



Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México

# EL GRAN CUERPO:

*Individuo, Afectos y Política en la Ética de Spinoza*

Juan José Abud Jaso

*Director de la tesis:* Luis Salazar Carrión

2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO  
DE MAESTRO EN FILOSOFÍA



A mi madre Elizabeth y a mis hermanos Adib y Diego por ser la mejor familia que pudiera tener y a todos los mexicanos de abajo y a la izquierda, pensar la política sólo vale la pena gracias a ellos.



Agradezco en primer lugar a mi director de tesis Luis Salazar Carrión por su asesoría siempre efectiva y desinteresada. Las charlas en su casa sobre la política spinoziana (y la política en general) siempre fueron muy edificantes para mí. A Bernard Joly le agradezco por su asesoría en la Universidad de Lille III, por leer conmigo, proposición por proposición, la *ética*, sus conversaciones me ayudaron muchísimo a poner en orden mi proyecto de tesis y a aclarar los conceptos fundamentales del spinozismo. A la profesora Elisabetta di Castro Stringher por su lectura de mis ensayos y de la tesis misma, así como por el seminario sobre justicia donde aprendí muchísimo sobre filosofía política contemporánea. A la profesora Mariflor Aguilar Rivero por su lectura de la tesis y por todos sus consejos y atenciones. Al profesor Jorge Linares Salgado por leer comedidamente la tesis y por el seminario sobre Spinoza que fue para mí un gozo del tercer género de conocimiento. También agradezco al Profesor Gerardo de la Fuente Lora por leer y haber revisado mi trabajo. Sólo me resta decir que, a pesar de tanto apoyo, los errores e imprecisiones del trabajo únicamente se deben al sustentante. Una mención especial a Adib Abud Jaso por preparar el trabajo para la publicación, llevar a cabo el diseño gráfico y apoyarme siempre en lo que concierne a la tecnología.

Tengo que señalar que la tesis y la maestría en general no hubieran sido posibles sin el apoyo material de la beca que disfrute durante el curso de la maestría por parte del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT). Esta beca me proporcionó además un apoyo extra para beneficiarme de una estancia de investigación de seis meses en la Universidad de Lille. Por todo ello, dejo constancia de mi agradecimiento con dicha institución.



Todo lo que ves que incluye las cosas divinas y las humanas es todo uno; somos miembros de *un gran cuerpo*.

Séneca<sup>1</sup>

Los pueblos, como los individuos, no pueden tener otra vocación más que la espiritual. Ésta no es la de conquistar los bienes de la tierra o la de esclavizar a los otros. Esta vocación es de liberación, de ser ellos mismos, de permitirles descubrir y colmar la vocación que sólo a ellos les pertenece. Aquí, como en todo, se vuelve a encontrar la paradoja admirable de que ningún ser puede realizarse a sí mismo, más que cooperando en la realización de todos los demás.

Louis Lavelle<sup>2</sup>

Inútil. Condenado a ser absuelto. Vuélvase a casa y lea a Spinoza. La Maga no sabe quién es Spinoza. La Maga lee interminables novelas de rusos y alemanes y Pérez Galdós y las olvida en seguida. Nunca sospechará que me condena a leer a Spinoza.

Julio Cortazar<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Carta XCV. Citado por José M. Gallegos Rocaful en su introducción a los *Tratados Morales* del filósofo cordobés, México UNAM, 1991 p. XXI. El subrayado es mío.

<sup>2</sup> *L'erreur de Narcisse*, Éditions de la Table Ronde, Paris, Traducción mía, p. 146.

<sup>3</sup> *Rayuela*, México, Punto de lectura, 2007. p. 136.



## Índice

Introducción .....	7
1. Unidad del cuerpo y la mente .....	15
1.1. <i>Sustancia, atributo y modos</i> .....	15
1.2. <i>La mente, idea del cuerpo</i> .....	27
1.3 <i>El individuo</i> .....	34
1.4. <i>El imaginario spinoziano</i> .....	43
2. El conato y la economía política de las pasiones .....	49
2.1. <i>El método</i> .....	49
2.2. <i>El conatus y los afectos fundamentales</i> .....	54
2.3. <i>Transmutación de los afectos y la felicidad</i> .....	64
3. Producción del cuerpo político .....	81
3.1. <i>Entre ética y política</i> .....	81
3.2. <i>Derecho natural y pacto social</i> .....	94
3.3. <i>Formación del campo político y producción de la multitud</i> .....	110
Conclusiones .....	122
Bibliografía .....	138



## Introducción

Vivimos en tiempos de desorientación general. Quizá más que nunca hace falta una idea del hombre que sea directriz de la civilización e imprima un rumbo a nuestros destinos. Parece que ningún relato puede organizar y poner orden en los destinos colectivos de los pueblos. Estamos a merced de los comerciales y la manipulación de los grandes *media* cuya labor principal parece ser la de desinformar e impedir la verdadera comunicación entre los seres humanos. Los tiempos son, como diría Heidegger, de existencia inauténtica. Estamos en la era de los comerciales y los *spots*, en donde rigen, de manera casi generalizada, el afán de novedades y las habladurías. En esta situación parece que estamos condenados a un vaivén emocional, a un vagar pasional sin rumbo. Somos seres determinados por el deseo, pero los deseos parecen estar indeterminados. Y, cuando los objetos en los que invertimos el deseo son fútiles, lo será también el deseo mismo. Son tiempos de pobreza del querer.

En cuanto a la situación política podemos decir que ésta es mucho peor. La explotación del hombre por el hombre es generalizada y las injusticias son la norma general. Cada vez más, sobretudo en las grandes ciudades, podemos ver como crece la indiferencia ante el rostro del prójimo. Como dice Alain Badiou, con la supuesta “muerte del comunismo” vino la desaparición del “nosotros”. ¿Acaso la mercancía puede asegurar la cohesión social? Las sociedades actuales se mantienen por la inercia de sus intercambios y, principalmente, *porque no hay nada nuevo*. Ante esta esterilidad aparente de nuestro tiempo, ante las prisas y los intereses inmediatos que buscan asesinar todos los potenciales

creativos se erige la necesidad de las creaciones como única salida a este embrollo. Curioso fenómeno de nuestro tiempo, la necesidad, exige la libertad.

Algo indispensable para poder crear es el diálogo con los pensadores del pasado. De los grandes clásicos podemos beber siempre novedades al leerlos adaptándolos, en la medida de lo posible, a nuestra situación histórica. Es así que me propongo leer a Spinoza. Un pensador que parece nuestro contemporáneo. Siempre he pensado que la forma correcta de leer a los clásicos es planteándoles nuestras propias interrogantes y no por una desocupada y estéril erudición, lo cual sería un crimen de lesa humanidad, más aún si se trata de ética y filosofía política. Parfraseando el título de un celebre artículo de Kant, podemos decir que la filosofía spinoziana se propone responder a la pregunta ¿qué significa orientarse en ética? Si me equivoco, al menos estoy seguro que nosotros podemos de manera plausible plantearle esa pregunta al filósofo de Holanda. Esta es quizá la razón del “retorno a Spinoza” al que asistimos en nuestro tiempo tan necesitado de brújulas.

En su obra, Spinoza plantea seriamente el problema de la felicidad. ¿Cómo podemos ser lo más felices posible, es decir, cómo hacemos para aumentar al máximo nuestra potencia? Esta será también la pregunta directriz de nuestro ensayo. Para responder a esta pregunta seguiremos el mismo camino que recorre nuestro autor. Ya que, si bien, la filosofía de Spinoza es una filosofía práctica, un pensamiento que busca tener efectos sobre la realidad para poder transformarla y ayudarnos a lograr nuestra felicidad, ella se basa en una metafísica, una epistemología y una antropología para poder apuntalar su ética y su política. En

este sentido, la filosofía spinoziana es un excelso ejemplo de “gran relato”.

Para Spinoza, el objetivo de la ética es la consecución del mayor aumento de alegría. Lograr una felicidad lo más estable para el ser humano, fortaleciendo el ánimo para que cada individuo sea afectado lo menos posible por las inclemencias del destino. Esta fortaleza de ánimo, que debe guiar la praxis, se obtiene a partir del conocimiento certero del funcionamiento de la naturaleza y de *nuestra* naturaleza. La ética spinoziana se basa en el conocimiento riguroso de la manera de funcionar del universo, así como de nuestro puesto en el cosmos.

¿Qué es un individuo? ¿Cómo se relacionan la mente y el cuerpo? ¿Cómo es que estamos determinados por las pasiones y cómo podemos ser más libres respecto a ellas? ¿Cómo se organiza un Estado racional y razonable? En la tesis vamos a contestar estas preguntas y para ello emprenderemos un análisis de la praxis y la formación del individuo y la comunidad de acuerdo a su *conatus*. Hay que entender al hombre en sociedad del mismo modo como se comprenden las pasiones: de manera geométrica estudiándolas en su realidad concreta. Sólo el saber positivo puede decidir, y bajo que condiciones, si el hombre puede ser libre dentro de la sociedad. Tanto en lo individual, como en lo social, es la realidad misma, la esencia de la naturaleza humana, donde uno puede descubrir el medio de fundar la seguridad, el Estado y la vida humana digna de ese nombre, es decir, la vida humana en toda su plenitud afectiva e intelectual. La política no puede cambiar al hombre más que comprendiéndolo tal cual es.

Spinoza es un pensador que retoma las tradiciones antiguas del cuidado del cuerpo y de la mente para conseguir la

felicidad suprema. Sin embargo, Spinoza tiene peculiares ideas acerca de estos dos conceptos y en la exposición de ambos es sumamente crítico e innovador con respecto a la tradición. Nos parece pertinente leer y entender bien el pensamiento de Spinoza para poder comprender como es que le da una vuelta a la tradición. El pensamiento de Spinoza se pretende revolucionario y lo es en muchos aspectos. En este ensayo nos centraremos en el concepto de cuerpo que Spinoza maneja y que está muy emparentado con la categoría de individuo. La manera de pensar la individualidad en Spinoza tiene muchas consecuencias éticas y políticas ya que Spinoza piensa el cuerpo a partir de la inmanencia y en relación con las demás cosas. El cuerpo o individuo no es una sustancia, sino que es un “modo” en continuo comercio con lo demás entes.

De la misma manera, para Spinoza, la mente no es el principio supremo de gobierno que ha prevalecido en la tradición filosófica anterior a él, sino que es solamente la idea del cuerpo existente en acto. Esto quiere decir que la mente, en el ser humano, es conciencia y, primariamente, conciencia del deseo de nuestro cuerpo. Esto hace que la mente no sea la dirección o gobierno del cuerpo, más bien sus funciones quedan circunscriptas únicamente a la producción de conceptos y al entendimiento o comprensión de la naturaleza. La mente y el cuerpo forman entonces una misma realidad vista desde dos puntos de vista diferentes. Pero, ¿si la mente no gobierna al cuerpo, cómo es entonces que éste se determina? La respuesta que da el filósofo holandés es: un cuerpo es determinado por el Todo, por el conjunto de causas en que se inscribe y se inserta dicho cuerpo. Spinoza llama a ese conjunto total de causas Dios o la naturaleza.

En la primera parte del ensayo vamos a exponer la teoría metafísica de Spinoza, lo que podemos llamar su ontoteología. Quizá este heideggeriano vocablo jamás fue tan exacto en algún otro pensador. Spinoza identifica al Ser con Dios y llama sustancia a esta realidad que implica la totalidad de la naturaleza. Esta sustancia es el trasfondo causal a partir del cual todo ente singular puede ser explicado y por ello es necesario analizarlo para poder dar cuanta del ser humano, singularidad o manera natural que nos interesa en este ensayo. Para poder investigar a cualquier realidad natural es preciso tener ideas directrices acerca de cómo funciona la naturaleza, la cual, para Spinoza es lo mismo que Dios o la sustancia.

