsterdam no se da ninguna conclusión elegiaca, ningún reproche contra la naturaleza, sino siempre tiende a la comprensión y al entendimiento de eso que acontece. Si la virtud del humano es su potencia para perseverar en la existencia es ahí donde encontraremos una vía para hacer el tránsito de la pasión a la acción.

En primera instancia un afecto es *malo* en la medida en que nos impide entender de manera clara y distinta, porque la máxima potencia del hombre sobre los afectos consiste en entenderlos. El conocimiento que nos formamos de los afectos puede irse clarificando; si se dice que la fuerza de un afecto se define por la potencia de una causa exterior comparándose con la nuestra, también hemos de decir que la potencia del alma o bien del entendimiento se define porque se ha formado una *idea adecuada* (o bien que el alma se constituya en su mayoría de ideas adecuadas que ha formado) de lo que somos y lo que podemos respecto a un poder externo. Que el alma se constituya en mayor medida por ideas adecuadas es

lugar de ser una relación entre dos posiciones sucesivas, como la velocidad, es una relación entre tres; así que la nueva doctrina ha consistido en la apropiada concepción de la introducción de lo Tercero. Toda la física moderna se ha construido sobre esta idea. La superioridad de la geometría moderna, también, se ha debido más que nada, ciertamente, a la vinculación de los innumerables casos distintos de los que la ciencia antigua estaba llena; podemos incluso decir que todos los grandes pasos en el método de la ciencia en toda división han consistido en poner en relación casos previamente separados.” (Peirce, 2012-293-294). La tesis fundamental sería que: los cuerpos en el espacio *no se mueven únicamente por efectos inmediatos venidos de fuera*, sino por *propiedades immanentes (físico-químicas) del objeto* mismo produciendo distintas intensidades de movimiento, aceleraciones y desaceleraciones; un claro ejemplo de esto es la *fuerza electrostática de los cuerpos*. Considerar los resultados de otros campos en el conocimiento puede minar o reforzar nuestras creencias, en Spinoza el conocimiento científico de la época más que desalentar su argumentación le brindaba más fuerza.

equivalente a que el alma tenga una mayor potencia para actuar, he aquí el sentido práctico de las nociones comunes.²⁷

Un individuo al ver la embestida de un maremoto del cual no tiene la más mínima posibilidad de huir no se lamentará, tampoco arderá en furia profiriendo sus mejores insultos si ha comprendido que su potencia ha sido superada por una potencia mayor sabiendo que nada pudo haber hecho contra ese acontecimiento. Es un ejemplo que ilustra el hecho de que el hombre está inscrito en el orden natural, en cierto sentido, adelante veremos que si no puede reprochársele a la naturaleza una conservación infinita de su ser habrá un estado -estado civil o bien estado político- donde puede configurar una asociación que busque el máximo aumento de potencia en cada individuo particular. El orden natural muchas veces se nos presenta como ineluctable, ya sea el maremoto o una enfermedad autoinmune, sin embargo este tipo de libertad expuesta en el ejemplo no debe analogarse inmediatamente con la libertad que implican los actos humanos. En esta última nuestro curso de acción no choca con lo ineluctable sino con la configuración social que puede ser más o menos adecuada, más o menos potente según la forma de gobierno y la práctica efectiva de este. Pero en última instancia dentro del ámbito de lo finito y lo contingente, no lo que *es en sí* sino lo que *es en otro*. En fin, retomaremos este asunto al final del capítulo.

Comprenderse como una parte del *Orden Total de la Naturaleza* es saber que hay una infinidad de causas que nos superan en la medida de que somos “modos” ciertos y determinados, finitos y con duración. Saber la procedencia de una causa de nuestros afectos no sólo ayuda a pasar a un orden más claro en el entendimiento sino a su vez a que el individuo padezca menos; para decirlo en otras palabras este conocimiento nos brinda más ideas adecuadas que nos conducen o posibilitan la acción libre mientras que al tener más ideas inadecuadas (es decir ideas producto exclusivamente de la imaginación) padecemos porque se da una privación de conocimiento el cual únicamente nos deja a merced del afecto exterior.

²⁷ Gilles Deleuze en el capítulo quinto de su *Spinoza: filosofía práctica* señala justamente que al abandono de la redacción del *Tratado de la reforma del entendimiento* por comenzar en la *Ética* se debe al hecho de que esta última introduce una novedad conceptual en la obra de Spinoza: las nociones comunes. El hecho de que las nociones comunes se introduzcan en el discurso filosófico de Spinoza permite considerar ideas (más o menos universales) de la composición que tiene nuestro cuerpo en relación a otro cuerpo, ya sea en su nivel más general *lo que tienen de común todos los cuerpos* o en un sentido más inmediato, *lo que tiene de común al menos dos cuerpos, cuando menos el mío con otro distinto*. Las nociones comunes sirven así ya no únicamente a objetos teóricos sino a seres físicos reales.

Es en cierta medida una condición de esclavitud respecto a un exterior del cual no podemos actuar.

Es por ello que se procura conquistar los momentos que brindan alegría, se busca el paso a una mayor perfección desde lo que somos. Esto *con la guía de la razón*, puntualmente con la guía del segundo y tercer género de conocimiento. Lo que nos brinda el entendimiento parece ser un esquema formal a partir del cual podemos desarrollar nuestra potencia y por ende ser más reales; es como postular las reglas del juego para que en ese campo delimitado se configure algo que se desea. El azar no interviene aquí sino la necesidad; cuando se nos presenta el mundo como sometido al azar es que no le hemos entendido. Esa es otra de las distinciones entre razón e imaginación, mientras las cosas que imaginamos las pensamos como *posibles* o *contingentes*, la naturaleza del conocimiento que se gana en el estado de razón (noción comunes y ciencia intuitiva) tiene el carácter de comprender las cosas como *necesarias*. Cuando hemos hecho todo lo que está en nuestro poder para evitar un mal y este de igual manera ha acometido, o procurar un bien y este de cualquier manera no se ha conseguido, hemos de asumirlo como necesario y estar tranquilos de haber manifestado nuestra potencia.²⁸

En este sentido en su estudio introductorio al pensamiento de Baruj Spinoza, Diego Tatián acierta al expresar de manera breve y concisa en lo que consiste un individuo activo:

Se trata de llegar a ser máximamente causa de nosotros mismos. Nunca un hombre podría llegar a ser completamente causa de sí mismo- el único ser que es absolutamente *causa sui* es Dios- pero sí llegar a ser mucho más activo que pasivo. Y la pregunta de Spinoza, la pregunta ética, no es sino ¿cómo llegar a ser activos, cómo ganarle terreno a la pasividad, a las causas exteriores que provocan en nosotros efectos que no entendemos, a las pasiones? Y “ser activo” significa pensar y obrar de manera tal que nos modificamos a nosotros mismos; ser –relativamente- la causa de nosotros mismos (de la manera en que vivimos, de las cosas en las que pensamos, de las creencias que tenemos, en fin, realizar el antiguo ideal de autonomía). Y la ética consiste básicamente en esto. Porque siendo causa de nuestras afecciones incrementamos nuestra potencia de existir. Y según Spinoza nos hacemos causa de nosotros mismos (de las afecciones que nos colman en un momento dado, nunca de nuestra existencia) de la manera más plena a través del pensamiento. (Tatián, 2009:57).

²⁸ Me parece que la concepción del tiempo en Spinoza choca con nuestra concepción del tiempo newtoniana, ya no digamos con las teorías de la relatividad que lo presentan con una cuarta dimensión. Spinoza argumenta en pos de la eternidad y esta defensa produce problemas tanto en Bennett, como en Negri, como en el mismo Deleuze. Digamos que no podemos dejar de visitar su pensamiento sin poner un pie en el tránsito del mundo occidental entre el medioevo y la modernidad, que propiamente que se asienta de manera firme a partir de Kant y Hegel.

3.1.2 La comprensión afectiva del individuo que se da con las nociones comunes y con la ciencia intuitiva arrojan luz sobre *la articulación que el individuo se da a sí mismo* para actuar en el mundo; tema que en la *Ética* no se circunscribe al libro cinco sino que comienza desde 4/18. Baruj Spinoza en 5/20e[b] menciona cinco puntos donde expresa abiertamente en qué consiste la potencia del entendimiento respecto a los afectos:

1º) En el mismo conocimiento de los afectos. 2º) en que separa los afectos del pensamiento de la causa exterior que imaginamos confusamente. 3º) en el tiempo con que las afecciones, referidas a cosas que entendemos, superan a las cosas que concebimos de forma confusa y mutilada. 4º) en la multitud de causas con que son fomentadas las afecciones que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios. 5º) y en fin, en el orden con que el alma puede ordenar y concatenar entre ellos sus afectos. (Spinoza, 2009:255-256).

De alguna manera hemos expuesto ya el primer punto, ahora bien respecto al segundo punto habría que aclarar que, separar el afecto del pensamiento de la causa exterior, no significa desaparecer en un plano ontológico la causa externa. Se dice “afecto del pensamiento” porque se está hablando del afecto en cuanto a idea, y esto ya lo mencionamos al hablar de los dos aspectos del afecto. ¿Para qué separar *la idea del afecto* de la imagen que es producto de la afectación corpórea? Para clarificar la idea que tenemos de ese afecto es decir para formarnos una idea adecuada de esta idea-afecto; se hace esto para que el afecto deje de ser una pasión ya que “el afecto que se llama pasión (*pathema*) del ánimo es una idea confusa 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 más bien esto que aquello.”(Spinoza, 2009:179)

Un punto central y problemático en la obra de Spinoza: *para que una idea tenga poder sobre un afecto ella misma tiene que devenir en afecto* (cfr. 4/7, sin embargo el problema se trata de nuevo de 4/59 a 4/61). Repetimos, el sentido de la separación de la causa mencionada en el segundo punto no se refiere a una destrucción de la cosa física, sino más bien a un ejercicio reflexivo para comprender el afecto, pulirlo para conocer qué podemos hacer frente a este. El procedimiento del conocimiento al obtener ideas adecuadas no implica la aniquilación de las imágenes sino la comprensión de la constitución de estas y en concebir lo falso que de ellas pueda derivarse, es decir la privación de conocimiento que producen.

El ordenamiento y la concatenación de los afectos puede darse en el plano exclusivamente de la razón (es decir, del alma o del entendimiento), para el pensador de Ámsterdam no hay afecto del cuerpo del que no podamos formarnos una idea clara y distinta; el esfuerzo o la potencia del alma es justamente esa: pulir ideas-afectos para comprender las relaciones entre los cuerpos, las propiedades comunes, y de esta manera comprendiendo, generar afecciones de un distinto orden: que serían propiamente *acciones*; porque “cada cual tiene la potestad de entenderse a sí mismo y a sus afectos, si no totalmente, sí al menos en parte clara y distintamente, y por consiguiente de hacer que padezca menos por ellos.” (Spinoza, 2009:247). Baruj Spinoza ha tenido el tacto o la prudencia que no han tenido Séneca y René Descartes al menos en un sentido; el primero apela a una comprensión de los afectos para su moderación de los afectos alegres y represión de los afectos tristes o sea de los afectos que son pasiones, mientras que los otros dos grandes pensadores suponen una voluntad que posee una potestad absoluta sobre los afectos —la fortaleza vacía de Séneca y las *res cogitans* de Descartes no han conseguido un control absoluto del aspecto afectivo del ser humano.

No podemos encontrar en Spinoza una facultad absoluta de nada, ni de entender, ni de amar, ni de querer; si algo podemos decir de nuestro autor es que tiene bien claro lo absoluto como distinto de lo particular, y así vemos necesidad-contingencia, finito-infinito, duradero-eterno. Entonces, cabe señalar que en los modos sólo podemos encontrar voliciones singulares y no alguna facultad absoluta para querer como “La Voluntad”; ¿a qué suena la idea de “una facultad absoluta” inducida desde la idea de cosas particulares? A ideas universales, por supuesto. En todo caso antes de llegar a lo que para Baruj es una forma límite de actividad del individuo, es decir la *ciencia intuitiva*, él mismo apela por la prudencia y la constancia para aplicar ciertos criterios de vida. Y cito largamente de 5/10e, no sólo para apoyar lo que estamos diciendo sino también porque el holandés lo ha sabido expresar de manera notable:

Escolio.