En este mismo capítulo explicaremos la relación mente-cuerpo que Spinoza desarrolla en la *Ética*. Veremos cómo es que el filósofo holandés da un vuelco a la tradición al estudiar la mente y el cuerpo *en paralelo*. Spinoza va a desenmascarar prejuicios tan antiguos y arraigados como la primacía de la conciencia sobre el pensamiento, otorgándole la importancia debida a lo que no sabemos acerca del cuerpo anticipando por siglos el descubrimiento del inconciente por Sigmund Freud. La mente corre en paralelo con las afecciones del cuerpo y se forma ideas sobre ellas, sin que, por eso, tengamos conciencia de todas ellas. El cuerpo, que es un individuo compuesto y complejo, casi desconocido, va tener por correlato una mente igualmente complicada cuya totalidad de pensar, lo que conforma su actuar, escapa a nuestra conciencia.

En seguida revisaremos la noción de individuo que Spinoza maneja. En la *Ética*, piensa cuidadosamente cómo es que se constituye un cuerpo individual y lo qué es el individuo, del mismo modo que explica cómo es que los diversos cuerpos

individuales interactúan entre sí. Partiendo de su concepción de cuerpo, Spinoza desarrolla nociones como la de “individuo compuesto”, un individuo formado por varios cuerpos que componen relaciones de movimiento y reposo entre sí. Para el pensador holandés, el hombre es un individuo compuesto cuyos cuerpos se organizan entre sí, al chocar con otros cuerpos, por medio de los afectos. Los afectos constituyen a cada individuo humano. De la misma manera, partiendo de los afectos, es que el hombre puede conjuntarse con otros individuos para formar comunidades, “de suerte que las mentes y los cuerpos de todos formen como una sola alma y un solo cuerpo.” (*Eth.* IV, prop. 18 esc.)

En el segundo capítulo abordaremos el fundamento de la filosofía spinoziana: el deseo de perseverar en el ser o *conatus*. Este concepto central en la filosofía de Spinoza explica la dinámica de los modos en general, así como los afectos humanos, los cuales también trataremos. El deseo de perseverar en el ser es el concepto a través del cual se van a articular las diferentes potencias de los entes particulares entre sí. Cada cuerpo que exista dentro de la naturaleza podrá ser explicado de acuerdo a este principio de conservación y tendencia al aumento que el *conatus* implica. Las diferentes interrelaciones, choques, encuentros y desencuentros pueden explicarse geoméricamente gracias al principio del *conatus* por medio del cual podemos explicar las variaciones en potencia de los cuerpos.

En este mismo capítulo vamos a revisar también la teoría de los afectos de Spinoza. Los afectos, para nuestro filósofo, no son otra cosa que el nombre que él le da a la variabilidad de nuestra potencia. En la *Ética* se estudian, en la tercera parte, con una complejidad inaudita. A partir del deseo, que es la esencia del

ser humano según nuestro autor, y del aumento o disminución de la potencia, es decir, de la alegría y la tristeza, Spinoza va a construir y a decirnos como es que funcionan estos afectos derivando cada uno de ellos con rigor matemático. Veremos así cómo es que nos encontramos a merced de los afectos en un ir y venir emocional frenético, lo que tarde o temprano ocasiona nuestro descontento e infelicidad. Cerraremos este capítulo con la exposición del “remedio” ético que Spinoza ofrece a nuestro malestar afectivo de modo que podamos ser felices. Se trata de conocer la naturaleza y a nosotros mismos de modo que este conocimiento provoque en nosotros un aumento de potencia suscitado por Dios, o sea, por el ser infinito y eterno de modo que podamos sentirnos parte de este ser y captemos el universo “bajo el punto de vista de la eternidad”, es decir, sin rastro de tiempo ni duración, sino como simultaneidad. De esta manera, conociendo y conociéndonos, podemos esclarecer los mecanismos pasionales que nos hacen actuar de determinada manera, para así poder tener un margen de acción sobre ello y, por ende, mayor libertad, así como desarrollar una fortaleza de ánimo que nos haga resistir a las inclemencias del destino.

En el tercer y último capítulo vamos a ver como Spinoza, además de la solución ética, propone también una salida política al problema de las pasiones. Se trata de poder organizar una sociedad de tal modo que, aunque la mayoría o la totalidad de sus conciudadanos sean movidos o determinados por las pasiones, se afiance la cohesión social y se obtenga la seguridad y la libertad dentro del Estado. Para esto veremos la peculiar teoría iusnaturalista de Spinoza y como se enlazan y se conjugan entre sí los conceptos de derecho natural y civil. Para finalizar, veremos como es que los afectos pueden ser también factor de cohesión

social. Lo que intento explicar en este último capítulo es como debe organizarse un Estado para que redunde en incremento de potencia para los ciudadanos que lo integran y así la asociación valga la pena y pueda llamarse libre a ese Estado.

Como podemos ver, la tesis gira acerca de la felicidad, es decir, gira en torno al problema de cómo modular nuestros deseos y afectos de tal modo que nuestra potencia aumente al máximo. Nuestra potencia puede aumentar si logramos vivir en un Estado bien ordenado con instituciones y leyes que permitan ese crecimiento, además de garantizar la seguridad e integridad de nuestro cuerpo. Una opción viable para potenciar nuestro ser es el vivir en cooperación con nuestros semejantes. Incluso, la vida en sociedad es lo que va a posibilitar el alcanzar la felicidad suprema, ya que en una sociedad bien ordenada será más fácil el vivir de acuerdo a la guía de la razón. De este modo, espero aportar algo al debate acerca de la felicidad humana y como es que, incluso partiendo de presupuestos egoístas, lo más racional es vivir en comunidad, más si está políticamente bien organizada.

# 1. Unidad del cuerpo y la mente\*

## 1.1. Sustancia, atributo y modos

La filosofía de Spinoza es una filosofía de la práctica, es decir, tiene, como objetivo principal, el de articular y regular todos los actos de los seres humanos de tal modo que éstos logren alcanzar la felicidad suprema. La meta del spinozismo es la salud y la beatitud y esto quedó establecido desde temprano:

... me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.<sup>4</sup>

Spinoza busca alcanzar una naturaleza superior, trascender la cotidianidad y la vida ordinaria de la mayoría de las personas y buscar, a su vez, que otros alcancen esa naturaleza suprema. La verdadera preocupación filosófica de Spinoza es luchar contra aquello que desde el siglo XIX se llama alienación y que el filósofo holandés llama supersticiones, malas pasiones, violencias, tiranía política, dogmas religiosos y sociales. El spinozismo es un

---

\* Traducimos el término spinoziano de *mens* por mente. Nos parece la opción más literal y correcta. Me parece absurdo el hecho de que los traductores más importantes y recientes de la *Ética* (Vidal Peña y Atilano Domínguez) hayan optado en sus respectivas ediciones por el vocablo alma, existiendo en nuestra lengua la traducción precisa y literal. Además de que no hay que olvidar que Spinoza hablaba bien el español, es de resaltar que los comentaristas franceses contemporáneos de Spinoza como Chantal Jaquet y Pierre Macherey consideran las palabras mente en español y *mind* en inglés como una traducción exacta del término spinoziano. Incluso Macherey titula al volumen donde comenta la segunda parte de la *Ética* *La réalité mentale*.

<sup>4</sup> B. Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2006. p. 77. § 1.

verdadero llamado a la amistad de los hombres y a la libertad verdadera, por ello, la filosofía está subordinada a la ética, tiene un sentido ético. El conocimiento es un medio y un fundamento para organizar la existencia humana con miras a su alegría y a su libertad.

Se trata de acceder simultáneamente a la libertad y a la alegría. Para esto es necesario:

1° El goce de una cierta estructura de ser

2° Conocimiento de la unión y de la concordancia del espíritu con la totalidad de la naturaleza

3° Una sociedad capaz de permitir al mayor número de sus individuos llegar, lo menos difícil y tan seguramente como sea posible, a ese fin.

El estado supremo de alegría implica la relación reflexiva entre el hombre y Dios. Solamente que, para Spinoza, *Dios no es una persona*, ni un ser distinto al mundo, *es el mundo*, o, para hablar más exactamente, *Dios es la naturaleza comprendida en toda su infinitud*.

Para comprender, ya sea al hombre, o a cualquier otro ente singular, hay que dar cuenta de la realidad en todos sus aspectos y en toda su riqueza, apoyándose en un sistema racional y demostrativo que exprese las grandes líneas de la estructura de la naturaleza. Por esto, Dios o la sustancia son el punto de partida, ya que se trata del infinito del que todo surge. Todo es en Dios o la sustancia y todo se genera en Él. Dios es causa libre de todas las cosas, ya que obra en virtud y por la sola necesidad de su naturaleza, es decir, por sí mismo y sin estar forzado por nadie. El proyecto spinoziano comienza con Dios, con el absoluto. El camino del pensamiento empieza por el infinito. Un ser absoluto

(Dios, *ens realissimum*) consiste en la infinidad de atributos, y es tanto único como absoluto. Es el ser que es causa de sí mismo y que es necesario, su esencia implica la existencia. Esta *causa sui* es el pilar esencial de soporte del ser. El ser definido en su poder para existir y producir.

Spinoza llama sustancia al ser infinito que funda todos los seres y que está presente en todas partes y en todas las cosas. La sustancia engloba todo y como ser fundador y perfecto no debe su existencia más que a sí mismo. Dios, o la sustancia, o la naturaleza, es infinito, perfecto y causa de sí mismo.

La sustancia es el Ser. Pero este Ser es el conjunto de determinaciones causales del mundo y no una realidad trascendente que estaría situada fuera del mundo o detrás de éste. La revolución spinozista aparece desde el principio del sistema: el Ser absoluto no está separado del mundo, nunca es trascendente, sino que *es rigurosamente immanente*. Todo existe en el interior de este mundo, todo se juega en el seno del mundo. La autosuficiencia de este mundo es tal, su infinitud y su unidad tan radicales, que este mundo único puede ser llamado sustancia, ya que tiene todos los atributos tradicionalmente ligados a ese concepto. Solamente hay una sustancia que debe su existencia a sí misma y es Dios o la naturaleza.

Esto quiere decir que no existe nada literalmente sobrenatural, sino que todo lo que pasa es el resultado de las leyes naturales y de sus procesos. Debido a su perfección, Dios no puede actuar movido por caprichos o estar sujeto a la fortuna. No pueden existir milagros ni “excepciones” dentro del orden natural.

El vulgo parece admirar más el poder divino cuando, debido a su propia ignorancia, interpreta ciertos sucesos como

extraordinarios, mientras que el sabio admira la regularidad de los procesos divinos y se satisface y congratula de poder explicarlos. Como dice Einstein, “Dios no juega a los dados”, lo que en términos spinozianos se diría así: “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.” (*Eth.* I prop. 29) Es así que todo está articulado de acuerdo a las leyes eternas de la naturaleza divina. Todo está articulado de la misma manera, siguiendo la misma legalidad. Por eso, si queremos explicar la naturaleza no puede ser a partir de un agente externo a ella, sino que se debe entender la naturaleza a partir de sus propios procesos.

El filósofo holandés refuta además la idea de un Dios moral el cual impone mandamientos a las personas. Por supuesto, Dios no puede ordenar nada, si Dios es absolutamente omnipotente, como cree Spinoza, es imposible que ordene cosa alguna, ya que esto implicaría deseo o falta en su naturaleza, lo cual es contradictorio con su esencia. Dios como creador absoluto e infinito no puede mandar ni ordenar nada, únicamente crea. Tomado rigurosamente, el concepto de Dios no envuelve nada normativo. Son los sacerdotes y tiranos los que utilizan la supuesta palabra de Dios para manipular y dominar las pasiones de los demás seres humanos de acuerdo con su voluntad. Los teólogos utilizan al Dios antropomórfico para conducir los miedos y las esperanzas de la gente ignorante.

Decía Nietzsche que hemos pecado de falta de creatividad, ya que han pasado más de dos mil años y no hemos creado ningún dios. No creo que esta condena se aplique a Spinoza. El autor de la *Ética* ha desarrollado geoméricamente un concepto noble de Dios a partir de las definiciones tradicionales

de sustancia y causa de sí. De esta manera, Spinoza elimina cualquier rastro de antropomorfismo en Dios para poder pensar un Dios que sea realmente divino, un Dios que esté a la altura de ese nombre. Dios no es sabio, ni bueno, ni cuenta con ninguna otra propiedad que pueda atribuirse también a los seres humanos. Por el contrario, Dios es único, infinito, con potencia absoluta. Todo es en Dios y todo se genera en Él. Dios es causa libre de todas las cosas, ya que obra en virtud y por la sola necesidad de su naturaleza, es decir, por sí mismo y sin estar forzado por nada. Es el ser que es causa de sí mismo y que es necesario, su esencia implica la existencia.

Hay que resaltar, que, para Spinoza, el ser es interpretado de una manera eminente como *verbo*, es decir, como una expresión de actividad o de potencia. Es por esto que el ser no debe pensarse como una cosa o una realidad estática, sino como una actividad y potencia de existir, de afectar y de ser afectado. Esta potencia infinita se expresa en los diferentes modos de ser. Dios es primordialmente potencia infinita, ya que es lo único que existe o que puede existir sostenido en su propia potencia y que, al mismo tiempo, es la infinita potencia determinativa de todas las cosas que existen y que no son sino modos o maneras de ser de Dios.

Dios es, para Spinoza, y esta es su definición real: “un ente absolutamente infinito que consta de infinitos atributos cada uno de los cuales expresa una determinada esencia eterna e infinita.” (*Eth.* I prop. 10, esc.) Un ser absolutamente infinito, o sea Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, de suyo existe absolutamente. Es así que Dios, o la naturaleza, o la sustancia es el infinito compuesto de todos los atributos. Dios es lo *absolutamente infinito*, ya que los atributos son

sólo *infinitos en su género*. De este modo, todos las formas o modos de existir se refieren a este ser ontológicamente uno. Dios es absoluto ya que representa la potencia absoluta de existencia y de acción, a la vez que la potencia absoluta de pensamiento y comprensión.

En Dios, la potencia es idéntica a la esencia. La potencia divina es dual: es potencia de existir que se prolonga en potencia de producir todas las cosas, y es también potencia de pensar y, por lo tanto, de comprender que se prolonga en potencia de comprender todo lo que Él produce. El entendimiento divino es la manera mediante la cual Dios comprende su propia esencia y de lo que de ella se desprende. Mientras su acción es un modo conforme al cual produce todas las consecuencias que derivan de su esencia o de lo que Él comprende.

Las cosas tienen potencia en tanto que están o pertenecen a ese todo que es Dios. Las cosas singulares o modos no existen y no se conservan por su propia potencia. Para existir y para conservarse los modos necesitan de la potencia de un ser capaz de conservarse a sí mismo y de existir por sí mismo. La potencia por la que un ser finito existe y se conserva y actúa es, pues, la potencia del mismo Dios.

Decir que la esencia de Dios es potencia es decir que Dios produce una infinidad de cosas, en virtud de la misma necesidad por la que Él existe. *Dios produce de la misma manera que existe*. Dios es causa de todas las cosas, de la misma manera que es causa de sí mismo. Él produce todas las cosas dentro de sus atributos puesto que los atributos constituyen a la vez su esencia y su existencia. Por eso, no es suficiente decir que la potencia de Dios es actual, su potencia es necesariamente activa y es también en acto.

Dios o la sustancia es *productividad* pura. Las estructuras que Él se da al desplegarse constituyen sus modos y aquello que constituye su esencia es la manera en que Él produce sus propias estructuras, es decir, los atributos.

Esta sustancia consta de infinitos atributos, los cuales no son características de la sustancia, es decir, propiedades o cualidades. Los atributos son ellos mismos la sustancia pero *concebida en un cierto aspecto*. El atributo es lo que la inteligencia percibe de la sustancia, o sea, es la sustancia ella misma, pero captada desde un cierto punto de vista, desde una cierta perspectiva por la mente humana. El ser humano capta la naturaleza tal como es, pero desde una perspectiva.

Dios o la sustancia consta de infinitos atributos, pero el ser humano sólo conoce dos: la extensión y el pensamiento. Esto es debido a que el ser humano es él mismo extensión y pensamiento, o sea, alma y cuerpo. Pensamiento y extensión son los únicos atributos de la sustancia que conocemos en tanto seres humanos, o sea, que podemos conocer por medio de las afecciones. Como dice Pierre Macherey:

Es desde nuestro punto de vista que Dios se presenta como cosa pensante (o como cosa extensa); pero este punto de vista limitado no excluye, sino al contrario, confirma que Dios, en su propia actividad de cosa pensante, que es irreductible a cualquier punto de vista que sea, se afirma como sustancia absolutamente infinita expresándose necesariamente en todos los géneros de ser, en donde pensamiento y extensión no son más que dos representantes entre otros, que no son aislados más que por la intervención de nuestra facultad de comprender o intelecto.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> P. Macherey: *Introduction à l'Éthique de Spinoza, la seconde partie; la réalité mentale*, Paris, PUF, 1997. traducción mía. P. 52.

Dios, en tanto realidad, ella misma considerada en su determinación objetiva, como ser absoluto, comprende necesariamente en sí todos los géneros de ser que son principio de realidad de todas las cosas existentes. Sin embargo, nosotros, en tanto que seres humanos, conocemos a Dios desde nuestra limitación, desde nuestra perspectiva limitada, como el absoluto en su infinita extensión y como el ser infinito pensante.

Los atributos son aspectos de una sola y misma sustancia, dos aspectos de una sola y única realidad unificada. Es siempre la misma naturaleza la que se expresa en los atributos y expresa la misma esencia. Tanto el pensamiento como la extensión tienen carácter sustancial. Ambos son identificados formalmente entre la infinitud de atributos que pertenecen necesariamente a Dios.

Extensión y pensamiento no son para Spinoza realidades diferentes y distintas, sino aspectos homólogos de una misma realidad captada en dos perspectivas distintas. No puede haber interacción entre pensamiento y extensión por la sola razón de que son y expresan la misma realidad.

La unidad ontológica de los dos atributos entraña una consecuencia metodológica; el conocimiento de la naturaleza no debe operar de manera transversal (pasando del entendimiento al pensamiento y viceversa) sino manteniendo los análisis explicativos en el mismo orden de la realidad, es decir, hay que mantenerse dentro del atributo considerado. La explicación de la realidad y de los acontecimientos será objetiva y accederá a la verdad, en la medida en qué, renunciando a las fuerzas ocultas de la espiritualidad, se mantenga en un solo orden de realidad (o pensamiento o extensión) y rinda cuentas de un acontecimiento empírico del mismo orden, es decir, del mismo atributo. La

causalidad se mantiene en el mismo nivel; sólo las ideas producen ideas y los movimientos corporales movimiento. Hay que explicar pensamientos por pensamientos y movimientos por movimientos.

Del mismo modo, para explicar las realidades particulares, Spinoza utiliza el concepto de *modo*, con el que designa a los individuos singulares, o sea, a las realidades singulares y limitadas y que manifiestan la realidad concreta del atributo, es decir, singularidades como ideas y cuerpos. También la realidad singular que implica el ser humano es un modo de los atributos de la sustancia. Siguiendo a Spinoza podemos decir que la sustancia absoluta constituye a la *naturaleza naturante*, a lo que es en sí y se concibe por sí, o sea los atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, Dios considerado como causa libre. Mientras que la *naturaleza naturada* es todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, es decir, los modos de los atributos de Dios y que no son sin Él, ni pueden ser ni concebirse sin Él. (Véase *Eth.* I prop. 29 esc.)

Es así que Spinoza elimina el prejuicio de que Dios es un creador trascendente, que está interesado en nuestras vidas y que puede ser influenciado mediante rituales, oraciones o buena conducta, para así poder servir a nuestros fines y a que los acontecimientos tengan el desenlace que deseamos. Spinoza destruye la creencia en un Dios antropomórfico. La creencia de que Dios es una persona que actúa como si tuviera una voluntad propia es tan sólo un producto de la imaginación humana. Esta facultad imaginativa del hombre es el origen de los prejuicios, errores y supersticiones de la religión revelada.

Gracias a la imaginación atribuimos fines e intenciones humanas a otros entes de la naturaleza. Debido a que nosotros

somos seres intencionales, imaginamos que estos fines se hallan insertados en el resto del mundo, asumiendo que éste está hecho en función de la vida humana. El prejuicio básico de los “teólogos”, como los llama Spinoza, es asumir que todas las cosas, incluyendo a Dios, actúan, al igual que los hombres, de acuerdo a fines.

Las causas de este prejuicio surgen del siguiente fundamento radicado en la naturaleza humana: “que todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen el apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes.” (*Eth.* I apéndice) La naturaleza no establece ningún fin para lo que hacemos, sino que más bien proporciona los materiales que utilizamos para nuestra ventaja o desventaja. Nosotros creamos los fines que perseguimos a partir de la naturaleza. Lo que el pensador holandés niega es que estos fines estén inscritos en la naturaleza misma. “La naturaleza no tiene fin alguno prefijado, todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas” (*Ibid.*) A causa de que la naturaleza se nos presenta como medio universal para nuestra supervivencia, la mente humana se persuade de que las demás cosas han sido “puestas allí” para nuestro bienestar. Por esta falsa opinión y porque nosotros actuamos conforme a fines, atribuimos también fines a la naturaleza. Del mismo modo, pensamos incorrectamente a Dios como un ser que tiene propósitos y se plantea fines. Esta es la fuente de la idea de Dios como si fuera un Rey o un legislador que tiene una consciente injerencia en los asuntos humanos.

Así como para los beneficios el ser humano se imagina que las cosas de la naturaleza están puestas para él, el hombre considera que la gran variedad de catástrofes y desgracias que

pasan son producto de un castigo divino. Las enfermedades, las tempestades y los terremotos serían castigos de la divinidad debido a una falta de culto o a causa de nuestros pecados o faltas. Y, aunque no falten ejemplos de que los beneficios y las desgracias ocurren y afectan por igual a piadosos y a impíos, no por ello la humanidad ha desistido de este prejuicio.

Dios no es, de ninguna manera, un ser parecido al ente humano que es relativo y contingente. Por ello, Dios no es un ser más poderoso que nosotros pero con atributos humanos tales como la voluntad o el juicio, o con cualidades como el enfado, el amor o la justicia. De la proyección de las cualidades humanas sobre Dios se derivan todos los errores de la religión organizada y las manipulaciones de los teólogos y tiranos. Librarse de estos prejuicios es una tarea bastante difícil. Spinoza está consciente de que la superstición está arraigada en lo más profundo de la naturaleza de la mente humana. El ser humano es un ser propenso a creerse los productos de su propia imaginación y por ello ésta última mantendrá siempre las creencias religiosas.

Para Spinoza, la concepción antropomórfica de Dios es una denigración de la dignidad de la divinidad. Lo que el filósofo nos propone en realidad es una concepción verdaderamente divina de Dios y no solamente un “asilo de la ignorancia” para los hombre incultos. Si Dios actuara en virtud de algún fin, esto implicaría en Él una falta o un defecto. La idea de que Dios actúa debido a su arbitraria voluntad es sólo un refugio para los ignorantes.

El ataque spinoziano a la teleología forma parte del empeño de liberar a nuestra mente del poder de su propia imaginación. “Vemos, pues, que todas las nociones por las cuales

suele el vulgo explicar la naturaleza son sólo modos de imaginar, y no indican la naturaleza de cosa alguna, sino sólo la textura de la imaginación.” (*Ibid.*) La estructura de la imaginación nos mantiene atados a un sistema de servidumbre mental, no sólo de nuestras pasiones y falsas creencias, sino además de los poderes teológicos y políticos que sacan provecho de esta condición.

Recapitulando, el punto de partida del spinozismo es el de que hay una sola sustancia que consta de una infinidad de atributos y que se identifica con la naturaleza. Las “criaturas” o entes contingentes son solamente modos de estos atributos o modificaciones de la única sustancia. En esta gran tesis teórica se combina el panteísmo y el ateísmo, negando así la existencia de un Dios moral, teleológico y trascendente.