[a] Mediante esta potestad de ordenar y concatenar correctamente las afecciones del cuerpo podemos lograr que no seamos fácilmente afectados por los afectos malos. Pues *se requiere mayor fuerza para reprimir los afectos que están ordenados y concatenados según un orden relativo al entendimiento, que los inseguros y fluctuantes*. Lo mejor que podemos hacer, pues, mientras no tenemos un perfecto conocimiento de nuestros afectos, *es concebir una recta norma de vida o unos criterios seguros de vida y grabarlos en la memoria y aplicarlos continuamente a las cosas particulares que se presenta con frecuencia en la vida, para que nuestra imaginación sea así ampliamente afectada por ellos y los tengamos siempre a disposición*.

[b] Entre los criterios de vida hemos puesto, por ejemplo, que el odio hay que vencerlo con el amor o la generosidad y no compensarlo con el odio recíproco. Ahora bien, para que tengamos a mano este precepto de la razón siempre que sea útil, hay que pensar y meditar con frecuencia en las ofensas comunes de los hombres, y cómo y por qué vía se repelen muy bien por la generosidad; ya que entonces uniremos la imagen de la ofensa a la imaginación de este criterio y la tendremos siempre a mano, cuando se nos presente la ofensa. Y, si tenemos también a mano *el principio de nuestra verdadera utilidad* y a sí mismo del bien que se sigue de la mutua amistad y de la sociedad común, y que, además, de la recta norma de vida se sigue la suma tranquilidad del ánimo y que los hombres, como las demás cosas, obran por necesidad de la naturaleza, entonces la ofensa o el odio que de la misma suele surgir, ocupará una parte mínima de la imaginación y será fácilmente superada. O, si la ira, que suele surgir de las máximas ofensas, no es superada con facilidad, será superada sin embargo, aunque no sin fluctuación del ánimo, en un espacio mucho menor de tiempo que si antes no hubiéramos meditado tanto estas cosas, como está claro por 5/6, 5/7 y 5/8. Sobre la firmeza de ánimo en orden a expulsar el miedo, hay que pensar de la misma manera; es decir, hay que enumerar e imaginar con frecuencia los comunes peligros de la vida, y cómo pueden ser evitados y superados del mejor modo con la presencia de ánimo y con la fortaleza.

[c] *Pero hay que advertir que, al ordenar nuestros pensamientos e imágenes, hay que atender siempre a aquello que en cada cosa es bueno, a fin de que siempre seamos determinados a actuar por un afecto de alegría.* Por ejemplo, si alguien ve que persigue demasiado la gloria, pensará en su uso correcto y con qué fin hay que perseguirlo y por qué medios puede ser adquirido; y no, en cambio, en su abuso y en la vanidad e inconstancia de los hombres o en cosas por el estilo, en las que nadie piensa, si no es por una enfermedad del ánimo, pues con estos pensamientos se afligen, por encima de todo y de todos, los ambiciosos, cuando desesperan de alcanzar el honor que ambicionan; y, mientras vomitan ira, quieren aparecer sabios. Por eso, es cierto que los más ansiosos de gloria, son aquellos que más claman sobre su uso y la vanidad del mundo. Ni es esto exclusivo de los ambiciosos, sino común a todos aquellos a los que la fortuna es adversa y que son impotentes de ánimo. Porque tampoco el pobre avaro deja de hablar sobre el abuso del dinero y los vicios de los ricos, con lo que no consigue otra cosa que torturarse a sí mismo y mostrar a otros que él, no sólo soporta de mal grado su pobreza sino también las riquezas de los demás. Y así también, quienes han sido mal recibidos por su amada, no piensan más que en la inconstancia y ánimo engañoso de las mujeres y en los demás cacareados vicios suyos; pero los dejan caer todos en el olvido tan pronto son de nuevo recibidos por su amante.

[d] Así, pues, quien intenta moderar sus afectos y apetitos por el sólo amor a la libertad, ese se esforzará cuanto puede en conocer las virtudes y sus causas, y en llenar el ánimo del gozo que nace de su verdadero conocimiento; pero de ningún modo en contemplar los vicios humanos y denigrar a los hombres ni en alegrarlos con una falsa apariencia de libertad. Y quien observe con diligencia estas cosas (pues tampoco son difíciles) y las ejercite, ese podrá en un breve espacio de tiempo dirigir casi siempre sus acciones según el mandato de la razón. (Spinoza, 2009:251-252).

Baruj está convencido de que los afectos generados por la razón no son una empresa fácil, sin embargo es parte del intento en su planteamiento. Aun cuando no poseamos una conquista

formal de nuestra libertad, hay ciertas vías razonables por las que podemos guiar nuestro curso de acción. ¿Cómo comenzar a devenir un grado de potencia en expansión? En este escolio por ejemplo, procurar actuar siempre por un afecto de alegría antes de hacerlo por un afecto de tristeza, esclarecer nuestros afectos partiendo de la experiencia pero a su vez modificándolos al ser conscientes de las ideas que nos hacemos de estos (consciencia de lo que aumenta y de lo que decrece mi potencia de acción en el mundo). En fin, el proceso de esclarecimiento de los afectos y cómo se relacionan con las acciones de un individuo, no se postulan como ya dados al individuo (nadie nace libre, aunque el Estado propicie un ambiente muy razonable para generar nuestra libertad) sino que es un proceso gradual, de a poco, que hay que procurar.

3.2 *Beatitud*, una forma límite de actividad.

Baruj Spinoza es un autor que presenta dos perfiles al menos, uno de ellos es el perfil notoriamente materialista que se ve en su análisis de los individuos en tanto concreciones corpóreas, con afectos, alegrías y tristezas, como una constitución específica de movimiento y reposo que tiene que mantenerse para que un “Yo” se mantenga, es decir para que un entendimiento particular siga existiendo; por otro lado encontramos su perfil eminentemente metafísico, si entendemos por metafísica procurar el conocimiento de la causa primera del mundo. Sin embargo esto que ahora llamamos metafísica en ese laxo sentido no apela como en otros pensadores a una trascendencia del mundo sino que gran parte de la fuerza que podemos decir que se concentra en la Sustancia de Spinoza es expresada en los individuos particulares: *ontología inmanente*, sería el término más adecuado.

El primer perfil no se puede concebir sin el segundo, de hecho se funda en este. El *conatus* es una fuerza que expresa la Sustancia en un modo específico y concreto. Todo el planteamiento del perfil materialista desencadena en una ética que se funda en la alegría, que es producida por las ideas adecuadas que tenemos de ese orden externo; sin embargo, una forma límite de actividad del individuo se inscribiría, según Spinoza, en el segundo perfil de los mencionados: ser partícipe de ese orden inmanente de la Sustancia eso que él llama *beatitud*. La conquista de la máxima dicha activa se da con la aprehensión del tercer género de conocimiento.

En el transcurso de toda la *Ética* hay dos momentos que se presentan respecto a la *beatitud*: por lo dicho en 2/49e[1] y en 4/c4, lo encontramos al menos en dos formas. Lo podemos entender como el *conocimiento intuitivo* –que es el conocimiento inmediato o directo- de la Sustancia, clarificar o perfeccionar la idea de la Sustancia es a su vez saberse partícipe de una manera activa en ese orden eterno e infinito que es la totalidad de la naturaleza; el segundo aspecto es cómo esta idea afecta la vida en un plano ético, comprenderse adecuadamente en este orden es procurar la mayor utilidad que se encuentra tanto en la amistad, como en la piedad, y por supuesto en la fundación de la ciudad a partir de un contrato social que cede cualquier *derecho natural* a cambio de un *derecho civil* en el hombre (cfr. 4/37 en Spinoza, 2009: 207:210).

En el plano de la extensión vemos una infinidad de modos que se esfuerzan por perseverar en su ser, constituciones de movimiento y reposo que se modifican constituyendo a su vez otras relaciones; intentemos pensar en un ejemplo en este plano extenso: el carbón puede cambiar, sometido a ciertas condiciones y en un plazo de tiempo, su relación específica –que es la constitución geoquímica de su estructura molecular- hacia la de un diamante. En el plano físico de la extensión la materia que existe en la totalidad de la naturaleza (que es la sustancia divina) se puede organizar en una infinidad de modos y aunque la relación de movimiento y reposo se modifique o se diseminen sus partes formando a su vez otras relaciones ciertas y determinadas de movimiento y reposo, pese a todo esto la materia seguirá en ese atributo eterno e infinito que es la extensión. Es decir, la conveniencia general del *Orden Total de la Naturaleza* no se verá afectada. Esta conveniencia general se da en el atributo de la extensión y nosotros lo comprendemos con las nociones comunes, que nos han dado un conocimiento de las propiedades generales de las cosas.

La forma activa de la individualidad adquiere un matiz distinto a partir del tercer género del conocimiento, porque si bien las nociones comunes que formamos son *ideas adecuadas*, estas lo son de las propiedades comunes de nuestro cuerpo con los cuerpos exteriores. Sin embargo esa idea adecuada es de una *propiedad común*, es decir la idea adecuada que tenemos en este género –que ya nos posibilita nuestra actividad como individuos y no como autómatas- aun no nos da una idea de nosotros mismos, de nuestra esencia y de la esencia de nuestro cuerpo. Lo hemos expuesto en el apartado de las dos distinciones modales, el tercer género de conocimiento posibilitaría comprender que la forma individual, *es la*

expresión de una esencia que corresponde a una relación específica de movimiento y reposo; recordemos que una esencia singular se distingue de las otras esencias por su grado de intensidad que es su grado de potencia. Lo que expresa la forma individual es un grado de potencia.

Es ahí donde vemos el límite de la forma de la actividad brindada por las nociones comunes: no da aun la idea adecuada de nosotros mismos; aunque no por ello deja de ser ya una forma de actividad, y más, vemos en los tránsitos de conocimiento que no podríamos llegar al tercer género de conocimiento sin la ayuda de las nociones comunes. La ciencia intuitiva nos da el conocimiento de las esencias²⁹, una *idea adecuada de nosotros mismos*: el conocimiento de nuestra esencia, el conocimiento de las esencias de las otras cosas y el conocimiento de la esencia de Dios; lo que es lo mismo que decir, tenemos una idea adecuada de nosotros, una idea adecuada de las cosas y una idea adecuada de Dios. Y es en este sentido que el individuo puede comprender las cosas, el mundo mismo, bajo una especie de eternidad: *sub specie aeternitatis*.

Es difícil pensar en esto porque hemos visto en el apartado de lo que es un individuo que tenemos una unidad indisociable entre alma y cuerpo, esto porque el alma es la esencia o bien la idea del cuerpo, y es sólo a partir de este último que tiene un objeto el cual conocer: conoce los afectos del cuerpo y su constitución específica. Además una de las características de los modos es que se encuentran en el plano de la duración; aunque la fecha no está definida los modos son seres que en algún momento dejarán de ser. Sin embargo, a pesar de estas indicaciones que el mismo Spinoza nos da, menciona que el alma -que es la idea del cuerpo- permanece en el atributo del pensamiento de la sustancia; es decir, se mantiene aquello inmutable en el individuo humano porque queda envuelta en la esencia y existencia de la Sustancia que es eterna e infinita. Sin duda el individuo está en el plano de la duración pero la duración según nuestro autor es exclusivamente del cuerpo; lo que dura es una constitución específica y determinada de movimiento y reposo. Por otro lado lo que se mantiene es una esencia o bien en otras palabras una idea contenida en la Sustancia.

El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno. *Demostración*: En Dios se da necesariamente un concepto o idea que

²⁹ 2/d2: “Digo que pertenece a la esencia de una cosa aquellos que, si se da, se pone necesariamente la cosa, y que, si se quita, se quita necesariamente la cosa; o sea, aquello sin lo cual la cosa y, a la inversa, aquello que sin la cosa no puede ser ni ser concebido.” (Spinoza, 2009:77).

expresa la esencia del cuerpo humano (por la proposición precedente) y que, por tanto, es necesariamente algo que pertenece a la esencia del alma humana (por 2/13). Pero nosotros no atribuimos al alma humana ninguna duración, que pueda ser definida por el tiempo, sino en cuanto que ella expresa la actual existencia del cuerpo, que se explica por la duración y se puede definir por el tiempo; es decir (por 2/8c), no le atribuimos duración mientras dura el cuerpo. Ahora bien, como aquello que se concibe con cierta necesidad eterna por la misma esencia de Dios, es algo (por la proposición precedente), este algo, que pertenece a la esencia del alma, será necesariamente eterno. Escolio: Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, el cual es necesariamente eterno. No puede suceder, sin embargo, que recordemos haber existido antes del cuerpo, puesto que no puede existir de ello ningún vestigio en el cuerpo, ni puede la eternidad definirse por el tiempo ni tener con él relación alguna. Pero, a pesar de ello, sentimos y experimentamos que nosotros somos eternos. Pues el alma no siente menos las cosas que concibe con la inteligencia que las que tiene en la memoria. En efecto, los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones. Así, pues, aunque no recordemos que hemos existido antes del cuerpo, sentimos, no obstante, que nuestra alma, en cuanto que implica la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es eterna y que esta existencia es definida por cierto tiempo, en cuanto que implica la existencia actual del cuerpo, y sólo en ese sentido tiene el poder de determinar la existencia de las cosas por el tiempo y de concebirlas bajo la duración. (Spinoza, 2009:257-258).

El problema concierne al aspecto ontológico del planteamiento. La dificultad de concebir el alma bajo una especie de eternidad se solventa, en cierta medida, cuando recordamos que la *forma individual*, es una esencia que corresponde a una infinitud de partes en movimiento y reposo, y que mientras estas duren, la esencia (el alma, la idea del cuerpo) tendrá las ideas de los afectos que se le presentan a este cuerpo. Es en este sentido que se dice que el alma dura mientras el cuerpo dura, pero, repetimos, la esencia sigue estando contenida en la esencia infinita y eterna de la sustancia. No hay duda de que cuando el cuerpo muere se aniquila toda esa constitución corporal, esa memoria afectiva que pudo expresar cierto grado de potencia en un tiempo específico –un tiempo que aunque indefinido no ilimitado.³⁰ Así el alma tendría la facultad tanto de entender las cosas bajo la especie de la eternidad, tanto como la facultad de entender las cosas mientras duran en la existencia.

³⁰ En este sentido Deleuze es bastante claro: “A las partes del cuerpo, corresponden *facultades* del alma, facultades de experimentar afecciones pasivas. También la imaginación corresponde a la impresión actual de un cuerpo sobre el nuestro, la memoria a la sucesión de las impresiones en el tiempo. Memoria e imaginación son verdaderas partes del alma. El alma tiene partes extensivas, que no le pertenecen sino en la medida en que es la idea de un cuerpo, él mismo compuesto por partes extensivas. El alma “dura”, en la medida en que expresa la existencia actual de un cuerpo que dura. Y las facultades del alma remiten ellas mismas a una potencia, potencia de padecer, potencia de imaginar las cosas según afecciones que producen en nuestro cuerpo, por lo tanto potencia de concebir las cosas en la duración y en relación con el tiempo.” (Deleuze, 1975:307).

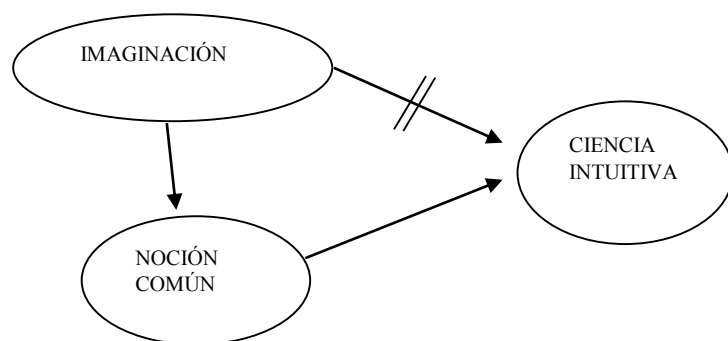
Un cuestionamiento que es recurrente a este respecto es preguntar si Baruj está hablando de *inmortalidad*. La respuesta es definitivamente negativa. La inmortalidad del alma se concibe a partir de dos supuestos: *la simplicidad del alma*, que implica que el alma es indivisible y sólo el cuerpo caería en el reino de la divisibilidad; por otro lado, al alma se le concibe bajo la duración, es decir en términos de sucesión, de ahí que el alma puede estar consciente de su propia duración aunque esté separada del cuerpo, una memoria intelectual está ahí operando –en la tradición filosófica este argumento lo vemos puntualmente en el *Fedón* de Platón; sobra mencionar que el platonismo es una de las fuentes que sustentan fuertemente el pensamiento cristiano.

Platón postula un dualismo ontológico. Propone que las almas de los muertos existen en algún lugar y vuelven a vivir. La teoría de la reminiscencia postula un alma inmortal, la cual podría explicarse a través de la *anamnesis*; esto último consiste en el *aprender* como *recordar* algo que ya estaba en nuestra alma a manera de impronta. Si al contemplar un objeto se puede intuir otra “cosa” (la idea, o esencia del objeto) es necesario que sea un proceso de reminiscencia; es algo de lo que ya habíamos tenido conocimiento. La entidad en sí –lo bello en sí, lo simple- se mantiene igual, se conserva idéntico necesariamente; por otro lado lo compuesto está en constante cambio y no persevera. Lo simple sólo puede captarse con el razonamiento, mientras lo compuesto lo percibimos en sensaciones. Cuando una persona muere el alma se separa del cuerpo, entonces el cuerpo (lo contingente) perece, sin embargo el alma (lo necesario) se mantiene. Y de ahí que haya dos planos en el mundo, el sensible y el inteligible, de los cuales uno es contingente y el otro es necesario.

Spinoza no daría crédito a ninguno de estos dos supuestos, porque el alma no puede ser simple mientras dura en el sentido de que se forma de partes extensivas en la existencia y de ideas de afectos, que también pertenecen a la existencia. El alma es compleja mientras es la idea de un cuerpo. Por otro lado, concebir el alma bajo la forma de la duración en el segundo supuesto sería tener ideas confusas de lo que es la duración y la eternidad. Para Spinoza el alma dura mientras le pertenecen ciertas partes extensivas, sin embargo éstas no constituyen la esencia misma; el alma cae bajo la especie de la eternidad en tanto que le pertenece una parte intensiva un grado de potencia que sigue estando contenido en la idea de Dios ya cuando el cuerpo ha muerto. En fin, vemos que la ontología spinozista es un constructo que no da pie al argumento de la inmortalidad del alma. El hecho de debatir este argumento iría en contra

de la postura de los eternalistas cuando veíamos en el *capítulo 1* el intento de la readmisión de los judíos en Inglaterra por parte de la comunidad judía de Ámsterdam; no concebir un alma inmortal es quitar la posibilidad de castigos prolongados indefinidamente en el tiempo, rechazar tajantemente una condena que se daría en la vida después de la vida.

En fin, en el planteamiento conceptual de Spinoza es un error concebirnos como contingencia y variación, lo más adecuado sería comprenderse en términos de necesidad y de eternidad: *sub specie aeternitatis* y *sub specie necessitatis*. Si bien es cierto, siempre habrá algo que supere nuestra potencia, procuramos concebir bajo el orden de la razón las cosas como necesarias; engendrar amor hacia algo inmutable y no hacia algo variable. Es por ello que hay un corto circuito en la teoría del conocimiento de Spinoza. La imaginación nos brinda conocimiento inadecuado en tanto que da resultados contingentes y variables, dependientes en su mayor parte de la causa exterior; es un corto circuito en el sentido de que podemos pasar de las nociones comunes a la ciencia intuitiva pero nunca de la imaginación a la ciencia intuitiva que es el tercer género de conocimiento.



Finalmente se planteará que si bien el amor y el odio son producto de la tristeza o la alegría acompañadas de alguna causa exterior, estos tienden a quedarse en plano de las imágenes y su variabilidad o fluctuación; por otro lado, surge del tercer género de conocimiento un amor a la Sustancia (Dios), y esta parece ser la máxima conquista de la alegría que el individuo puede tener: el *amor Dei intellectualis*³¹. Este es un amor en cuanto se entiende la sustancia

³¹ Respecto al origen de este término Diego Tatián nos dice que Spinoza ya lo había podido tomar de otros pensadores: “Esta fórmula, como fórmula, está, en italiano, en los *Diálogos de amor* de León Hebreo (filósofo del Renacimiento conocido también como Abrabanel); se dice que también está en Maimónides; y los investigadores que hallaron los escritos políticos de Van den Ende (publicados recientemente), dicen que también allí, en holandés, se la puede encontrar.” (Tatián, 2009:39). Más adelante Tatián agrega que otra

como eterna. Para el filósofo de Ámsterdam es en estos aspectos donde radica una forma límite de actividad del individuo: la *beatitud*: “Por eso entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres.” (Spinoza, 2009:264).

Y así el *amor Dei intellectualis* que ejerce el alma humana a la sustancia es el amor de ésta hacia sí misma –en la medida en que el alma está envuelta en la idea de la sustancia–, así el alma se contempla a sí misma acompañada de la idea de la sustancia –o bien Dios– como causa próxima: se entiende como participante de esta eternidad e infinitud en cierto sentido, a pesar de ser duradero y finito. He ahí que se da la dicha en su forma más activa, ser un efecto que retiene aun la potencia de su causa; ser la expresión de la potencia divina que es la Sustancia. Para Spinoza “la suprema felicidad y beatitud del hombre” consiste en este *amor Dei intellectualis*, el perfeccionamiento de este a su vez perfecciona nuestra existencia individual, es decir, la hace más potente. No obstante, esta parece una conquista que cada sujeto tiene que hacer lograr concebir las cosas singulares como expresiones de la divinidad; aunque no del modo tradicional cristiano esta es una postura en torno a la relación que cada cual tiene con Dios.

Ahora bien, dos son las grandes vías por las que el “supremo bien”, como diríamos en la tradición ética y política, se puede configurar: una es un trabajo individual, la vida del conocimiento que nos procura un deseo transfigurado con el cual la vida ya no es tan sólo *conatus* sin más, sino un deseo que ha surgido de la razón, el mismo deseo pero encauzado de distinta forma, articulado y potenciado desde el individuo mismo. La segunda vía es la vida política, una de las grandes estrategias desde las cuales el individuo adquiere un grado de potencia cualitativamente mayor que el que pudiera conquistar en aislamiento; dentro de esta vida política Spinoza el problema es cómo encarnar una sociedad civil en un Estado que procure que el individuo haga libremente lo mejor. La segunda vía es la que exploraremos un poco más a detalle; de la primera ya hemos visto una ramificación que se cristaliza en la *beatitud*, enseguida veremos la estrategia ética inscrita dentro de esta misma.

“formula” conceptual que está tanto en León Hebreo como en Spinoza es la de: bajo una especie de eternidad (*sub specie aeternitatis*).

3.3 El individuo libre y los otros.

3.3.1 La estrategia ética.

El entendimiento reformado que se deriva en este proceso hacia la libertad del individuo³² nada vale si no se busca una expansión hacia el ámbito de la intersubjetividad; ya no es sólo el ideal del hombre sabio que preocupaba a los antiguos, sino la constitución de un Estado que tenga por fundamento la libertad de sus partícipes. Si en estos últimos años se ha visto un resurgimiento en torno al pensamiento de Spinoza, el interés ya no se restringe a los aspectos metafísicos que puedan derivarse de este; sobre todo el impacto y la actualidad de sus ideas se acentúan en la teoría política. Pese a que no se ha abdicado de ver a Spinoza como un autor meramente metafísico, ya muchos centran su estudio en los despliegues en un terreno práctico. ¿Y cuándo comienza este terreno en un sentido tanto ético como político? La existencia de la vida tanto ética como política comienza en el reconocimiento de los otros; lo bueno y lo malo, lo adecuado o inadecuado, lo útil o lo que va contra mi utilidad, lo que se aviene a mi naturaleza o lo que la destruye, comienza siempre en un estado relacional.