## **1.2. La mente, idea del cuerpo**

Vamos ahora a estudiar la idea del hombre que Spinoza maneja. El ser humano va a ser estudiado por el filósofo holandés como siendo parte del orden natural, como una parte que se comporta básicamente igual que los demás seres o modos, sin otorgarle ningún privilegio dogmático. El ser humano no es “un imperio dentro de otro imperio” (*Eth.* III, prefacio). Esto quiere decir que los mismos principios de razonamiento funcionan para explicar lo humano y lo no humano, o sea, estos principios explican a toda la naturaleza.

Spinoza considera al hombre como una parte de la naturaleza y, como toda otra realidad natural, producida por el encadenamiento riguroso de causas. El hombre es un ser contingente que se explica por el orden natural de causas. “La esencia del hombre no implica la existencia necesaria, esto es: en virtud del orden de la naturaleza, tanto puede ocurrir que este o aquel hombre exista como que no exista” (*Eth.* II, ax. 1) La causalidad da cuenta de la existencia específica de tal o cual hombre. Integrando al hombre a la naturaleza es como Spinoza da razón de la unidad en el ser humano.

El ser humano está constituido de dos realidades, el cuerpo y la mente, de las cuales no se puede decir que sean sustancias. El hombre está compuesto de un cuerpo y una mente, pero no es doble, no está hecho de dos entidades realmente distintas. Su unión debe ser pensada como una unidad y no, como afirmaba Descartes, como la conjunción de dos sustancias; extensa y pensante. Como dice Spinoza:

... la idea del cuerpo y el cuerpo, esto es, la mente y el cuerpo, son un solo y mismo individuo, al que se le concibe, ya bajo el

atributo del pensamiento, ya bajo el atributo de la extensión.  
(*Eth.* II, prop. 21 esc.)

El cuerpo y la mente constituyen un solo y mismo ser expresado de dos maneras. Los pensamientos particulares con los que obra nuestra mente, y que componen la trama fáctica de nuestra experiencia mental, no hacen más que expresar de cierto modo determinado el pensamiento sustancial, que es el Pensamiento divino como tal, condición en última instancia de todas las ideas que constituyen esas manifestaciones diversas. La mente humana es uno de los productos de la acción de Dios en tanto que Éste es también cosa pensante. La mente, como todas las cosas, obtiene su realidad de esa causa (Dios).

La mente para Spinoza, no es ni sustancia, ni receptáculo, ni una facultad, *es la idea del cuerpo*. “El objeto de la idea que constituye la mente humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa.” (*Eth.* II prop. 13)

La realidad mental consiste en ser percepción activa de las afecciones del cuerpo. Es la concepción que el hombre se hace a sí mismo de su cuerpo y, por extensión, del mundo exterior, a través de los diversos estados que lo afectan y que Spinoza llama afecciones. La mente es la manera de pensar el cuerpo formando una idea en función de la naturaleza de las afecciones que la modifican. Nuestra condición humana es tal que sólo recogemos “lo que nos pasa o sucede” a nuestro cuerpo o “lo que le pasa” a nuestra mente, el efecto de un cuerpo sobre el nuestro, el efecto de una idea sobre nuestra mente, y a esto es lo que Spinoza llama afección.

La actividad mental, para el autor de la *Ética*, no es una mera consecuencia física de los demás cuerpos que nos afectan.

No puede existir una causalidad directa entre la extensión y la realidad mental, es decir, entre las cosas que ocupan un lugar en el espacio y las ideas. Se trata de dos atributos *paralelos* e infinitos de la sustancia única que es Dios. Por esto mismo, no puede existir ningún tipo de dominio o control de la mente sobre el cuerpo o viceversa. En realidad, hablamos de una equivalencia, ya que cuando nos referimos a algún individuo humano, hablamos de mente si lo consideramos bajo el atributo pensamiento, y de cuerpo si lo consideramos bajo el atributo extensión.

La idea es lo que compone prioritariamente el ser de la mente humana. La idea es “un concepto la mente, que la mente forma por ser una cosa pensante.” (*Eth.* III def. 3) Spinoza mismo pone el acento en el carácter activo y dinámico de la realidad mental. El filósofo holandés describe a la mente caracterizándola por la actividad y no por una supuesta “sustancialidad”. La mente o alma es una actividad, la acción de pensar un objeto. La mente es un acto y no una coseidad o pasividad.

El acto de pensar que realiza la mente es siempre transitivo, es decir, se realiza sobre un objeto. La relación entre la mente y el cuerpo se lleva a cabo de la misma manera que la relación entre la idea y su objeto. Aquí cabe hacer una precisión, para Spinoza, la palabra objeto no es lo contrario a lo subjetivo, sino que designa el hecho de que la cosa sea tomada como materia del pensamiento y se refiere a la representación o concepción que la mente se hace de algo. Las ideas de círculo, de árbol, o de cuerpo humano contienen *objetivamente* todo lo que el círculo, el árbol o el cuerpo contienen *formalmente*.

La esencia formal expresa la realidad y la esencia objetiva de la cosa que es la idea de esta realidad. Es la manera en como los

demás cuerpos afectan nuestro cuerpo y como lo sentimos, lo que decíamos anteriormente constituye la afección. La mente es la esencia objetiva del cuerpo en su estado actual.

La naturaleza de la mente es la actividad sobre un objeto primario que permite la expresión misma de la esencia del objeto, el cuerpo. Es por naturaleza y no por accidente que la mente se relaciona con el cuerpo. La ligazón entre el cuerpo y la mente es interna y no externa.

La actividad de la mente tiene como tarea el producir ideas. Las ideas se dirigen a un objeto y están ligadas a ese objeto. El cuerpo es el objeto primario de la mente. El cuerpo constituye el objeto de la mente que por esencia debe pensar en algo. El cuerpo es él mismo idea o conciencia del objeto que es él gracias a la mente.

De este modo, es que no existe una mente subyacente o sustancial porque la mente no es una realidad totalizante y homogénea, sino que sólo existe en los actos de pensar. La razón caracteriza a la mente mientras forma ideas y piensa efectiva y activamente los conceptos que son afirmados desde que son pensados.

La mente humana es la idea del cuerpo humano. Debido a esto es que Spinoza se aleja y refuta las concepciones de la mente como *ánima*, principio animador o gobernante del cuerpo. Cuando el filósofo holandés habla de mente se refiere a la misma realidad humana comprendida bajo el atributo del pensamiento y no de la extensión. El cuerpo y la mente designan al mismo individuo concebido ya sea bajo uno u otro atributo, y esto es lo que se ha llamado *paralelismo*. La mente no actúa sobre el cuerpo, ni el cuerpo sobre la mente, sino que expresan el mismo fenómeno.

Según Spinoza, la mente no representa para el ser humano un privilegio o superioridad metafísica, sino que es simplemente una manera peculiar de la potencia humana que es propia de su composición modal específica. La mente es la idea del cuerpo existente en acto y es por ello que percibe las afecciones de dicho cuerpo, y las ideas de esas afecciones, sin por ello convertirse en principio de gobierno de dicho cuerpo. La mente no constituye un régimen de excepción dentro del orden natural, sigue en todo momento la legalidad que gobierna a toda la naturaleza. Por ello, la mente no causa movimientos ni puede gobernar sobre el cuerpo. La única tarea que la mente puede realizar es la de formar ideas y, en última instancia, entender, es decir, formar ideas adecuadas.

Es debido a la imaginación humana que convertimos a la mente en principio de gobierno del cuerpo. En realidad, para Spinoza, la conciencia es simplemente un efecto complejo de una causalidad igualmente compleja, de la cual somos ignorantes de forma inmediata del mismo modo como ignoramos la complicada causalidad funcional del cuerpo. Debido a que desconocemos o ignoramos estas complejidades que nos determinan, nos convertimos en víctimas de nuestra propia ignorancia que fabrica la ilusión que hace de la conciencia de los efectos una falsa causa de nuestros deseos, voliciones y acciones.

La mente es un modo finito, es decir, una forma singular y precisa del Atributo del pensamiento que expresa la complejidad del cuerpo humano. “La idea que constituye el ser formal de la mente humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas” (*Eth.* II prop. 15) Las ideas (no sólo la idea primaria que es la idea del cuerpo, sino todas las que resultan de la actividad de la mente) son operaciones, delimitadas y activas, de los actos

afectivos de la mente como tal. La idea que resulta del cuerpo humano será necesariamente una idea compleja debido a que el cuerpo es un compuesto muy complicado.

El paralelismo spinoziano no consiste solamente en negar cualquier relación de causalidad entre la mente y el cuerpo, sino que, además, evita toda primacía de uno de ellos sobre el otro. No hay ninguna superioridad de la mente sobre el cuerpo, pero tampoco es el cuerpo el que prevalece sobre la mente. Se trata del mismo modo, percibido, ya sea bajo el atributo pensamiento o el atributo extensión, por ello, la acción en la mente es también acción en el cuerpo y lo que es pasión en el cuerpo es pasión en la mente.

Es por esto que Spinoza nos propone pensar el cuerpo y tomar al cuerpo como modelo. Lo que se trata de mostrar es que *el cuerpo supera el conocimiento que de él se tiene y que el pensamiento supera de la misma manera la conciencia que se tiene de él*. No hay menos cosas en la mente que superan nuestra conciencia que cosas en el cuerpo que sobrepasan nuestro conocimiento. Como dice Gilles Deleuze: “Se busca la adquisición de un conocimiento de los poderes del cuerpo para descubrir *paralelamente* los poderes del espíritu que escapan a la conciencia y así *comparar* estos poderes.”<sup>6</sup> Se puede decir que Spinoza pone de manifiesto lo inconciente del pensamiento, el cual es tan importante como lo desconocido del cuerpo. Se logra así una desvalorización de la conciencia en relación con el pensamiento. El pensamiento escapa en su totalidad a nuestra conciencia en la misma medida que desconocemos la plena potencia del cuerpo y la causalidad tan

---

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, traducción de Antonio Escotado, Barcelona, 2001. pp. 28 y 29.

complicada que lo determinan. Hay que adquirir un conocimiento de las potencias del cuerpo para descubrir las potencias de la mente que exceden a la conciencia.

La mente está compuesta de gran cantidad de partes, la mayoría de las cuales escapan a nuestra conciencia. Es así que debido a nuestra naturaleza, la conciencia se convierte en el lugar de las grandes ilusiones que afectan al género humano y que provocan los grandes “asilos de la ignorancia”; como son el tomar los efectos por las causas y así tener la ilusión del finalismo; el creer que es nuestra mente la que nos determina debido a un libre decreto, produciendo así la ilusión del libre albedrío. El libre arbitrio es solamente una idea mágica y supersticiosa que maneja la gente ignorante. No existe el libre albedrío porque la mente jamás decida nada, ni tiene poder sobre la realidad extensa. Lo que la mente puede hacer es producir ideas que nos ayuden a entender el universo natural. La mente no tiene cualidades mágicas. Finalmente, como vimos, el espejismo de la conciencia también provoca la ilusión de un Dios dotado de entendimiento y voluntad que, mediante causas finales y decretos libres, dispone para el hombre un mundo a la medida de su gloria y de sus castigos fabricando así la ilusión teológica.

### 1.3 El individuo

Hemos revisado ya lo que es la mente para Spinoza, la idea del cuerpo existente en acto. Ahora, lo que tenemos que revisar es ¿qué es un cuerpo? ¿Qué es un individuo? ¿Cómo se forma? ¿Cómo interactúan los cuerpos entre sí?

En primer lugar, un cuerpo es una cosa singular, es decir, “las cosas que son finitas y tienen una existencia limitada; y si varios individuos cooperan a una sola acción de tal manera que todos sean a la vez causa de un solo efecto, los considero a todos ellos, en este respecto, como una sola cosa singular.” (*Eth.* II def. 7) La realidad del atributo extensión se compone de cuerpos en interacción que mantienen una relación de movimiento y reposo conjunto y, a su vez, se articulan entre sí causando efectos entre ellos. Para Spinoza, el cuerpo, cada cuerpo, es necesariamente compuesto, compuesto de otros cuerpos más pequeños, estos mismos compuestos a su vez de otros cuerpos y así *ad infinitum*. Todo individuo tiene una infinidad de partes extensivas. De hecho, se puede decir que para Spinoza sólo existen individuos compuestos, ya que siempre se llegará a una parte más pequeña o simple si se continúa con el análisis.