Lo que se ha venido desplegando en las páginas de este capítulo constituye el proceso de liberación que hace un individuo cualquiera desde sí mismo, el camino hacia la autonomía, hacia la conquista de un grado de potencia propio tal que nos permita actuar (es ahí donde radica el grado de potencia, un derecho de actuar de acuerdo a mi propia naturaleza). En cierta medida, todo el proceso que hemos revisado hasta aquí es un análisis de lo que puede considerarse adecuado o inadecuado para esta libertad; un análisis que se sustenta en un *background* ontológico (la sustancia y sus atributos, y la constitución individual de los modos) y epistemológico (el proceso de formación del conocimiento que comienza con nuestras facultades de sentir y de entender y deriva en la formación de ideas adecuadas o inadecuadas), que concluye o tiende a lineamientos prácticos razonables (no leyes ni mandatos, sino conocimiento que es ya él mismo constituyente en cierta medida de una vida buena). Pero repetimos, lo hemos explorado desde la perspectiva de un individuo cualquiera: un individuo

³² El camino de la libertad, es en Spinoza también el camino de la felicidad, el camino de la potencia en expansión, el camino de la conquista activa de nuestra esencia, el camino del conocimiento; así actividad, libertad, felicidad, conocimiento, son las conquistas de una potencia plena.

X imagina, se hace de nociones comunes desde la experiencia y el pensar la experiencia, puede llegar a *conocer intuitivamente*, es afectado de alegría y de tristeza, es coaccionado o actúa, etc...

Es posible que el proceso hasta aquí pueda frenarse, la conquista de *una vida individual* que ha generado afectos de alegría a partir de sí mismo y que no está coaccionado por afectos externos de tal manera que lo arrojen a la bruma de la inacción y la impotencia. Los argumentos de Spinoza derivan hacia *las normas de vida* que veíamos antes de entrar al inciso sobre la *beatitud*, normas que el individuo puede incorporar a su vida personal. Una vez que hemos logrado asirnos de ideas adecuadas estamos más cerca de que nuestros afectos nos impacten de una manera distinta: ordenar y concatenar adecuadamente nuestras ideas-afectos para conquistar de a poco la acción autónoma. Lo que se forja en esta lucha es un ánimo constante, fuerte y tranquilo; fortaleza, constancia y tranquilidad son virtudes éticas de una potencia expresiva y plena. Pero sobre todo, hace falta una virtud que nos sirve de pivote: la *generosidad*; actuar determinado por un afecto de alegría buscando afectar de alegría a los otros. Sin embargo el terreno de la ética, es decir un terreno de alguna manera más difuso (por el hecho de no traducirse en constituciones, en formas jurídicas específicas), es lo deseable que podríamos decir, aunque necesario aun no suficiente para el amstelodano.

Antes de comenzar con el Estado como condición de posibilidad de una individualidad activa, en qué sentido hablamos de una ética fundada en la alegría que constituirá una novedad conceptual; novedad no sólo por el hecho de fundarse en la alegría, sino por todo el constructo ontológico y epistemológico que ha desarrollado. Baruj Spinoza en su obra asume varias tesis que se cristalizaran en una ética novedosa en los siguientes sentidos: que el individuo es expresión de la Sustancia, y más aún que el individuo está en posibilidad de ser una expresión activa, y no pasiva, de la Sustancia; que la potencia del alma aunque limitada encontrara una ruta de liberación de los afectos malos; que mientras más potencia de afirmar afectos activos más consistencia real adquiere un individuo, más “pesadez ontológica” diría Antonio Negri. Que la plenitud de potencia consiste en liberarse en conjunto y no exclusivamente solo.

Entre la ética y la política spinozianas puede considerarse la existencia de un desarrollo “natural” de uno a otro. Aquel individuo que es ético debe encontrar la máxima utilidad en la amistad hacia los otros, además considerará la asociación política (ciudad o Estado) un camino eficaz para exponenciar la potencia individual. Sin embargo, haría falta una distinción entre

una y otra, la cuestión ética ancla su peso en algo fundamental: la articulación que el individuo puede darse *a sí mismo*, encontrar él mismo su potencia de actuar que sería propiamente la expresión de su esencia individual respecto a un exterior al cual hay que hacerle frente. Spinoza habla frecuentemente de ese exterior como uno natural, sin embargo habría que añadir un exterior social y cultural: las concepciones ideológicas que se encuentran rondando en los entornos culturales. El caso personal de Spinoza hace frente a la Sinagoga de Ámsterdam, a la política conservadora de la casa de Orange, a los grupos religiosos librepensadores, también a las concepciones científicas de la época (puntualmente en el campo de la óptica); podemos pensar en casos límite como el de Primo Levi, Walter Benjamin o Paul Celan. Lidar críticamente con el exterior no significa reconocerse y distinguirse del mundo natural, sino también reconocerse y distinguirse en el entorno político y cultural. El juicio autónomo nos permite tomar distancia e incorporarnos críticamente en este segundo campo.

La valía de la individualidad en tanto ética es la expresión de un grado de potencia único, por ser propio a cada individuo. La liberación ética hasta cierto punto es una virtud privada, la articulación propia del grado de potencia: conseguir actuar sin ser coaccionado. Esto supone autonomía respecto al exterior, pero también distancia. Hace falta un segundo momento de liberación, si no, corremos el riesgo de ilusión de libertad; creo que soy libre, ¿pero respecto a qué exactamente? Hace falta la articulación de la potencia que se ha conquistado con los otros. La articulación de la libertad en el terreno social es ya una virtud pública y por ende de mayor impacto; esto dicho en un sentido meramente físico: si dos individuos de idéntica naturaleza se unen entre sí componen un individuo más poderoso que cada uno por separado (cfr. 4/18e[c]). La coacción para quien ha logrado articular en tanto individuo su grado de potencia, sólo vale en un sentido: la coacción que las leyes de un Estado razonable que ha sido configurado gracias al poder constituyente de sus miembros, no a otro individuo específico.

La tensión que se da entre ética y política, es una tensión constante entre la afirmación de un juicio propio y autónomo para decidir sobre sus actos y una configuración social más grande que se materializan en el Estado. Una tensión necesaria, me parece. Del error de tomar cauce hacia un único polo se deriva en al menos dos peligros: el totalitarismo o la ilusión de libertad. Vemos el primer error en Thomas Hobbes (1588-1679):

En efecto, Hobbes, “pensador entre dos mundos”, al teorizar la moral se atiene a la tradición que identificaba a la ética con el derecho natural. Parece que habrá que esperar a Kant para que se establezca la división entre ambos, adjudicando al derecho la regulación exterior y a la moral la adhesión interna a la justicia. A la moral corresponderán los imperativos categóricos y al derecho los condicionados. Hobbes no alcanzó a establecer esos análisis, pero sí se puede decir que los hizo posibles. Según Tönnies: “No conforma el derecho natural según principios morales, sino la moral según principios jurídico-naturales. “Si has celebrado un contrato, lo debes cumplir” ésta es la expresión moral. “Los contratos vinculan la voluntad”, ésta es la adecuada forma jurídica, la de su principio de derecho” (Tönnies, 1932, p. 239). Esta forma de privilegiar lo político sobre lo ético por parte de Hobbes lleva paradójicamente a los mismos riesgos de absolutismo que la actitud contraria de hacer prevalecer lo ético sobre lo político. Si la razón de Estado significa que el Estado siempre tiene la razón, lejos de acercarnos a la situación deseable en la que todo lo real fuera racional, nos hundimos en la impotencia de ofrecer una resistencia al menos moral ante un Leviatán innegablemente real pero dudosamente racional. (Joaquín Rodríguez Feo, *Hobbes en Camps*, 2002:92).

La ética spinoziana, se encontraría donde un individuo pudiera expresar su grado de potencia propiamente, es decir ordenando y concatenando de manera adecuada sus afectos; comprendiéndolos para que estos no se presenten como una imposición de un orden externo, y más aun expresando su curso de acción en el mundo a través de afectos alegres que son los únicos que propiamente corresponderían a nuestro ser. En este sentido se presenta una oposición importante, Spinoza y Hobbes: el segundo anula la individualidad en pos del poder absoluto del Estado, mientras que el primero trata de mantener la tensión individualidad libre y autónoma en relación a un Estado coactivo democráticamente, por mandato de todos. Si Hobbes se decanta por la monarquía es por el hecho de dejar a los particulares fuera de los asuntos públicos, la conclusión para él es que un Estado democrático colegiado continuamente es utópico, ¿y no lo es suponer que una persona razonable acepte ser gobernada por alguien que tiene un poder absoluto el cual no está de ninguna manera sujeto a la ley ni a las instituciones?

Hasta aquí dejaremos el campo ético, que nos ha servido para vislumbrar el individuo libre en su articulación hacia sí mismo y su importancia en tanto polo de resistencia respecto a un Estado que se pretende con un poder absoluto. Ahora necesitamos una articulación con los otros en formas menos inmediatas. Sin embargo, falta decir que en Spinoza este paso no está escindido tan claramente, en todo caso un individuo libre deviene del campo ético al campo político naturalmente, es decir, es un paso orgánico para la conquista de su potencia. Es así como pasamos al campo político para concluir la constitución activa del individuo.

3.3.2 La estrategia política.

Es cierto que el libro cuatro de la *Ética (De la esclavitud humana o de las fuerzas de los afectos)* nos habla de la impotencia del individuo humano en tanto que ignora la procedencia de la causa de sus afectos; la ignorancia lo orilla a un estado de naturaleza tan precaria que se ve sobajado por los impedimentos externos para afirmar su capacidad de existir y en ese sentido se quedaría en una posición de pura resistencia. Así la primera parte de este libro nos muestra cómo el deseo que surge de la razón puede verse reprimido por el deseo que surge de las causas externas; si recordamos la definición de deseo esta indica una afección que lo determina a hacer algo, ya sea innato o ya sea venido de fuera (*adventitia*). La generación de afectos por parte de la razón sin duda pertenece a un ser activo, pero esta individualidad activa que ha logrado conquistar su potencia de actuar no deja de ser un modo finito en el Orden Total de la Naturaleza.

Es cierto que la pregunta propiamente ética en la filosofía de Spinoza es ¿cómo podemos llegar a ser activos, cómo llegamos a gestionar nuestra propia existencia sin que esta determinación se vea resuelta por una coacción de algún agente externo? Esto lo hemos desarrollado ya en los dos apartados anteriores pero aun faltaría algo, y es justamente lo que se desarrolla –entre otros momentos de su obra– en la segunda parte del *libro IV*.³³ Puntualmente en la proposición 18. El argumento es el siguiente:

La razón no pide nada contra la naturaleza de las cosas particulares, las cuales se esfuerzan en cuanto pueden en perseverar en su ser (*conatus*). De hecho la virtud del hombre (que es lo mismo que la potencia) es la esencia del hombre (grado de potencia) en cuanto tiene la potestad de actuar, siendo que esta acción pueda entenderse solamente por las leyes de su propia naturaleza. Así dado que el fundamento de la virtud es el mismo *conatus*, perseverar en la existencia y aumentar el grado de potencia que nos posibilite esto conduciría a la felicidad humana. Sintetizando: la búsqueda de la propia utilidad es el fundamento de la virtud

³³ Los bloques temáticos que se dan en este libro se presentarían, por proposiciones, de la siguiente manera: 1-17 la impotencia de la razón sobre las pasiones; 18-40 la exposición de la razón como el fundamento de la virtud; 41-58 la valoración ética sobre los principales afectos; 58-73 en qué consiste la libertad acorde a lo expuesto anteriormente.

humana, es decir de un grado de potencia mayor ¿Pero qué es lo *propiamente útil*, se preguntará Spinoza, qué es lo que *verdaderamente* conduce al hombre a un mayor grado de potencia para actuar?

El individuo no puede quedar aislado si quiere perseverar en la existencia, de alguna u otra manera necesita cosas del exterior: alimento, refugio, vivienda. Esto en el orden de la existencia, “y si, además, tenemos en cuenta nuestra alma, nuestro entendimiento sería sin duda más imperfecto, si el alma estuviera sola y no entendiera nada, aparte de ella misma.”(4/18e, en Spinoza, 2009:197). No hay que olvidar algo fundamental ahora que hemos visto tanto el tercer género de conocimiento como la beatitud que deriva de este, el mundo con esta nueva mira se presenta más vivo al tener un conocimiento directo de la sustancia divina: así mientras más conocemos las cosas singulares más conocemos la potencia absoluta en sus concreciones finitas, más entendemos a la Sustancia.

Si se dan cosas fuera de nosotros que son útiles las que presentan mayor utilidad son las que concuerdan mayormente con nuestra naturaleza; si un individuo se compone con otro que concuerda de manera prácticamente idéntica con su naturaleza entonces componen un individuo dos veces más potente. Lo más útil para el individuo humano, según Spinoza, es el hombre mismo; el conjunto de individualidades potentes buscaría el apoyo de su grado específico de potencia en las otras individualidades potentes, formando así un individuo más grande, que en última instancia o en la conclusión posterior de Baruj sería el Estado. En fin, es así que se dice en la *Ética* que la búsqueda de la propia utilidad –o mejor, lo que es *verdadera y propiamente útil*- es el fundamento de la virtud, y no de la impiedad.

[4/18e:] De donde se sigue que los hombres, que se rigen por razón [los que son propiamente individuos y no “autómatas” o “esclavos”], esto es, los hombres que buscan su propia 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. (Spinoza, 2009:197, la cursiva es mía).

[4/73:] El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde se obedece a sí mismo. Demostración: el hombre que se guía por la razón no es inducido por el miedo a obedecer (por 4/63). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (por 4/66e), en cuanto a que se esfuerza en vivir libremente desea mantener la norma de la vida común y de la común utilidad (por 4/37) y vivir por tanto (como hemos mostrado en 4/37e2), 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. (Spinoza, 2009:231-232).

Encarnar en un Estado democrático aquello que se define como virtud, o como máximo grado de potencia, es capital para Spinoza. La vía que encuentra el individuo en su obra para constituirse como una individualidad que se articula libremente a partir de su potencia de actuar, no se decanta ni por la misantropía ilustrada ni por el despotismo ilustrado de los franceses del s. XVIII; Spinoza no es François Quesnay, ni Dupont de Nemours, ni Le Mercier de la Rivière. Ni el aislamiento social ni la servidumbre a un Estado despótico; sino la asociación política orientada a la libertad y la seguridad.³⁴

El argumento de la búsqueda de la propia utilidad como fundamento de la virtud y no como inicio de un estado caótico, radica en el matiz que ya introduce el mismo argumento: habrá que reorientar nuestro deseo a lo que nos es propia y verdaderamente útil. El matiz por un lado asume el derecho natural de los individuos, pero no por ello concluye que ahí esté ineluctablemente la vía política; el realismo político de Spinoza asume el derecho natural pero no se agota en este. Podemos ver algunas consecuencias que se darían si nos circunscribimos a este derecho natural.

El *conatus* de las cosas particulares se esfuerza *en cuanto está en ella* perseverar en el ser, componiéndose con otros cuerpos y a su vez destruyendo otros cuerpos para que convengan con ellos. En este sentido nuestro apetito nos conduce a seguir viviendo a toda costa, y esto último es lo que merece énfasis: esta potencia de perseverar en el ser *es incondicionada* y no acepta deberes; o bien, los deberes morales serían secundarios en todo caso. Lo fundamental es el derecho propio a seguir en la existencia. Desde esta perspectiva cada uno definiría desde sí qué es lo bueno y lo malo; no habría deberes a priori sino circunstancias cambiantes a cada paso. El derecho natural se fundaría en el esfuerzo de existir en cuanto está en la posibilidad singular.

El derecho natural como vemos presenta un egoísmo que visto desde el punto de vista ético o político sería inaceptable. Por otro lado, en este estado de derecho natural se presenta además una fórmula que es bien conocida entre los lectores de Spinoza, un individuo tiene tanto derecho cuanto poder tiene; el *poder* de sometimiento del exterior a mi propia utilidad sin condiciones se traduce en *derecho* a existir³⁵. En ese sentido de derecho, por ejemplo, el

³⁴ Para revisar las tesis de los fisiócratas ilustrados que acabamos de mencionar cfr. *Intermedio sobre el despotismo* en (Bobbio, 2001:138-146).

³⁵ Respecto a la ecuación poder=derecho cfr. 4/37e2; TTP, XVI, 189-191; TP, 2 y 4.

Nacional Socialismo encabezado por Adolf Hitler estaría justificado en destruir a Inglaterra y Francia, pero también países que no tendrían ningún papel en estas diferencias, países como Dinamarca, Holanda o Noruega; en el caso de los dos primeros habría motivos políticos – ilegítimos, pero al fin motivos- para declarar la guerra, en el caso de los segundos la legitimidad ya no radicaría en el uso de la razón sino en el simple poder mismo. El eje absolutario de las acciones del Nacional Socialismo, más allá de los motivos políticos, estaría en el argumento del derecho natural y la ecuación *poder* igual a *derecho*. En este estado de naturaleza el apetito ciego es tan válido como la razón:

Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo. De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del sólo apetito exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito. (Spinoza, 1986:335).³⁶

Hasta aquí, estos puntos sobre el *derecho natural* concordarían con las tesis políticas de alguien como Hobbes; sin embargo el inglés, dado que concluye que este estado de naturaleza sería invivible para el hombre, acuerda un contrato en el cual renuncia a su derecho natural, por mor del miedo a un mal mayor y la esperanza hacia un bien futuro. De ahí la hobessiana sentencia: el hombre es el lobo del hombre. Pero aun esa forma de encontrarse con los otros para Spinoza sería inadecuada porque se fundaría en pasiones, y aún más, se fundaría en pasiones de tristeza: odio, miedo, esperanza³⁷. Lo que es propiamente útil en Spinoza es lo que nos conduce a la libertad que se funda en la potencia de actuar. En este caso el Estado instaurado no por la pasión sino por la acción sería una asociación política más verdadera en

³⁶ En ese sentido todo el capítulo XVI (De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades), al que pertenece este fragmento, del *Tratado teológico político* es esclarecedor

³⁷ 4/63: “Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón. Escolio: Los supersticiosos, que aprendieron a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y que se afanan, no en guiar a los hombres por la razón, sino en controlarlos por el miedo, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud, no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos. Y, por tanto, no es extraño que suelen ser molestos y odiosos.” (Spinoza, 2009:226).

el sentido de más efectivamente duradera y operante; sin embargo, el Estado al que se llega por la pasión sería una vía imaginaria y más frágil en ese sentido.

Es recurrente comparar cómo se da la fundación del Estado en la política de Spinoza respecto a la postura de Thomas Hobbes³⁸; el interés radica en observar cómo de planteamientos tan similares llegamos a conclusiones políticas tan distantes. Hay dos dificultades que encontramos al plantearnos la posibilidad de la asociación política en estos autores: i) ¿cuál es el *móvil* y ii) cuál la *garantía* del pacto social? La primera dificultad no representaría tanto conflicto: el estado de naturaleza es un estado de guerra invivable, lo más conveniente para el hombre es pasar a un estado civil que garantice una utilidad común. Pienso que en la segunda dificultad es donde el problema se esclarece y se complica a un mismo tiempo. La vía de Hobbes es hasta cierto punto simple: instaurar un poder soberano (infinito e ilimitado) que controle el poder de los particulares. Es aquí el punto donde en nuestra modernidad se crea la fuerza pública legítima.

La garantía de una asociación política, entonces, sería la constitución de un poder absoluto que controle el caos que se vive en el estado de naturaleza; no deja de ser interesante indicar que Hobbes asume como necesario cierto proceso democrático constituyente de la unificación política, aunque sea esta una unificación violenta y lo constituido sea un poder absoluto. La garantía de una asociación política existente para Hobbes estribaría, sí en un pacto social con estas características, pero sobre todo en el poder ilimitado, absoluto e indivisible del soberano o del rey: he ahí el nacimiento del Leviatán. En el planteamiento de Hobbes el poder que se abandona en la renuncia del derecho natural recaería en manos de un particular, el rey o el soberano; es decir, todo el poder al que renuncian los particulares, por garantizar un estado de paz y de libertad, va a caer en manos de un tercero. En Hobbes vemos la aniquilación del derecho natural en pos de un estado de seguridad que al mismo tiempo es un estado de terror. En lo fundamental el recorrido de Hobbes es circular porque parte del miedo que provoca el estado de naturaleza, para llegar al miedo legitimador del contrato social.

³⁸ La distinción está tanto en Gilles Deleuze, como en Antonio Negri y Michael Hardt, puntualmente cfr. Capítulo XVI: *La visión ética del mundo* en (Deleuze, 1975:247-265); Capítulo III: *Reliqua desiderantur. Conjetura para una definición del concepto de democracia en el último Spinoza* en (Negri, 2000:56-89); y el apartado 3.10 *El arte de la organización: hacia una combinación política* en (Hardt, 2005:206-211).

Volviendo a las dos dificultades en el planteamiento de Spinoza el móvil no cambia mucho: si el estado de naturaleza es invivable para el hombre, hay que unir fuerzas para vencerle. La formación del Estado, en la teoría política spinoziana, sería una de las condiciones de posibilidad para que los individuos encuentren su máxima potencia; no la única condición, pero sí tal vez la de mayor alcance e impacto para Spinoza. Más allá de la afirmación individual ética pero sin olvidarla, la asociación política (democrática, puntualmente) instituye un vínculo que intenta disolver los inconvenientes que trae consigo el derecho natural, que deriva en la ley del más fuerte. En el Estado los individuos ya no están bajo las condiciones del derecho natural, sino del derecho civil. Los individuos que se consideran ciudadanos tienen que renunciar a su derecho natural de perseverar en la existencia, dándose garantías mutuas de que no harán daño a los otros en busca de su propio beneficio: se acuerda un “pacto”, un “contrato social”.

Justamente en la formación de este pacto social es donde hay que establecer una diferencia respecto a Hobbes. El poder al que se “renuncia” al ceder nuestro derecho natural se transfiere al Estado, y es este quien se encarga de juzgar lo que es bueno y lo que es malo, así como de castigar, conforme a la ley, al que vaya en perjuicio de los otros. El Estado se configura como suprema potestad; Estado entendido en tanto sociedad como poder colectivo. En estricto sentido, con Spinoza no se puede hablar de renuncia a nuestro derecho natural por el hecho de que no renunciamos a nuestro poder para existir: el término que usa Spinoza que se traduce como renuncia es “cedere”.

Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio ese possint, necesse est, *ut jure suo naturali cedant* et se invicem securos reddant se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere. (Spinoza, 1999:444; las cursivas son mías).

Lo que acontece es un ceder que no elimina ese derecho, en todo caso el deseo que nos orienta al derecho natural se ve limitado y reorientado a un horizonte que presenta una potencia más plena. No hay que dejar de lado este punto ya que es uno de los nódulos problemáticos y de la actualidad spinozista en la discusión contemporánea: la tensión entre el poder del individuo y el poder del Estado que este hecho permite. Es por ello que en los párrafos dedicados a Hobbes, apuntábamos que es él quien sí renuncia al derecho natural de los particulares, cediendo todo el poder al Estado; y esto es algo que ya en vida había captado Spinoza:

Por lo que respecta a la política la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defendiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él espera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural. (Spinoza, 1988:308).

La carta está dirigida a su amigo Jaring Jelles desde La Haya el 2 de junio de 1674. En Baruj Spinoza no se da tal traspaso del poder a un tercero. El poder de los particulares que se cede al momento del “contrato” pasa no a otro individuo particular, sino al Todo social, pasa al cuerpo común que constituye la asociación –en un estado ideal de la razón- libre. Aun cuando la formación del Estado pueda ser prerracional para algunos (en el sentido en que se instituye antes de que todos los individuos sean activos o razonables), esto no es un impedimento para que el Estado prepare e imite la razón de los individuos; que los particulares no vean inmediatamente la utilidad del Estado no impide que este sea un campo profundamente nutricional para la concreción de su libertad. El interés del Estado para Spinoza es precisamente el interés por el Estado que posibilite la libertad de los que aún están sometidos a las pasiones.

Podemos ver ya un *leitmotiv* en torno a la actualidad del holandés: el Estado es un poder constituido colegiado continuamente, es el poder colegiado de la *multitud*; esto implica que el Estado tiene un poder limitado por el poder constituyente de la *multitud* (un poder infinito por indefinido, no por ilimitado). Es un concepto que articula el planteamiento político de Antonio Negri y es él quien lo trae de nuevo a la arena del debate, pero también es indudable –y esto no es secreto- que lo retoma del *Tratado teológico-político* y del *Tratado político*. Más allá de todo el entusiasmo de Negri hay que aclarar que cuando él afirma que el contrato social no existe en la filosofía de Spinoza, se refiere a que no existe en el sentido en que existe en la tradición del liberalismo político (o en su propia interpretación de este):

La teoría contractualista no tiene, salvo en situaciones limítrofes y abiertas a la innovación o a la subversión del paradigma, una naturaleza sociológica, sino inmediatamente jurídica: es decir, que no se plantea como explicación del proceso de asociación del ser humano y de la constitución de la sociedad civil, sino como legitimación de la constitución de la sociedad política y del traspaso de poder de la sociedad civil al Estado. La teoría del contrato social es una ficción sociológica explícita para legitimar la efectualidad del traspaso del poder y en consecuencia fundamentar el concepto jurídico del Estado. (Negri, 2000:60).