Los cuerpos tienen entre sí una relación de comunicación de movimiento entre las partes. Es así que cada cuerpo es parte de la materia que forma un individuo compuesto de mayor complejidad. De igual modo, este individuo más complejo se compone con otros cuerpos los cuales no están hechos en sí mismos para componerse con él. Las partes del cuerpo se comunican unas a otras sus movimientos según cierta relación. En un cuerpo, las partes convienen y cada una tiene diversas funciones. Como dice Gilles Deleuze:

... un conjunto infinito de partes infinitamente pequeñas me pertenece a mí y no a otro, en la medida en que ese conjunto infinito efectúa una cierta relación. Es siempre bajo una cierta relación que las partes me pertenecen. Al punto que, en el momento en que las partes que me componen toman otra relación ya no me pertenecen; pertenecen a otra individualidad, pertenecen a otro cuerpo.<sup>7</sup>

La individualidad es, para Spinoza, la forma de existencia necesaria y por consecuencia real. El individuo, evidentemente, no es una sustancia, sino que la sustancia (Dios) no es más que la multiplicidad de sus individuos (modos). La sustancia es el proceso infinito de producción de individuos y la infinitud de conexiones causales existentes entre ellos. El individuo es una unidad que se conjunta debido a una relación de movimiento entre las partes. Toda individualidad está compuesta de partes distintas, pero las partes no pueden vivir sin el todo. Esta disposición de movimiento y reposo en los cuerpos compuestos es parte de un proceso de individuación. Por ello el individuo es una unidad singular.

La individualidad es una compleja organización del modo existente en un atributo cualquiera. El modo pasa a la existencia cuando su relación subsume actualmente una infinitud de partes extensivas. Un individuo se compone siempre de una infinitud de partes extensivas en cuanto que pertenecen a una esencia singular de modo, según una relación característica. La estructura de cada individuo posee varios cuerpos en común. Esta estructura está formada al menos por dos cuerpos y se puede extender hasta el infinito el número de ellos. Los cuerpos se unen en cuerpos cada vez más amplios y compuestos, hasta llegar al objeto único de la

---

<sup>7</sup> G. Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2005, p. 115.

Naturaleza entera, la cual constituye la estructura infinitamente transformable.

Cada cuerpo tiene partes, está compuesto por un número muy grande partes; pero esta partes sólo le pertenecen conforme a una determinada relación (de movimiento y reposo) que caracteriza a esa individualidad. La situación de cada individuo es muy compleja, ya que los cuerpos compuestos tienen partes de orden diferente que entran en relaciones asimismo diversas. Estas distintas relaciones se componen entre sí para constituir la relación dominante del individuo considerado a uno u otro nivel de complejidad.

La construcción y la actividad de los individuos depende de otros individuos, de otros cuerpos. Los individuos están unidos entre sí por reciprocidad, son dependientes unos de otros. “En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera.” (*Eth.* I prop. 29) Es por esto que la interacción entre los diferentes cuerpos individuales tiene un carácter necesario. El proceso de individuación es un proceso comunicativo transindividual a través de las múltiples determinaciones de los cuerpos. Una cosa determina a otra a obrar y es su causa, y, a su vez, esa causa es causada por otra y así hasta el infinito. (*Cfr. Eth.* I prop. 28) Hay que entender que para Spinoza, esta serie causal no sigue una simple línea recta, sino que supone una intrincada causación entre las partes de un modo más complicado. La relación es entre movimientos y reposos, no entre cuerpos simples, ya que todos los cuerpos contienen en su composición movimientos entre ellos. Por lo anterior, el individuo está compuesto de la relación entre las partes con el Todo en una proporción de movimiento y reposo. En el proceso, cada

individuo va dejando viejas partes y asumiendo nuevas. Para Spinoza no existe una forma o esencia subyacente al individuo, sino que cada cuerpo se compone de su propia relación entre las partes, la cual puede ser modificada para, de ese modo, formar algo distinto. Los individuos se relacionan entre sí de acuerdo a una relación del tipo destrucción y construcción y así cambian a cada instante las relaciones. En la naturaleza, los individuos se construyen y se destruyen entre sí para poder formar las diferentes individualidades de los modos. (*Cfr. Eth. IV ax.*)

El cuerpo humano, sujeto a todas las leyes arriba señaladas, es un individuo global formado de la composición de diversos individuos, donde cada uno de ellos, así como el conjunto igualmente, está constituido por la armonía y el equilibrio entre las partes materiales sólidas, blandas y fluidas. Es así que el individuo humano es también un sistema estable de elementos interdependientes, basado en la idea de la mecánica como modalidad de procesos de interacción entre los elementos que lo forman. Sin embargo, Spinoza recalca que no son las partes, los individuos internos subordinados al todo los que determinan al individuo humano, sino que es el conjunto mismo, considerado como totalidad y unidad estructural, el que determina el actuar del Todo.

Para Spinoza, el cuerpo no es una sustancia, ni un agregado, sino que está conformado como la unidad de conjunto y relación de múltiples acciones. Su unidad y su realidad son, pues, funcionales y no inertes o sustanciales como en la metafísica clásica. Esta disposición interna es precisa; es una relación estable de movimiento y reposo. La permanencia de un individuo no es, entonces, la de una cosa o una sustancia, sino de un sistema global e individualizado de relaciones. El individuo permanece idéntico a

sí mismo si las relaciones internas de movimiento y reposo, de acciones e interacciones permanecen constantes, cualquiera que sean las modificaciones de volumen o de cantidad en la materialidad de los órganos.

Como la individualidad está formada del conjunto de relaciones entre las partes, ésta puede perderse en cualquier instante, ya sea por el advenimiento de la muerte, o porque estas relaciones cambiaron tanto que se es literalmente otro. El cuerpo puede morir aunque no sea un cadáver, él mismo Spinoza pone el ejemplo de un poeta español que al curarse de una enfermedad no recordaba nada de su vida anterior. (Cfr. *Eth.* IV prop. 39 esc.) Al parecer la amnesia es como una especie de muerte de la individualidad anterior, debido a que el cambio en las relaciones de movimiento y reposo de los cuerpos interiores cambio tanto que impide reconocer la continuidad en la duración del individuo. Lo mismo sucede, por ejemplo, con el caso del crecimiento, ya que las relaciones se transforman tanto de la niñez a la adultez que parecería que el adulto de hoy es una persona distinta del niño de ayer.

Debido a que el cuerpo está en relación con otros cuerpos para mantenerse con vida, como sucede al respirar o al comer, para mantener la salud es necesario saber que *conviene* a nuestro cuerpo según nuestro estado actual. Los alimentos y las medicinas dependen de la ocasión y del estado corporal y deben consistir en un justo medio para cada quien. Como dice Spinoza, a propósito de la música, “es buena para el melancólico y mala para el afligido.” (*Eth.* IV prefacio) Todo aquello que vaya a encontrarse con nosotros y que intervenga con nuestra individualidad nos compondrá o descompondrá dependiendo de la situación en que nos hallemos.

Como el equilibrio del individuo jamás está estable, sino que fluctúa en diferentes tipos de gradación, a la salud no se le opone la enfermedad, sino la muerte. La enfermedad sólo constituye la flexibilidad o variación del equilibrio del individuo. La salud es el máximo de poder del cuerpo y la muerte el mínimo.

Tenemos, pues, que el individuo humano es un individuo global, que permanece debido a la estabilidad de relaciones internas que lo definen (movimiento y reposo, acción y reacción) precisamente como tal o cual individuo. La mente es consciente de esta individualidad o, en términos spinozistas, es de este individuo que la mente tiene idea. La mente tiene una idea del cuerpo en tanto individuo global, unificado y estable.

La idea del cuerpo individualizado consiste en la conciencia del cuerpo como conjunto y no de la conciencia de los individuos subordinados que componen las partes. La mente es consciente del conjunto unificado de sus elementos y no de cada uno de sus elementos.

Además, hay que insistir sobre otro hecho, la conciencia del cuerpo es la conciencia de los movimientos que afectan al cuerpo. Más precisamente, la mente es la idea de las *afecciones* del cuerpo y no solamente idea del cuerpo.

La mente no es un conocimiento desinteresado del cuerpo, sino que la mente es receptiva y parcial, es la conciencia de las modificaciones dinámicas que afectan el cuerpo. Al igual que el cuerpo es una síntesis de movimiento y reposo, la idea del cuerpo es la idea de las modificaciones de esta síntesis o de los cambios dinámicos que operan en el equilibrio del cuerpo.

Estos cambios dinámicos provienen del mundo exterior al individuo, las afecciones son modificaciones producidas por los cuerpos exteriores. El cuerpo sufre afecciones por el contacto que establece con los otros cuerpos y en la mente se produce una idea de estos tratos. La mente es la idea del cuerpo individuado y de las afecciones que modifican a ese individuo. La mente es, a su vez, conciente de sí en tanto cuerpo y de las modificaciones del cuerpo. “La mente humana no conoce el cuerpo mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo.” (*Eth.* II prop. 19)

En el cuerpo en interacción se producen situaciones o eventos, modificaciones de origen externo, parciales o totales, constituidas todas por cambios en el sistema de relaciones que forman el cuerpo individuo. Estos trastornos no son del orden de la mente. Lo que es del orden mental, es el evento idéntico y simultáneo que se produce en ella. No son las modificaciones que llamamos afecciones, sino las ideas de esas afecciones. El alma humana es la conciencia de su propio cuerpo y, más precisamente, la conciencia o idea de las afecciones de su cuerpo.

De este modo podemos derivar las siguientes conclusiones relativas a la relación de la mente y el cuerpo:

- a) No existe ninguna jerarquía de la mente sobre el cuerpo, ni viceversa.
- b) Los dos, mente y cuerpo, actúan o padecen al mismo tiempo.
- c) La sensibilidad es del orden de las afecciones.

El individuo humano es siempre un conjunto de relaciones. Los individuos humanos están en constante contacto con otros cuerpos que chocan y se componen o descomponen

con su individualidad. Cualquier individuo, humano o no, está inserto dentro de la red causativa y determinativa que es la Naturaleza o sustancia. Los individuos están formados siempre de relaciones que se componen. Pero las relaciones que se componen siguiendo la legalidad y orden de la naturaleza, no coinciden necesariamente con la conservación de este o aquel individuo en particular, sino que las relaciones pueden contraponerse entre sí y causar la destrucción de un individuo como tal, cambiando de manera radical la relación de movimiento y reposo que lo constituía anteriormente.

Es así que podemos decir que es *bueno* lo que determina la conservación de movimiento y reposo que tienen entre sí las partes del cuerpo humano y, por el contrario, es *malo*, lo que hace que las partes del cuerpo humano tengan una relación de movimiento y reposo distinta (*Cfr. Eth. IV prop. 39*). Se llama bueno, y nos conviene, a todo aquello que se compone con nuestro cuerpo y se llama malo a todo aquello que descompone la relación de nuestro cuerpo, lo que no obsta para que de cualquier forma componga otro tipo de relaciones.

Lo malo, aquello que no nos conviene, debe concebirse como un envenenamiento o una indigestión. Incluso, también podríamos aplicar el modelo de una alergia o una intolerancia atendiendo a los factores individualizantes. Pero este modelo de envenenamiento es válido para todos los casos en la naturaleza con toda su complejidad. Este modelo se aplica para el mal que sufrimos, pero también para el que causamos. No solamente somos seres envenenados, sino que, asimismo, somos envenenadores. Es malo, y podemos decir que nos intoxica, un huracán que destruye con sus vientos nuestro cuerpo y propiedades, pero igual somos envenenadores y destructores de

aquellas vacas con las que preparamos nuestras hamburguesas. La naturaleza es un conjunto de relaciones entre las potencias y los individuos se componen unos a otros constantemente, sólo el Todo de la sustancia permanece.

#### **1.4. El imaginario spinoziano**

El cuerpo humano está siempre en interacción y en contacto continuo con otros cuerpos. La mente consiste en tener conciencia del cuerpo, pero percibe a este cuerpo que es su objeto primario *en relación* con los otros cuerpos que lo afectan. Es por ello que la mente “percibe muchas cosas”, ya que el cuerpo se encuentra en un constante choque con otros cuerpos, y la mente se forma una idea de estos encuentros y desencuentros.