Respecto a nuestras dos dificultades en torno a la naturaleza del Estado político hay que señalar una arista problemática latente en la segunda (*la garantía* del pacto colectivo), la cual

ya se articula desde 4/7: un afecto no puede ser vencido, ni por ende moderado, sino por un afecto más fuerte y contrario. Aquí estriba una de las novedades de la teoría política spinoziana. La garantía de la asociación política, en Spinoza, parece efectiva *si y sólo si* después del *móvil* (unirnos para hacerle frente al estado invivible de naturaleza), el estado político hace surgir el deseo de concordia. Esta teoría política parte de una concepción realista de la sociedad humana, considera a los hombres tal como son, y no únicamente tal como *deberían ser*: “De ahí que, las más de las veces, [otros] hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra que debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna” (Spinoza, 1986:78).

En ese sentido, el paso de las pasiones a las acciones, es decir de la servidumbre a la libertad, implica que no hace falta sólo un *entendimiento reformado*, sino además un *deseo transfigurado*³⁹. El Estado no deja de ser un administrador de potencias –poderes, *conatus*, deseos, apetitos- particulares; el poder de los individuos es previo al Estado y a la asociación política. El Estado en última instancia se piensa como un complejo de potencias que en su asociación articulan una razón común que produce un mayor grado de potencia: tanto para los individuos como para el Estado mismo. De ahí la necesidad del Estado político, uno que posibilite el paso a una individualidad autónoma y potente en formación.⁴⁰

Es evidente que estamos lidiando con una dificultad del pensamiento político moderno, incluido aquí Spinoza, el problema es: ¿cómo compaginar el ejercicio de la libertad individual con el poder del Estado, poder que en la gran mayoría de los pensadores políticos modernos se presupone como absoluto? ¿Qué hacer ante el poder absoluto del soberano, ante la *volonté generale*, qué hacer frente al espíritu absoluto que se encarna en el Estado, ante las innumerables ideologías que nos rodean? ¿Cómo puede el poder absoluto del Estado no ser la raíz de la pérdida de la libertad individual? Tanto el *Tratado teológico-político*, como el *Tratado político* asumen el Estado como *suprema potestas* (cfr. TP, cap. VIII, §3 en Spinoza,

³⁹ En la *Ética* la clave a este respecto está a partir de 4/59, desde donde se exponen las siguientes tesis: a todas las acciones a las que somos determinados por un afecto-pasión, podemos ser determinados también a las mismas acciones sin este último y a través de la razón (4/59); el deseo que surge de la razón no puede tener exceso o difícilmente caerá en lo excesivo (4/61); el deseo que surge de la alegría en igualdad de circunstancias es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza (4/18).

⁴⁰ Tengo que decir que esto se esclarece ante mí gracias a las introducciones de Atilano Domínguez, más que al planteamiento de Gilles Deleuze; es decir, la idea no es mía sino de todos gracias a Domínguez.

1986:167-168). Sin embargo, no hay que olvidar un detalle: la forma más adecuada de asociación política para Spinoza es la democracia (cfr. TTP, XVI, cap. III en Spinoza, 1986: 340-344).

Pasa desapercibido que el holandés tiene la lucidez de captar esto en una época en donde la tiranía o bien la monarquía son las formas de gobierno más comunes, ya sea dicha monarquía absoluta como la que Hobbes defendía o constitucional como preferirían G. W. F. Hegel y Montesquieu. Spinoza capta en la democracia, la asociación política que compagina más plenamente con la libertad individual en el mundo moderno; capta algo que hoy nos parece tan natural, con la salvedad que él lo hace desde finales de la década de 1660.

El argumento spinoziano respecto al fundamento del Estado varía mínimamente entre sus tres obras capitales. La relación entre Estado y ciudadanos en la *Ética* tanto como en el *Tratado teológico-político*, puede parecer como un poder coactivo que somete a los individuos a no hacer lo peor; sin embargo, esto sería Hobbes. Spinoza articula su política desde una premisa que hemos estado reconstruyendo en estos párrafos: el Estado que surge de la unión de todos no es totalmente distinto de los ciudadanos que lo configuran. En Spinoza no se da la división y el hiato entre sociedad civil y Estado, sino una consolidación de la sociedad civil en el Estado. Los ciudadanos no dejan de tener su propio poder una vez que pasan al Estado político o civil, estos conservan su potencia, sus gustos, sus pasiones y su capacidad de acción, fundamentalmente conservan su facultad de juzgar, su juicio propio. He ahí de nuevo, la importancia en que Spinoza no conceda un poder ilimitado al Estado; aun en la tiranía habría posibilidades de libertad ética.

En última instancia las tres obras postulan al Estado como la suma de fuerzas de la multitud, una asociación política con el derecho del poder coactivo sobre la base de una doble cimiento fundada en la propia utilidad: la *dimensión legal*, es decir las leyes jurídicas y políticas que se hacen positivas; y por otro lado, en la *dimensión moral o ética*, es decir en el compromiso que cada uno asume de respetar el pacto y subordinar el apetito propio en pos del estado razonable. Si Maquiavelo se centra en el príncipe que manda y Hobbes en el estado de obediencia civil bajo el terror, Spinoza configura el mandar obedeciendo de la multitud que sigue apoyando y colegiando el poder legítimo del Estado. En última instancia, el fin último del Estado, su razón de ser, según Spinoza es: en un primer instante la seguridad y la paz que

este pueda traer respecto al estado de naturaleza, pero en un segundo momento una expansión de la libertad.

Podemos decir que en Spinoza se da la “libertad negativa”, en el sentido de no interferencia de las acciones que otras personas puedan realizar para impedir mis acciones, se trata de no ser coaccionados por un tercero a modificar el curso de acción. Obviamente, mientras este no limite la libertad de otro más. La libertad de pensamiento y de expresión que se defiende en el *Tratado teológico político* obedece a este sentido. Por otro lado, también se buscaría una “libertad positiva”, en el sentido de que la libertad sólo puede conquistarse en una comunidad autogobernada por el poder constituyente de todos. Así, Spinoza no considera la seguridad como único objeto del Estado democrático sino una vía para cultivar el máximo grado de potencia que cada individuo pueda, un campo fértil para reformar el entendimiento (formando ideas adecuadas) y transfigurar el deseo (generando afectos alegres). Spinoza no es Hobbes y en esa medida la paz no es ausencia de guerra y la seguridad de la vida humana no es simplemente mantener el pulso y el aliento.

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicitados, se sigue, con toda evidencia que su fin último 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 derecho este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su cuerpo y su mente desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, no se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado, es pues, la libertad. (Spinoza, 1986:414-415).

4. Conclusiones.

El camino que he seguido ha intentado reconstruir los argumentos principales en la obra de Spinoza en torno al problema de la individualidad y el problema de su libertad. He intentado responder a nuestra pregunta inicial: *¿en qué sentido un individuo puede considerar su existencia como una existencia libre y no como un autómeta que recibe instrucciones más allá de su voluntad y su entendimiento?* Se tiene ya ubicado la posibilidad de hablar de libertad al menos en dos sentidos: i) Es libre lo que existe por necesidad de su propia naturaleza y se determina desde sí misma a actuar; ii) es libre quien ha logrado acceder a un estado de razón tal que le permita explorar las vías que incrementen al máximo su capacidad de existir virtuosamente. O bien relacionándolos puedo decir, que un individuo es ya “causa de sí” en su condición finita, cuando ha logrado en el estado de razón un devenir en tanto existencia expresiva de un grado de potencia cada vez mayor. Sin embargo hace falta concluir: ¿qué nos brinda a nosotros habitantes del siglo XXI el concepto de libertad de un pensador del siglo XVII? No me parece necesario reconstruir de nuevo puntualmente los argumentos, no obstante es preciso hacer énfasis al menos en *una novedad en torno a la concepción ética y política de la libertad y una dificultad latente*:

a) El planteamiento de la libertad en Spinoza se fundamenta en el incremento de potencia de los individuos particulares, en su poder para existir tanto como en su poder para pensar. Como digo, el *proceso de liberación* de un individuo está íntimamente ligado a un *proceso epistémico*; un individuo se puede identificar como tal en este proceso de incremento de potencia en los dos sentidos aludidos. Entonces, si un individuo es capaz de formarse ideas adecuadas, si a su vez estas ideas pueden moderar su naturaleza apetente tendiente a la existencia (*conatus*), si puede procurar asociaciones que le permitan no solamente conservar su ser físico sino multiplicar las ideas que su entendimiento propio pueda generar, si las afecciones que tiene del exterior ya no lo conducen a un estado de pasividad y sometimiento sino a un estado de acción inherente a sí mismo... entonces, podemos hablar de un grado de potencia que se manifiesta en una forma individual soberana de sí misma: libre, en un sentido específico.

Este incremento del grado de potencia individual, es infinito en tanto indefinido – remitiendo a los dos sentidos que apuntábamos de infinito en el capítulo segundo-, es ese uno de los sentidos de que se cite tan frecuentemente 2/2e: “¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de excogitar! Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es, a nadie hasta ahora le ha enseñado la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué no puede a menos que sea determinado por el alma.” (Spinoza, 2009:128-129). La libertad no tiene que ver con un *deber ser*, impuesto de un pasado hipotético o de alguna condición trascendente –este término considerado tanto en el sentido de ultramundano, como en el de “condición de posibilidad”- sino en la configuración de un grado de potencia.

La ruptura con el emanacionismo neoplatónico que supone el planteamiento de Spinoza, como se ha visto, desborda significados ya desde sus inicios en el terreno de las ideas éticas y políticas. Aun incluso, llega a resistir la reabsorción hacia otros sistemas de pensamiento en la misma historia de las ideas. El *modo*, la forma individual en este caso, desde que comienza a existir es expresión una potencia infinita y absoluta; ahora bien, algunos modos pueden expresarla de manera más intensa o menos intensa, pero al final no se da por supuesto una degradación del existente. La ontología spinoziana *defiende en la existencia un terreno neutro*, que desarticula –porque el método que emplea es puntual y va de a poco- cualquier derecho divino y cualquier luz natural.

El mundo es un terreno de expresión de potencia, no una maqueta diseñada por jerarquías ontológicas. Los argumentos de autoridad suponen aquí una legitimidad misteriosa venida de tiempos perdidos o bien de mandatos irrefutables, en contra de esto Spinoza piensa que por el hecho de tener en nuestro poder un juicio propio podemos comenzar a formarnos ideas del mundo que habitamos y que nos habita (es decir, las propias creencias que aún están en nosotros sin examinarse). Para Spinoza la idea de Dios (Sustancia, Naturaleza) en la medida en que conocemos las cosas singulares y vamos accediendo al segundo y tercer género de conocimiento (5/4 y 5/15).

Desde la crítica a la teleología ya se planteaba la cuestión de la libertad en torno a la existencia como un terreno neutro. Las cosas para Spinoza no actúan por un fin

predeterminado, no existe un Dios que nos conceda favores o castigos si le rendimos más o menos servicios tributarios. La crítica tiene que ver con una concepción propia de la Naturaleza asimilada a Dios; la existencia total del universo es lo que podemos llamar Dios, y este no tiene un fin más allá de existir plenamente: es ateleológica.

En *Un debate puntual: Crítica al antropocentrismo*, último apartado del capítulo primero, expongo el argumento de la crítica al dios antropomorfo y al finalismo que esta creencia implica en sus consecuencias prácticas. ¿Al final de todo, concebir un fin programado para el mundo no es ya aniquilar el problema de la libertad, o en todo caso brindar la posibilidad de ilusión de libertad? El proceso de esclarecimiento de los afectos en vías de formar un ánimo y entendimiento potentes no obedece a un *orden moral preestablecido*; lo ineluctable es la Naturaleza no las ordenes amparadas en la ignorancia. Es sumamente diferente saber que el día de mañana caerá un meteorito y pensar en el poder infinitamente superior al nuestro, a tener por verdadero que el PRI encarna un proyecto revolucionario de un tiempo que se nos presenta más bien como perdido en la historia y que por ello (argumento de autoridad: el PRI es la revolución misma) este tiene que seguir siendo la institución que gobierne los asuntos públicos en México. Uno es un hecho natural que sin duda afecta la vida humana, otro es una condición social generada a partir de creencias acríticas.