Debido a esta constante interacción, la mente humana se forma la idea de una afección de cuerpo humano, es decir, del cuerpo humano afectado por cuerpos exteriores. Por ello, a la afección le es inherente tanto la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos exteriores que la mente percibe. La mente percibe su cuerpo junto con la afección de muchos otros cuerpos. Esas ideas revelan la interacción de nuestro cuerpo con los otros cuerpos.

La mente es conciente de las afecciones de su cuerpo, las cuales son modificaciones de origen externo, es decir, las afecciones expresan cambios en el sistema de relaciones internas que forman el individuo cuerpo. Sin embargo, estas afecciones no son en sí mismas del orden de la mente, sino en cuanto ésta se forma una idea de la afección. Mientras no se forme esta idea o imagen, los eventos permanecen ajenos a ella.

La mente se forma una imagen o idea de las afecciones del cuerpo. La imagen expresa un encuentro fortuito entre dos cuerpos: el mío y el que me afecta. La imagen es, por eso, el resultado de la relación entre el cuerpo que percibe y el cuerpo que es percibido. Esta imagen o idea es un concepto que la mente

se forja, una construcción del pensamiento que expresa su actividad.

La mente humana es la conciencia de su propio cuerpo o, para hablar con mayor precisión, es la conciencia o idea de las afecciones del cuerpo. Es decir, es la conciencia de su cuerpo como unidad global y, al mismo tiempo, la conciencia de la vida de este cuerpo como serie de transformaciones locales activas o pasivas.

De igual manera, las imágenes son afecciones corporales y, por ello, ellas son siempre materiales. Las imaginaciones son las ideas que nosotros nos formamos de las cosas, las representaciones que nosotros nos formamos de ellas. Una imagen es siempre una impresión que se forma en el cerebro y que tiene por origen el cuerpo. Sin embargo, el cerebro no recibe las ideas de manera pasiva, como la cera, no conoce a los cuerpos involucrados en el acto de la afección de manera unívoca y como son en sí mismos, de manera adecuada, sino que considera a esos cuerpos por obra de las mismas afecciones. Esto es para Spinoza la imaginación. Como dice Michèle Bertrand:

El imaginario es, para Spinoza, este espacio en el cual se constituyen y se despliegan, las unas a las otras, las representaciones que nosotros nos formamos de nuestro cuerpo, de nuestra alma, de nosotros mismos y de los demás. Él expresa, o, si así se le prefiere, él indica —y esto es cualquier cosa salvo explicar- el poder y los límites de nuestro cuerpo.<sup>8</sup>

De acuerdo con Spinoza, el imaginario es el conocimiento espontáneo que podemos tener del mundo exterior y de nosotros mismos. Conocemos nuestro cuerpo por las afecciones que él

---

<sup>8</sup> M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983. p. 69. Traducción mía.

experimenta y tenemos conciencia de nosotros mismos por las representaciones que nos formamos de estas afecciones. Experimentamos el mundo a través de los encuentros que tenemos con los diversos entes que se atraviesan en nuestro camino. Como dice nuestro autor: “Cuando la mente humana considera los cuerpos exteriores por obra de las ideas de las afecciones de su propio cuerpo decimos entonces que “imagina”.” (*Eth.* II prop. 26 dem.)

La mente humana se conoce a sí misma por medio de las ideas a través de las cuales percibe las afecciones del cuerpo. Sin embargo, la mente, mediante este conocimiento inmediato, no conoce de manera adecuada ni las partes que componen el cuerpo humano, ni la naturaleza del cuerpo exterior que nos afecta. (*Cfr.* *Eth.* II props. 24 y 25)

Cuando la mente imagina un cuerpo exterior, no tiene un conocimiento adecuado ni del cuerpo exterior como de su propio cuerpo. “Las ideas de las afecciones del cuerpo, en cuanto referidas sólo a la mente humana, no son claras y distintas, sino confusas” (*Eth.* II prop. 28) El conocimiento inmediato que tenemos de las cosas al formar imágenes de las afecciones del cuerpo es un conocimiento vago, oscuro y confuso. Como sea, esta producción de imágenes en la mente tiene su propia racionalidad, su propio orden. Hay un encadenamiento necesario de las ideas erróneas, que podríamos denominar como la “lógica del error”. Spinoza en la segunda parte de la *Ética* realiza una analítica del error (y de la superstición en el *Tratado teológico político*) que nos da acceso a conocer los mecanismos que imaginariamente el sujeto produce de manera equivocada. “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de las otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.” (*Eth.* II prop. 36)

Para Spinoza todo está determinado, de cualquier cosa es posible indagar la serie de causas que la crearon, lo mismo sucede con el error.

Pero, no estamos destinados inexorablemente a vivir en el error, la idea vaga y mutilada puede convertirse en una idea clara y distinta, no en su inmediatez, pero sí por medio de un trabajo de la razón. Para acceder al conocimiento verdadero, tenemos que realizar un examen crítico del conocimiento inmediato. Este examen es un nivel reflexivo que consiste en el desdoblamiento de primer nivel (conocimiento de primer género). Este conocimiento de primer género se define ante todo por los *signos* equívocos que envuelven el conocimiento inadecuado de las cosas. Expresa las condiciones naturales de nuestra existencia en cuanto que poseemos ideas que son inadecuadas. Este género de conocimiento está constituido por el encadenamiento de las ideas inadecuadas y de los afectos-pasiones que derivan de ellas.

El conocimiento de segundo género se trata del conocimiento de las relaciones que las partes extensivas guardan entre sí. Mientras que en el conocimiento inmediato o imaginario es sufrir las afecciones sin saber nada acerca de su acontecer, el conocimiento de segundo género consiste en reflexionar sobre estas relaciones para conocer su modo de funcionar. El conocimiento de segundo género es el tener la idea de la idea de la afección. El conocimiento reflexivo no es, por sí mismo, garantía de conocimiento adecuado, pero es su condición de posibilidad. Para conocer no basta ser conciente, hay que reflexionar sobre esta conciencia.

Según Spinoza, podemos alcanzar un conocimiento verdadero, si tenemos la idea de la idea, es decir, si reflexionamos

y sí, además, integramos los contenidos de la idea en un trabajo de comparación y sistematización por el cual la mente explica la singularidad del contenido de la idea, para así integrar este conocimiento en un conjunto racional de diferencias y semejanzas que permiten obtener una *verdad*, un sentido, y no solamente una serie de datos discontinuos y aislados.

Para acercarse a la verdad, hay que incluir el mayor número de factores que influyen en cada evento y unir cada efecto a sus posibles causas. Este conocimiento de segundo género consiste en ser un conocimiento racional y técnico a través de las causas y por medio de nociones comunes (movimiento y reposo por ejemplo). Se trata de razonamiento y pensamiento discursivo por el cual se encadenan las ideas y el encadenamiento de los conceptos es el adecuado. Se trata de entender los fenómenos a través de sus causas próximas.

El conocimiento del segundo género se define por las nociones comunes que expresan la composición de las relaciones entre los diferentes modos. Se trata del esfuerzo de la razón por organizar los encuentros de los modos existentes según relaciones que se compongan, y, a veces, se efectúa la sustitución de los afectos pasivos por afectos activos que se derivan de las nociones comunes.

Además de estos tres géneros de conocimiento, hay un tercero. Este tercer modo de conocimiento es acerca de esencias y no de relaciones. Se trata de un conocimiento intuitivo que va más allá de las relaciones, de sus composiciones y descomposiciones. Por este conocimiento se alcanza a conocer la conexión, de manera intuitiva, entre las esencias singulares de los modos y la esencia de la que proceden, es decir, la sustancia o Dios o la

naturaleza. El segundo y el tercer género de conocimiento son siempre conocimientos adecuados y expresan modos de existencia en el camino ascendente de la ética spinoziana. Como dice Gilles Deleuze: “La figura del tercer tipo es un triángulo que reúne las ideas adecuadas de nosotros mismos, de Dios y de las demás cosas.”<sup>9</sup> Por medio del conocimiento del tercer género conocemos las esencias singulares. De este modo, ya no se capta el atributo como una noción común aplicable a todos los modos existentes, sino como una forma que envuelve a la Sustancia y a la esencia del modo como una esencia singular.

---

<sup>9</sup> G. Deleuze: *Spinoza: filosofía práctica*, op. cit. p. 75

## **2. El conato y la economía política de las pasiones**

### **2.1. El método**

Spinoza piensa el cuerpo. Toda la teoría de la unidad del cuerpo y de la mente que hemos analizado hasta ahora desemboca en esto. Cuando Spinoza dice: "... el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede un cuerpo." (*Eth.* III prop. 2 esc.) El autor de la *Ética* se refiere a que, en vez de haber estudiado al ser humano como una realidad perteneciente a la naturaleza, como una cosa que sigue sus propias leyes, se ha estudiado, y aquí Spinoza piensa en los filósofos estoicos y en Descartes, como si fuera una excepción dentro del orden natural. Como si el hombre fuera "dentro de la naturaleza, como un Imperio dentro de otro Imperio." (*Eth.* III pref.)

El ser humano es un *individuo* determinado de la misma manera que los demás modos o entes que encontramos en la naturaleza y, como tal, es un punto nodal dentro de la cadena causal determinativa. El hombre no es jamás una entidad a la que se le pueda atribuir alguna autonomía o privilegio ontológico.

Spinoza busca *entender* la naturaleza humana, no denostarla o alabarla. Para ello, va a estudiar la realidad humana de manera filosófica en su determinación propia y a "los actos y apetitos humanos como si fueran cuestión de líneas, superficies o cuerpos" (*Idem.*) Lo que Spinoza lleva a cabo en la *Ética* es encuadrar la naturaleza y la fuerza de los afectos mediante un análisis riguroso de éstos mismos. A través de este examen, el filósofo holandés va a demostrar como es que los afectos no son una carencia, sino que expresan la potencia de los individuos. Mediante este estudio, Spinoza busca comprender al hombre de

una manera plenamente realista, de forma objetiva, sin sentimentalismos ni moralismos de ningún tipo, como aquellos que alaban una naturaleza humana que es inalcanzable y no existe en absoluto mientras que sólo infaman y condenan la que existe realmente. Se trata de dar razón, de explicar, no de juzgar. Comprender en vez de lamentarse significa descubrir la potencia vital que encierra cada pasión.

Hay que entender al cuerpo desde sí mismo, en toda su complejidad. Para esto, hay que considerar la naturaleza de los demás cuerpos que determinan su individualidad. Es decir, hay que estudiar a cada cuerpo dentro del conjunto o contexto dentro del cual se inscribe y no de manera aislada. Los afectos sólo se pueden conocer si se tienen en cuenta los demás cuerpos que actúan sobre el cuerpo estudiado. Hay que analizar el cuerpo en la concreción de su materialidad.

Para dar cuenta de los cambios que ocurren en el cuerpo y de las fluctuaciones de ánimo, Spinoza utiliza el término “afecto” utilizándolo de una forma médica. A partir de esta palabra podrá Spinoza explicar como es que crece y decrece la potencia de un cuerpo y qué cosas o situaciones pueden llegar a convenirle o no. Pero sobretodo, es partir de su análisis de los afectos, como Spinoza explica cómo es que los hombres no concuerdan entre sí la mayoría de las veces debido a las pasiones y cómo es que podrían llegar a concordar por medio de la razón.

Sin embargo, aquello que aparece a primera vista sobre los afectos es, como lo recalcan los moralistas, la inestabilidad y la variabilidad. Al estudiar la vida afectiva nos topamos con tan diferentes matices que parece imposible tratarlos de manera geométrica sin desvitalizarlos. Por ello, lo que Spinoza descubre y

analiza es que *hay una cierta lógica de los afectos detrás de su supuesto desorden*. La explicación causal debe permitir reconstruir la red afectiva desde las mismas fuentes en que esta red fue producida. Hay que analizar las bases sobre las que el sistema completo de la vida afectiva es edificado y así darle al sistema una especie de estabilidad y permanencia, para después llegar a las sutilezas y variaciones de nuestras acciones y pasiones.

Con el análisis geométrico de los afectos humanos, Spinoza logra explicar el conjunto de manifestaciones de la afectividad por medio de un sistema teórico permanente de determinaciones que restituye a la vida afectiva su carácter natural y elimina definitivamente las ilusiones del libre albedrío así como los prejuicios morales que autorizan esta ilusión. La conciencia puede creerse libre y prestar a la mente un imaginario poder sobre el cuerpo, ya que sólo retiene los efectos e ignora las causas, no sabe lo que puede el cuerpo en función de éstas últimas, que lo hacen obrar realmente.

Cuando Spinoza piensa en afectos piensa en términos de potencia, más aún, piensa en términos de aumentación o disminución de ésta. “Por afectos entiendo las afecciones del cuerpo, por la cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones.” (*Eth.* III def. 3) Los afectos son el paso conciente o, más bien, el sentimiento del paso de totalidades menos poderosas a totalidades más poderosas o a la inversa. Este paso a una mayor o menor potencia son también modos de pensar o de sentir de la mente y sólo tenemos conciencia de ellos en la medida en que determinan nuestra potencia de actuar.

Como ya hemos señalado, el cuerpo humano es un individuo que está en contacto con los demás entes singulares del mundo. Vive en relación con ellos. Cuando el encuentro con alguno de estos modos provoca en nuestro cuerpo, ya sea algún beneficio o algún perjuicio, se produce en nosotros lo que Spinoza llama un afecto. Nuestro cuerpo conforma un individuo que está abierto a las demás cosas del mundo. Por ello, nuestro cuerpo puede ser afectado de muchísimas maneras, algunas nos son benéficas o útiles, otras nos son perjudiciales, la mayoría nos son, simplemente, indiferentes. Pero es debido a esta apertura hacia el mundo que tenemos comercio con los entes circundantes y que nuestra potencia obrar puede ser afectada de muchas formas. El hombre está sujeto a las pasiones porque es un ser necesitado, necesita de las demás cosas singulares para mantener o acrecentar su potencia, es decir las relaciones de movimiento y reposo que constituyen su individualidad.

De acuerdo con Spinoza, nosotros podemos ser *causa adecuada* de nuestros afectos, o bien, podemos ser *causa inadecuada o parcial*. Somos causa adecuada cuando somos nosotros los que *actuamos u obramos*, es decir, cuando el efecto producido se sigue de nuestra propia acción y el acto se entiende por nosotros mismos, o sea, el efecto se entiende clara y distintamente por la causa. Es en este caso que llevamos a cabo una acción u obramos. Por el contrario, somos causa inadecuada o parcial cuando *padece*mos, es decir, cuando en nosotros ocurre algo solamente por pasividad, cuando “nos dejamos llevar”; en este caso, sufrimos una *pasión*. El individuo humano es, en la mayoría de los casos, pasivo. Su servidumbre a las causas exteriores, de una parte, lo alienan, de otra parte, lo compromete a formar con los otros

individuos una comunidad conflictiva en aras de sobrevivir, mantenerse con vida.

Es así que Spinoza piensa el cuerpo en términos de pasividad y de actividad. Mente y cuerpo forman parte del mismo impulso pues la mente es la idea de las afecciones del cuerpo. Es por medio de la mente que podemos llegar a actuar: actuamos cuando tenemos ideas adecuadas, es decir, cuando tenemos conocimiento de la situación en que estamos, y padecemos cuando tenemos ideas fragmentarias y equivocadas, o sea, cuando fuerzas oscuras que desconocemos nos coaccionan a comportarnos de cierta manera.

## 2.2. El conatus y los afectos fundamentales

Spinoza piensa el universo en términos de potencia. La sustancia, que es Dios o la naturaleza infinita, es, como hemos señalado, infinita y *causa sui*. Ella es la máxima e infinita potencia. Las cosas singulares con modificaciones de esa sustancia. Pero también esas cosas singulares son vistas por Spinoza como “paquetes” de potencia. Todas las cosas, desde los cuerpos más simples, buscan mantenerse en el estado de movimiento y reposo en el que se encuentran. Los *corpora simplicissima* se encuentran determinados por otros cuerpos a moverse o a reposar por otros cuerpos, pero una vez que adquieren un estado busca mantenerse en éste y no cambiará hasta que choquen de nuevo con otros cuerpos y así, hasta el infinito. De igual forma, los cuerpos más complejos, los individuos compuestos tenderán a mantener la misma relación de movimiento y reposo entre las partes que los conforman para mantener su individualidad. Por eso dice Spinoza:

Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por permanecer en su ser. (*Eth.* III prop. 6)

Es así que nos encontramos en el centro y principio de la filosofía spinoziana. Esta proposición es de las más importantes de la Ética y la que articula el sistema, ya que es el punto de partida de toda la teoría de las pasiones, de la ética y la política spinozianas.

La palabra *conatus*, usualmente traducida por esfuerzo, es la forma sustantiva del verbo latino *conor, conari*, que significa prepararse, alistarse, disponerse a algo, emprender o actuar. En este sentido la utiliza Terencio cuando dice: “*ego obviam conabar tibi*”, me preparo a ir a tu encuentro o también Cicerón en la frase: “*Mágnum opus et arduum conamur*”, nos disponemos a una obra

grande y difícil.<sup>10</sup> Podemos decir que el equivalente alemán de *conatus* sería la freudiana palabra *Trieb* y que en español traducimos por “instinto” y, más acertadamente, por “pulsión”.

El *conatus* es la disposición existencial de cada ente, la fuerza o potencia a partir de la cual afirma su ser. El esfuerzo por perseverar en el ser es una potencia de existir y de actuar, una fuerza natural y vital.

Spinoza da razón del *conatus* de dos formas distintas; una negativa y otra positiva: cuando el filósofo holandés explica el *conatus* de manera negativa lo que quiere decir es que ningún ente puede ser destruido por algo que provenga de su ser, de su propia esencia. Es imposible, según Spinoza, que ninguna cosa lleve o tenga dentro de sí misma el germen de su aniquilación. Para el autor de la *Ética*, hablar de una “pulsión de muerte” es un sinsentido. Si las cosas perecen es debido a que se relacionan con otras cosas que no concuerdan con ellas y así, terminan destruyéndose por causas externas y ajenas. Es el medio es que acaba con los entes singulares.

En cambio, cuando Spinoza explica el *conatus* de forma positiva, se refiere a que los entes están compuestos de potencia. Esta potencia es lo que es en sí misma la esencia de las cosas singulares. El *conatus* es, para Spinoza, una ley que rige a todos los modos o entes de la naturaleza. Se aplica a todo y por ello también a la realidad humana.

Las cosas, si no se relacionaran con las otras cosas que delimitan su potencia, tendrían una existencia indefinida, ya que

---

<sup>10</sup> Cfr. Pierre Macherey: *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie, la vie affective*, Paris, PUF, 1995. p. 80.

sólo lo externo puede destruirlas. Sin embargo, esta eternidad únicamente corresponde al ser sustancial o Dios, que existe sin referencia al tiempo o a la duración, puesto que su potencia siempre permanece estable, sin aumentar o disminuir, además de que existe por la sola necesidad de su propia naturaleza. (Cfr. *Eth.* I def. 8) La potencia de Dios no tiene límites, es absoluta, pero la de las cosas singulares está limitada por la de las otras cosas y para afirmarse a sí mismas necesitan oponerse a todo aquello que pueda privarles de su existencia, es decir, que cambie su relación de movimiento en reposo de manera que queden transformadas en otra cosa.

El *conatus* representa la esencia actual de cualquier cosa, es un hecho universal, y, por ello, también el fundamento de cualquier individuo humano y de toda realidad humana. El hombre está esencialmente constituido como un dinamismo, como un esfuerzo explícito y conciente por existir. Perseverar en la existencia, no es una pesadez o un acto vegetativo, sino que es “esfuerzo”, un movimiento, y cada individuo es conciente de este esfuerzo. Como dice Matheron:

Vivir, es vivir *según mi existencia individual*; así, cuando pierdo esta o aquella cosa, muero, igual si mi sangre circula aún. Perseverar *en el ser*, para todo ser, es perseverar *en su ser* <<*in suo esse*>><sup>11</sup>

El esfuerzo existencial del ser humano es de actualizar todas sus potencialidades individuales. No se trata de durar más, sino de vivir, vivir en toda su riqueza y con toda la satisfacción y la alegría posibles. El *conatus* es potencia de actuar y en el hombre esforzarse por perseverar en el ser significa aumentar sus potencialidades.

---

<sup>11</sup> A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1988. p. 89. Traducción mía.

La esencia de cada cosa es su particular esfuerzo por perseverar en el ser. Este *conatus* es propio a todos los entes naturales, pero, en el caso del ser humano reviste formas especiales sobre las cuales Spinoza sienta las bases de una doctrina racional de la afectividad. El ser humano es un compuesto de cuerpo y mente y, como cualquier modo finito existente, busca perseverar en el ser. Es en este sentido que el ser humano es una potencia expansiva en busca de afirmación y autorrealización. Existir y conservar la existencia significa reproducir la complejidad corporal y mental. Es así que dice Spinoza:

Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun conservando la circulación sanguínea y otras cosas que se piensan ser señales de vida, pueda, pese a ello, trocar su naturaleza por otra enteramente distinta. En efecto: ninguna razón me impele a afirmar que el cuerpo no muere más que cuando es ya un cadáver. La experiencia misma parece persuadir más bien de lo contrario. Pues ocurre que a veces un hombre experimenta tales cambios que difícilmente se diría de él que es el mismo. (*Eth.* IV prop. 39 esc.)

El cuerpo y la mente no son una realidad estática, sino que hay que concebirlos como una individualidad dinámica, en perpetuo movimiento. Existir o ser es para Spinoza potencia y actividad. La individualidad consiste en un perenne proceso de transición entre diferentes estados en función de circunstancias favorables o desfavorables para la conservación de la existencia.

La potencia humana, al igual que la de todos los seres, varía debido a las influencias del ambiente. El ser humano es un modo complejo afectado por un mundo circundante igualmente dinámico. Es por ello que la potencia de cada individuo humano varía y su capacidad de afirmarse crece o decrece. La potencia humana es siempre variable.

El hombre se encuentra inmerso en un mundo que lo determina y afecta así su desarrollo corporal y mental, debido a que las circunstancias nos pueden ser benéficas (de aumento de potencia) o dañinas (de disminución de potencia). La mente, siendo la idea del cuerpo, va a percibir estos cambios. Spinoza llama a estas modificaciones de nuestra potencia, así como a la idea de ellos, como *afectos*, y que no son otra cosa que las alegrías o tristezas, amores u odios, esperanzas y miedos provocados por el mundo circundante.

Lo que distingue al *conatus* humano del de los demás seres es que en el hombre este esfuerzo por perseverar en el ser viene acompañado de la conciencia. Cada individuo es conciente de su *conatus*, de su impulso vital. Los individuos, como vimos en el capítulo anterior, tienen una idea de las afecciones que sufre su cuerpo, esta idea es lo que conforma primariamente a la mente. Es así que somos concientes de nuestro *conatus* por medio de la afección, sin importar si la mente se forma una idea clara y distinta de esta afección o si se forma una confusa. Es este esfuerzo o *élan vital* lo que explica la conciencia. La mente se forma representaciones a partir de su propio *conatus*. Como dice Spinoza en el Apéndice de la primera parte de la *Ética*: “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas, y que todos los hombres poseen el apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son concientes.” (*Eth.* I apéndice.)

Por lo general, los hombres son ignorantes de las causas. Es decir, tienen una idea confusa de sus afecciones, sin que por ello dejen de ser concientes de su esfuerzo existencial. Somos concientes de nuestras acciones, pero ignorantes de las causas por las que somos determinados. Hay que notar también, que la formación de las ideas adecuadas surge también del deseo de

perseverar en el ser. Ya sean verdaderas o falsas, las ideas siempre expresan el *conatus* individual del hombre que las produce. De este modo, Spinoza deduce la esencia del hombre:

Este esfuerzo en cuanto que se refiere a la mente sola, se llama *voluntad*, pero cuando se refiere a la vez a la mente y al cuerpo, se llama *apetito*; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. Además, entre <<apetito>> y <<deseo>> no hay diferencia alguna, sino es la que el <<deseo>> se refiere generalmente a los hombres, en cuanto son conscientes de su apetito, y por ello se puede definir así: el deseo es el apetito acompañado de la consciencia del mismo. (*Eth.* III prop. 9 esc.)