Regresando al problema del individuo en tanto grado de potencia. Para los individuos el bien y el mal en última instancia son la consciencia de lo que les brinda alegría y lo que les brinda tristeza (4/8). La libertad en un primer sentido es descubrirse como posible proyecto de potencia autónoma; sin el condicionamiento de una luz natural que es dada a unos y denegada a otros, los privilegios y el honor no son innatos. En tanto *modo* de la sustancia, nadie está negado de ser expresión activa de esta. El hecho de plantear la totalidad del mundo (Sustancia) como afirmación pura y no como negatividad, y a su vez plantear que este es causa inmanente del mundo, implica que la Sustancia y las cosas singulares que existen son una y la misma cosa: la causa está en el efecto, o bien, el efecto retiene la causa misma. No hay degradación ontológica, sino expresión de esa afirmación pura en las cosas singulares. Es difícil separar la concepción de la libertad de un planteamiento ontológico o metafísico en autores de estas épocas; en sus textos Antonio Negri llega a afirmar que “la verdadera política de Spinoza es su metafísica” (Negri, 1993: 203), porque la metafísica o la ontología

constituyen ya ellas mismas un hecho político en los posibles efectos que pueda generar en la realidad social.

Es justamente su concepción ontológica donde Hegel quería encontrar el error filosófico de Spinoza, lo que en la historia de las ideas conocemos como *la crítica al acosmismo*. En la *Ciencia de la lógica* Hegel señalaba que, con Spinoza la filosofía alcanza ya la verdad; esto es, el punto de vista de lo absoluto, en el que el pensamiento es capaz de explicar la realidad completa sin recurrir a nada extrínseco a ella misma. Sin embargo, Hegel añadiría que aunque esta filosofía es correcta como intención y como proyecto, *es todavía incompleta*. Porque si bien el pensamiento ha determinado ya a la verdad como sustancia, ésta todavía no deviene sujeto: falta a la sustancia de Spinoza *el principio de negatividad* como motor para poner en movimiento al pensamiento, y así, permitir dar orden y sobre todo necesidad a sus determinaciones.

Spinoza, según Hegel, comete un error de principio: comienza por lo absoluto, por la definición de sustancia, y de ahí pretende deducir el mundo. Ahora bien, al postular la unidad absoluta de la sustancia como punto de partida, Spinoza se sabotea a sí mismo al parecer del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, pues su filosofía se enfrenta a dos problemas inevitables e insalvables: i) por un lado, la sustancia queda determinada como unidad indiferenciada y carente de determinaciones. Una especie de mezcla informe donde todo está, pero nada puede distinguirse. Por eso es que es acosmista Spinoza. La sustancia es el todo sin orden, donde nada puede predicarse; ii) por otro lado, cuando se intenta deducir el mundo de esta masa indiferenciada, dice Hegel, todo lo que puede hacerse es quebrar el absoluto, de manera que la verdad prometida por el punto de vista de la sustancia queda de nuevo aplastada y traicionada. Para Hegel el absoluto no puede simplemente postularse, hay que demostrarlo, mostrar su proceso de constitución. El principio de negatividad es necesario para desplegar el absoluto.⁴¹

La recepción del pensamiento de Spinoza tiene que ver precisamente con que este mismo puede salir del principio de negatividad que plantea Hegel. Spinoza para los franceses que constituyen la segunda *Spinoza Renaissance*, tanto como para los estudiosos políticos formados las lecturas de estos, encuentran en Spinoza un punto de fuga para salir de la lógica

⁴¹ Para revisar las oposiciones específicas entre las posturas de Spinoza y Hegel cfr. (Macherey, 2006).

del devenir dialéctico tal como lo plantea Hegel. Spinoza no pudo responder a Hegel y no veía razones para suponer un principio de negatividad.⁴² ¿De verdad la singularidad debe asumir una función meramente instrumental, sin importar a través de qué medios, en este devenir ineluctable hacia el progreso racional del mundo que es el devenir de lo Absoluto? Para estos pensadores las dos guerras mundiales parecen dar contraargumentos a Hegel; mientras que la ontología inmanente de Spinoza parece dar armas conceptuales para plantear y discutir una vía alterna de devenir productivo sin implicaciones tan catastróficas.

Ahora, volviendo a los resultados de la investigación en torno a la articulación de la existencia como un grado de potencia en expansión, después de este paréntesis. Al entendimiento configurado en su mayor parte por nociones comunes y el conocimiento directo de las esencias de cosas, Spinoza ha puesto en el debate el tema de la voluntad y el deseo. Como mencionábamos en nuestras últimas líneas del capítulo tercero: no se trata ya tan sólo de un *entendimiento reformado*, sino a su vez de un *deseo transfigurado*. No hay que repetir toda la argumentación, la tesis derivada del principio inmanente de Spinoza es que: la forma en que las cosas singulares expresan esta afirmación pura de la Sustancia, es en el incremento de potencia que implica la *alegría*. Podría formularse también de esta otra manera: la alegría es lo que propiamente expresa la esencia de las cosas singulares en el sentido de que expresa una potencia que afirma y expande su capacidad de existir.

Mientras que otras tradiciones éticas tienden a concebir al individuo como una carencia, y en esa medida estos tienen que sufrir: son indignos del mundo que pisan. Para nuestro autor no es de ninguna manera razonable la tendencia al odio, al miedo, a la esperanza, a la compasión, a la indignación, al arrepentimiento. Estas son pasiones tristes y por ello no nos permiten actuar: nos orillan a un estado de pasividad. Eso no intenta afirmar, con un optimismo simplón, que no se den dichas pasiones, sino que cuando se dan nada expresan de nuestra potencia, al contrario la reprimen. Al final, estas virtudes éticas serían reaccionarias, porque su razón de ser es la impotencia que suponen. La virtud –la potencia, la capacidad de existir libremente- se encuentra en la alegría –ésta entendida en todo el corpus conceptual que ya ha expuesto- y en última instancia en ser causas de alegría: procurar lo que nos brinde más

⁴² Respecto al empleo de Spinoza como un apoyo fundamental en ciertas posturas antihegelianas cfr. (Hadr, 2005:15-34). El libro trata sobre la posibilidad de construir una filosofía librada de este principio dialéctico de negatividad basado en tres autores: Bergson, Nietzsche y Spinoza.

potencia y a la vez ser causante de asociaciones potentes con otros individuos. Hablando de la novedad que supone una concepción de la libertad en tanto expansión de un grado de potencia, que a su vez se constituye por el entendimiento reformado y el deseo transfigurado, y que tiene su cauce primigenio en los afectos alegres que ya no sólo sean pasiones sino acciones, una proposición ejemplar es 4/63:

Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón. Demostración: Todos los afectos que se refieren al alma en cuanto actúan, es decir (por 3/3), a la razón, no son otros que los afectos de alegría y de deseo (por 3/59). Y por tanto (por 3/af13), quien es guiado por el miedo y hace el bien por temor del mal, no se guía por la razón.

Corolario: Con el deseo que surge de la razón perseguimos directamente el bien y huimos indirectamente del mal. Demostración: Pues el deseo que nace de la razón, sólo puede surgir de un afecto de alegría que no es pasión (por 3/59), esto es, de una alegría que no puede tener exceso (por 4/8) surge del conocimiento del bien y no del mal. Por consiguiente, bajo la guía de la razón apetecemos directamente el bien y sólo en ese sentido huimos del mal.

Escolio [2]: Este corolario se explica con el ejemplo del enfermo y del sano. El enfermo come aquello a lo que tiene aversión, por temor a la muerte; en cambio, el sano goza de la comida y así disfruta de la vida mejor que si temiera a la muerte y deseara directamente evitarla. Así, el juez, que condena a muerte al reo, no por odio, ira, etc., sino por el solo amor a la salud pública, sólo se guía por la razón. (Spinoza, 2009:226).

Así los dos sentidos de libertad que aludíamos (i) lo que es causa de sí, y ii) lo que se guía por la razón) se ven explicitados aquí ya no en la reconstrucción argumental sino en su sentido conclusivo: un individuo libre es quien logra articular un grado de potencia en expansión en la productividad de un deseo alegre y un entendimiento pleno y apto. Una forma límite de libertad es la *beatitud* que se constituiría en el *amor Dei intellectualis*, entenderse como partícipe de la sustancia pudiendo aprehender la esencia de las cosas particulares y a su vez comprenderse a uno mismo como participante de esta: entender la totalidad del mundo en tanto eterna y a la vez siendo uno mismo constituyente de este. La otra, la asociación política del Estado democrático como *suprema potestas* ya la hemos tratado suficientemente.

Sólo me gustaría señalar, la forma límite de la *beatitud* es un sentido difícil de captar en nuestra condición contemporánea y el mundo desencantado que regularmente se vive. Pero podemos ver este sentido de comunión con el mundo en la experiencia del arte, o en la vivencia plena del amor, momentos en los cuales se siente una comunión con el mundo y –no es

exagerado afirmar, porque hay una suspensión ordinaria del tiempo- nos sentimos *sub specie aeternitatis*. Ahora bien, lo que para nosotros es fácil de captar en estas rutas Spinoza lo explicita a través de un proceso de conocimiento, es en última instancia un culmen del entendimiento racional.

Sin embargo, esto es algo que aún no está dado, es una conquista gradual que cada uno tiene que forjar, aun cuando estemos en un Estado democrático que lo posibilite o bien a pesar de un Estado tirano que quiera impedirlo: “En Spinoza, la razón, la fuerza o la libertad no son separables de un devenir, de una formación, de una cultura. Nadie nace libre, nadie nace razonable. Y nadie puede hacer por nosotros la lenta experiencia de lo que conviene con nuestra naturaleza, el esfuerzo lento para descubrir nuestras dichas.” (Deleuze, 1975:255).

Los conceptos de individuo y libertad en Spinoza, o bien el problema de la libertad, como he intentado explicitar en este trabajo de investigación, se presentan como elementos conceptuales que entran en la arena del debate en torno a las posibles vías de individuación y a las vías de socialidad distintas, tomando por fundamento el grado de potencia de los individuos mismos. Si bien la modernidad occidental ha anclado la mira en autores como: Descartes, Hobbes, Kant y Hegel; no es desatinado explorar cartografías conceptuales que apenas están dando sus primeros resultados en los estudios de Deleuze, Giancotti, Negri, Moureau, Macherey, Balibar, Tatián.

La segunda mitad del siglo XX constituye, entre muchas otras cosas, un vuelco de atención bastante considerable hacia el pensador de Ámsterdam. Si bien el prestigio no ha acaecido en su obra -o al menos no uno tan avasallante como en la obra de los autores aludidos-, parece que ha sido cuestión de recepción más que de posible actualidad. Al final, no es lo mismo ser un filósofo cortesano que un hereje viajando por el tiempo. Sin ánimo de exagerar, volver la vista a Spinoza y revisarlo seriamente en torno al problema de la libertad es ya de alguna forma explorar una modernidad que no se dio. Y como afirmaba desde la introducción: el problema de la libertad en Spinoza se articula como un problema tanto ontológico como epistémico que deriva en un terreno de ideas prácticas interesantísimas, *no para su defensa a ultranza sino como elemento a debatir en la historia de las ideas y las prácticas sociales*.

b) En segundo lugar, me parece evidente que el planteamiento político de Spinoza se encuentra irrefutablemente con una dificultad: su concepción política la leemos ahora desde sociedades

complejas. El problema de la teoría política hasta la época de Spinoza parece tener un límite que nosotros como individuos de sociedades modernas occidentales no alcanzamos a ver en un primer momento precisamente porque de tan evidente se da por supuesto. La filosofía política los pensadores modernos –Nicolás Maquiavelo, Thomas Hobbes, Juan Bodino, el mismo Spinoza, y más delante de los fisiócratas franceses que inauguraron el término de “despotismo ilustrado” (si pensamos en célebres autores de filosofía política hasta entonces), aun no hacen una fundamental distinción para entender las sociedades modernas: la distinción entre “sociedad civil” y “Estado”. En la historia de la filosofía tendremos que esperar a G. W. F. Hegel para tal señalamiento. Por un lado, está el hecho de que Hegel tiene la claridad intelectual para aprehenderla, pero por otro, es una que sólo se puede hacer en la medida en que la sociedad se va volviendo una *sociedad compleja*:

Efectivamente, se trata de constituciones “simples” [las formas clásicas de gobierno], que se refieren a la “unidad indiferenciada” como estructura de la vida colectiva de la época antigua; mientras la época moderna contempla las diferencias y las articulaciones en la vida colectiva, y en consecuencia, en cierto sentido, requiere una constitución articulada como la monarquía constitucional. La novedad de la concepción hegeliana con respecto a la de Montesquieu reside en la diferente manera de considerar la sociedad moderna y sus articulaciones. De acuerdo con Hegel, la vida social se ha diferenciado en una multiplicidad de aspectos y niveles particulares, pero sobre todo, por decirlo así, se ha “duplicado” en dos esferas diferentes con características opuestas: la sociedad civil y el Estado. Ello significa que la unidad sustancial indivisa de la comunidad premoderna no sólo se ha emancipado el principio de la particularidad y subjetividad, sino que tal principio se ha vuelto el fundamento de un nuevo y moderno aspecto o dimensión de la socialidad, precisamente la sociedad civil. Esta sociedad civil es la esfera de la vida colectiva *privada*, que funciona con base en los intereses particulares de los individuos y se constituye en “sistema” autónomo mediante su objetiva y recíproca dependencia. Este sistema es, en cuanto tal, una esfera diferente de socialidad (de la vida colectiva) frente al Estado. En la sociedad civil –sede de la actividad económica, de la reproducción social y de su regulación jurídico-administrativa- los individuos se diferencian en grupos o “masas particulares”, es decir, se desarrolla la división en posiciones o condiciones sociales (Estados, órdenes o congregaciones) diferentes y desiguales. Se puede decir esquemáticamente que para Hegel la moderna vida colectiva se ha diferenciado en dos esferas: la primera, la sociedad civil, es la de las diferencias sociales; la segunda, el Estado, es la de la unidad política en la que las diferencias sociales son articuladas y resueltas. (Bobbio, 200:162).

Una de las tesis que manejaba en 3.3.2 *La estrategia política* era que para Spinoza una condición de un Estado democrático es que la sociedad que lo constituye siga dándole

legitimidad, en la medida en que sea una institución que regule bien el asunto público, brinde paz, seguridad y sea un campo posible para la libertad de los individuos (TTP, cap. XVI, II en Spinoza, 1988:337-339). Sin embargo, no hay que olvidar el contexto en el que se está expresando Spinoza, él está tomando como referencia un país pequeño: Holanda en el siglo XVII. Dada esta nueva esfera en la vida colectiva, nuestras sociedades modernas comienzan a ser complejas, ¿cómo colegiar continuamente lo que es mejor en los asuntos públicos cuando nuestro país se constituye de más de 120 millones de habitantes con tal distinción entre sociedad civil y Estado? Para Spinoza debe haber una equivalencia entre estos dos términos, es decir *la sociedad civil* tiene que devenir a su vez *Estado democrático*. Un Estado de esta naturaleza no se encuentra donde hay buenos gobernantes y malos ciudadanos, sino una sociedad civil activa, con capacidad de juicio propio y capacidad de expresión de este para hacerlo público. De ahí los dos aspectos de la libertad que mencionábamos en el tramo final del capítulo tercero: no bastan las leyes de la no interferencia, hace falta la capacidad de autogobierno por parte de la sociedad que se instaura.

Al final una de las preguntas para las lecturas de Spinoza en tanto teórico político tiene que ver por un lado en recordar que el poder de los particulares, las relaciones de poder están antes de algún contrato, son previas al Estado; el poder de los individuos es lo que constituye esta asociación política. La lectura de Antonio Negri es correcta, me parece, en el sentido en que retoma esta gran enseñanza: el poder constituyente está en la sociedad, el Estado no debe presentarse como un mandato ineluctable, divino, ni misterioso ni como un tercero con un poder absoluto. La conjetura que plantea Negri en *Reliqua desiderantur* es que “la democracia spinoziana, el *omnino absolutum democraticum imperium* debe concebirse como práctica social de individualidades que se entrelazan en un proceso de masas o, para ser más precisos, como *pietas* que forma y constituye las relaciones recíprocas singulares que se extienden entre la multiplicidad de los sujetos que la constituyen la *multitudo*” (Negri, 2000: 79).

Sin embargo, sin negar que el planteamiento del italiano supone una gama riquísima de caminos a explorar (tanto de consenso como de disenso), en Negri no parece quedar del todo claro *cuál Estado es posible, cuál es la concepción positiva del Estado y nuestras sociedades complejas*. Por ejemplificar, John Rawls en su *Teoría de la Justicia* plantea ciertas instituciones fundamentales en una sociedad moderna, ciertos principios de justicia, la posición original como mecanismo de imparcialidad, etc... es decir ciertos asuntos puntuales

en torno a la construcción de una sociedad moderna justa, tomando en cuenta la complejidad que esta implica —en el caso de Rawls, la complejidad de la sociedad norteamericana. Independientemente de que podamos estar más o menos de acuerdo, este es el intento en Rawls. Me parece que la dificultad en Negri aparece al asumir implícitamente una tesis de la teoría política de Marx: el Estado es el mecanismo que permite a la clase dominante seguir teniendo una posición privilegiada en la sociedad, aun a costa de la explotación de quienes de hecho generan la riqueza pública.

Muy brevemente los dos elementos principales de esta concepción negativa del Estado en Marx son: a) la consideración del Estado como mera y simple superestructura que refleja la situación de las relaciones sociales determinadas por la base social, y b) la identificación del Estado con el aparato o los aparatos de los que se vale la clase dominante para mantener su dominio, razón por la cual el fin del estado no es un fin noble, como la justicia, la libertad, el bienestar, etc., sino pura y simplemente el interés específico de una parte de la sociedad, no el bien común, sino el bien particular de quien gobierna que, como hemos visto, siempre ha hecho considerar un Estado que sea expresión de una forma corrupta de gobierno. (Bobbio, 2001:169).

Sin embargo, no hay que olvidar que Spinoza no tiene una concepción negativa del Estado, para él la falta de Estado o el estado de guerra tienen que ver con los años más tensos en la vida política de Jan de Witt que termina en su linchamiento. Contextualmente podemos decir que el término “revolución” podría resonar en oídos de Spinoza como la muchedumbre matona, aunque el término no se circunscriba a este significado. Spinoza apela por un Estado y posibles instituciones que lo regulen para que cumpla su fin último: la libertad. Aunque como ya he expuesto, es cierto también que hay que señalar el carácter de rebeldía social en Spinoza cuando el Estado es más bien tiránico e impide este fin (4/18e y TTP, c. XVI, II). No se trata de que las instituciones que configuran el Estado se diluyan, sino que estas no se postulen como un tercero fuera de la ley o se confundan con una naturaleza necesaria e ineluctable fuera de la regulación pública.

La dificultad ahora radica en conciliar la tensión que implica mantener un Estado político de esta naturaleza, que procure la formación de individuos autónomos, potencias con capacidad de juicio propio y a su vez poder de asociación para autorregular al Estado en caso de necesidad. Este reto se enfrenta ahora al problema de las desigualdades sociales y la reproducción social que traen consigo las sociedades complejas. Me parece que el camino explorado en la investigación sin bien expone tesis que ya se encuentran en otros pensadores,

me parece que a partir de esta se alcanza a esclarecer este problema en la teoría spinozista contemporánea en torno al problema de la libertad que me he propuesto explorar. La dificultad está latente también para los especialistas, y es en lo que se está trabajando esperando más resultados al respecto.⁴³

⁴³ “**Télam:** ¿En qué se diferencia este libro sobre Spinoza de los otros que has escrito sobre él? **Diego Tatián:** Creo que este es un libro más claramente inscripto en la coyuntura latinoamericana que los anteriores, o mejor dicho más marcado por el devenir actual de las democracias latinoamericanas. Mi primer libro sobre Spinoza, *La cautela del salvaje*, fue publicado en 2001 y los problemas filosófico-políticos que enfrentaba eran otros, definidos por la devastación cultural de los años 90 -y también era otra la literatura crítica con la que trabajaba: el Esposito de lo impolítico, el anarquismo filosófico francés, en general el autonomismo. En los dos últimos libros, *Filosofía terrena* y *El don de la filosofía* hay una marca distinta (particularmente en los ensayos más recientes), afectados por un conjunto de tensiones sin dudas más interesantes y más motivadoras filosóficamente pero no menos dilemáticas. Lo que está en el centro esta vez es la cuestión democrática. Maquiavelo, Spinoza y Marx son en mi opinión las tres grandes referencias para una construcción creativa de la democracia como vía emancipatoria, en la medida en que la dotan de una dimensión realista y le confieren una potencia de transformación social que no era evidente hasta el proceso político continental en curso. Es necesario en nuestro caso, en relación a Spinoza, un programa de trabajo alternativo a la intensa tradición spinozista iniciada en los 60 en Francia -podría trazarse un arco que se extiende desde los cursos de Althusser en 1965, pasa por el mayo Francés y llega hoy hasta Toni Negri- en la que todos hemos sido formados, pero tal vez no da cuenta ya de lo que debemos pensar en Latinoamérica. La enorme potencia filosófica y el extraordinario estímulo que Spinoza -casi el único filósofo clásico explícitamente democrático atesora para dar cuenta de nuestros problemas son casi únicos. Una izquierda spinozista latinoamericana -a diferencia de la gran recepción francesa e italiana a la que aludíamos antes- enfrenta por ejemplo el problema del Estado de otro modo, sin ingenuidad y sin demonización. ¿Spinoza es sólo un filósofo del poder constituyente o hay una institucionalidad democrática spinozista que puede ser pensada como contrapoder? En mi opinión, esta segunda alternativa es nuestro desafío.” Esta entrevista fue realizada por la *Agencia Nacional de Noticias Télam* al especialista argentino Diego Tatián en Agosto del 2014. <http://www.telam.com.ar/notas/201408/75605-la-melancolia-es-la-pasion-antipolitica-por-antonomasia.html>, última consulta Enero del 2015.

Bibliografía

- Bennett, J. (1984). *A study of Spinoza's Ethics*. Great Britain: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2004). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N. (2001). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. (J. F. Castillan, Trad.) Ciudad de México, México: FCE.
- Camps, V. (2002). *Historia de la ética* (Vol. 2). Barcelona, España: Crítica.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. (H. Vogel, Trad.) Barcelona, España: Muchnik.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza: Filosofía práctica*. (A. Escotado, Trad.) Barcelona, España: Tusquets.
- Fischer, K. (1990). *Vida de Spinoza*. (L. F. Segura, Trad.) Ciudad de México, México: UAM-Iztapalapa.
- Hardt, M. (2005). *Deleuze, un aprendizaje filosófico*. (A. Bixio, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Hegel, G. W. (2001). *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. (J. Gaos, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Luis Villoro. (1999). Verdad. En L. Villoro, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Vol. 20, págs. 213-232). Madrid, España: Trotta.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje*. (G. d. Pablo, Trad.) Barcelona, España: Anthropos-UAM.
- Negri, A. (2000). *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*. (R. S. Cedillo, Trad.) Madrid, España: Akal.
- Peirce, C. S. (2012). *Obra filosófica reunida* (Vol. 1). (C. K. Nathan Houser, Ed., & D. McNabb, Trad.) Ciudad de México, México: FCE.
- Pineda, V. M. (2009). *Horror vacui. Voluntad y deseo en el pensamiento de Spinoza*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Scruton, R. (1986). *Spinoza*. New York, United States of America: Oxford University Press.
- Smith, S. B. (2007). *Spinoza y el libro de la vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Teológico Político*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Spinoza, B. (1988). *Tratado sobre la reforma del entendimiento*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid, España: Alianza.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Trad.) Madrid, España: Trotta.
- Tatián, D. (2009). *Una introducción a Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Quadrata.
- Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. Ciudad de México, México: FCE/ El Colegio Nacional.
- Žižek, S. (2006). ¿Es posible no amar a Espinosa? En *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias* (págs. 51-60). Valencia: Pre-textos.