La ontología de Spinoza no es jerárquica, el hombre no cuenta con ningún privilegio por sobre los demás entes y es regido por las mismas leyes naturales que ellos, sin embargo, *la peculiaridad del ser humano es la de tener consciencia*. Por ello, el filósofo holandés define al hombre por el deseo, que no es otra cosa que la consciencia de su impulso vital. En cada individuo humano el *conatus* es consciencia de sí, en tanto tal, es deseo.

Esta consciencia que implica el deseo es, al menos en principio, extremadamente inadecuada, aunque contiene en sí misma la posibilidad de enmendar el intelecto y llegar a tener ideas o representaciones claras y distintas de nuestro *conatus*. De cualquier forma, sin importar que las ideas sean adecuadas o no, el deseo no puede implicar jamás la negatividad, nadie imagina su propia destrucción. Una idea que niegue la existencia de nuestro cuerpo es contraria a la naturaleza de nuestra mente. El suicida, movido por causas exteriores a él, lo que imagina es la ausencia de dolor, no su propia inexistencia.

El deseo es la pieza central de la *Ética*. Él estructura y sirve de mediación entre los análisis ontológicos y los análisis éticos, así como también es el mediador entre la naturaleza o Dios y el individuo concreto. Es, en efecto, por el deseo que nos es dada una realidad concreta sea cual sea, es decir, cuando sentimos una afección, o sea, la conciencia de la extensión (las afecciones del cuerpo) y del pensamiento (las ideas de estas afecciones). Los dos atributos infinitos, extensión y pensamiento, se comunican en el hombre por medio del deseo. Por ellos el deseo se refiere al cuerpo y a la mente.

De igual manera, todos los comportamientos de cualquier individuo pueden explicarse a partir de su deseo. Como dice Pierre Macherey:

El conjunto de la vida del alma [mente], en todos sus aspectos sin excepción, y comprendidos sus aspectos puramente intelectuales que constituyen en sentido propio sus acciones, se explica así a partir de esta potencia de ser que la posee en lo más íntimo de ella misma porque ella coincide con su propia esencia actual; y esta potencia constituye así la fuente por la cual se alimentan sus pasiones.<sup>12</sup>

Es imposible conocer la esencia del hombre sin hacer referencia al deseo, el cual constituye la condición de posibilidad de su determinabilidad y de sus determinaciones.

El deseo es inherente al hombre, es común a todos, pero, *en concreto*, es lo que nos diferencia de los demás, lo que hace único a cada individuo. El deseo, aunque es universal, funciona en cada ser humano de manera desigual. El deseo es lo que nos hace ser diferentes de los demás individuos.

---

<sup>12</sup> P. Macherey, *Op. cit.* p. 95.

El deseo jamás está prefijado o actúa con miras a un fin, no tiene ninguna meta identificada *a priori*, sino que es errante e impulsivo. El deseo se expresa concretamente en cada individuo como esfuerzo y dinamismo que busca acrecentar nuestra potencia de existir que es lo mismo que la potencia de obrar. El deseo no es una simple fuerza, ni un instinto, sino que es un dinamismo que nos impulsa a acrecentar nuestra propia potencia. Los hombres son determinados en la medida en que obedecen a esta pulsión fundamental que lo define como naturaleza deseante.

El deseo es la figura central de la afectividad. Es a partir de él que Spinoza va a fundar su teoría de las pasiones, comenzando con los otros dos afectos primarios que son la alegría y la tristeza. Juntos van a formar el “*background*” de todas las demás pasiones. La alegría y la tristeza van a servir para explicar todos los afectos que son siempre derivados de ellas, ya que la alegría y la tristeza conforman respectivamente el aumento y la disminución de la potencia de cada individuo.

La alegría es el afecto por el cual, debido a la influencia de causa exteriores, actuando en el mismo sentido que nuestro *conatus*, nuestro ser pasa a una perfección más grande. La tristeza es, por el contrario, es aquella pasión, la cual, también por causas exteriores a nosotros que se oponen a nuestro *conatus*, nos hace pasar a una perfección menor. Para Spinoza, “realidad es lo mismo que perfección” (*Eth.* II def. 6). Es decir, la realidad no es otra cosa que la potencia, ya que entre más realidad tiene una cosa, más numerosas son las cosas que de ella resultan. La potencia es la capacidad de afectar y de ser afectado, por ello, cuando estamos alegres, de acuerdo con Spinoza, se incrementan nuestras aptitudes y capacidades para actuar y nuestra influencia como modo o ente singular aumenta.

Podemos decir que toda la ética de Spinoza gira en torno a la *aumentación* o *disminución* de la potencia, y que todo lo que ella busca es una *alegría* suprema y *alejarse* de sí a la *tristeza*. En esta dicotomía entre la *alegría* y la *tristeza*, la *aumentación* o *disminución* de poder, se trata siempre de afectos que se explican por la influencia de causas *extrínsecas*. Estos afectos son expresivos de nuestra *dependencia* y *debilidad* ante el mundo circundante y de nuestra *debilidad* en el mundo natural. Pero sus resultados son siempre *contrarios*: la *tristeza* nos vuelve *débiles* y *menos capaces*, mientras que la *alegría* nos hace *más fuertes* y *aumenta* nuestras capacidades.

Es por estas razones que Spinoza critica las morales ascéticas y que consideran los afectos negativos como algo positivo: el dolor, la tristeza, el odio y el arrepentimiento son en sí mismos pasiones negativas que jamás nos llevarán a una vida superior y a la fortaleza de ánimo. Ocasionalmente, este tipo de pasiones puede servirnos para evitar males mayores en relación a ciertos peligros o enfermedades, pero nada justifica racionalmente el cultivar este tipo de pasiones. Es al contrario, los afectos de alegría, placer, amor, todos los afectos que expresan un tránsito a una mayor potencia, aunque puedan tener excesos y alienarnos excepcionalmente, al hacernos dependientes de cosas externas, provocar “adicción” como se diría hoy en día, en sí mismos suponen un incremento de nuestra capacidad de actuar y de entender. Por eso dice el mismo Spinoza:

...sólo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía? Tal es mi regla, y así está dispuesto mi ánimo. Ningún ser divino, ni nadie que no sea un envidioso, puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosos las lágrimas y los sollozos, el miedo y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente. Muy al

contrario: cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina. (*Eth.* IV prop. 45. esc.)

### **2.3. Transmutación de los afectos y la felicidad**

El hombre es un ser determinado, expuesto al medio. Este medio ambiente tiene un carácter dual: por un lado produce y proporciona al ser humano aquellos medios que necesita para subsistir, para mantenerse en la existencia y acrecentar su poder, mientras que, por el otro; interpone obstáculos a la conservación de su ser presentado a cada individuo humano cosas que no le convienen y que disminuyen su potencia. Es por esto que cada individuo humano está sometido a constantes fluctuaciones en su potencia. Precisamente Spinoza llama afectos al aumento o disminución de la potencia de los individuos. (*Cfr. Eth. III Def. 3*) Todos los afectos son interpretados como expresiones de potencia; la ética spinoziana se presenta, de hecho, como una ciencia de la potencia.

Los afectos son la prueba contundente del hecho de que los individuos humanos no disponen libremente de sí mismos, menos aún de su mundo circundante. El ser humano está sujeto a la implacable necesidad de la naturaleza, que regula todos los acontecimientos y, por tanto, las “fluctuaciones de ánimo” y cambios en la potencia que forman los afectos. El hombre es un ser dependiente y subordinado a las causas naturales. Es la naturaleza la que, por medio de su compleja causalidad, determina al ser humano quien es sólo un eslabón en este encadenamiento de causas. Las ilusiones de un libre albedrío quedan así resquebrajadas sin remedio. Como le gusta decir a Spinoza, quien cree que actúa por libre decisión “sueña con los ojos abiertos”.

Ante este cúmulo de causas, cada ser humano busca mantener o conservar la relación de movimiento y reposo que conforma su individualidad. El hombre es un compuesto de

cuerpo y mente y, como cualquier modo finito existente, busca perseverar en su ser. Es en este sentido que el ser humano es una potencia expansiva en busca de afirmación y autorrealización. Existir y conservar la existencia significa reproducir la complejidad corporal y mental que compone la individualidad de cada uno de nosotros.

La conservación de nuestra propia existencia está en el centro de la ética spinozista y constituye una piedra de toque a partir de la cual el filósofo holandés forjará sus conceptos acerca de lo bueno y lo malo. “Es bueno lo que provoca que la relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes del cuerpo humano se conserve, y, al contrario, es malo lo que hace que las partes de cuerpo humano alteren su relación de reposo y movimiento.” (*Eth.* IV prop. 39) Lo bueno para los seres humanos es lo útil, aquello que aumenta nuestra potencia y nos hace capaces de actuar de más y mejores maneras. Lo bueno es la utilidad propia, es decir, lo que aumenta la potencia de nuestro *conatus*.

Cada individuo humano se esfuerza en buscar su propia utilidad, es decir, en conservar su ser. Spinoza entiende por virtud lo mismo que por potencia, es así que por ello identifica la perfección humana con un incremento de nuestra potencia de obrar y con el sentimiento de alegría que acompaña a nuestra conciencia con ese aumento. Para el filósofo holandés, la potencia va a ser igual a la acción, lo que va a desembocar en alegría y libertad. Mientras que la impotencia es lo mismo que la pasividad, que es ignorancia y tristeza, lo que dará por resultado un estado de servidumbre.

De esta manera podemos decir, junto con Spinoza, que lo bueno y lo malo son una disposición temporal y pasajera de nuestro cuerpo y no una propiedad intrínseca de los objetos. Bien y mal son proyecciones de nuestro deseo. Lo que sucede es que nosotros podemos investir a los demás entes con nuestros deseos, de modo que lo bueno y lo malo no sean más que expresiones de nuestras apetencias y aversiones. Como dice Spinoza: “nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.” (*Eth.* III prop. 9 esc.) Es así, que cada quien va a juzgar o estimar a su prójimo y a las demás cosas de acuerdo a su afecto o disposición individual. Lo bueno será para Spinoza aquello que nos proporciona una alegría y satisface un deseo, mientras que lo malo será lo que frustre nuestro *conatus*. Lo que hace que nuestro cuerpo aumente en su capacidad para afectar y ser afectado es lo más útil para el hombre, mientras que será nocivo aquello que lo hace menos apto para eso.

Nosotros, en tanto que individuos humanos, nos relacionamos con el mundo en términos de aumento o disminución de potencia, es decir, en términos de afectos. Las cosas circundantes, y, principalmente, los encuentros con nuestros semejantes provocan alegría o tristeza. Estos choques entre los diversos hombres pueden o no resultar buenos o malos para cada determinado individuo. Los individuos humanos nos relacionamos unos a otros a través de las pasiones.

Una vez que, por medio de los afectos, nos relacionamos con toda clase de entes circundantes, la alegría se convierte en amor y la tristeza en odio. El amor es la alegría acompañada por la idea de una causa exterior, mientras que si hablamos de odio nos

referimos, a su vez, a la tristeza acompañada por la idea de una causa exterior. (Cfr. *Eth.* III def. 6 y 7) Todos los demás afectos van a ser combinaciones, composiciones y variaciones de estos afectos. Todas las pasiones son matices del amor y del odio. Como dice Michel Henry: “En virtud de las leyes de la imaginación, el amor y el odio se propagan, desde su objeto primitivo, hacia objetos indiferentes en sí mismos.”<sup>13</sup> La conformación de la mente está compuesta por los apetitos y estos varían según las disposiciones de cada cuerpo. Cada individuo humano inviste las diferentes y muy diversas y variadas cosas que existen en la realidad, con algún afecto que es una variante del amor o del odio, dependiendo si aumenta o disminuye su potencia. Como la mente recuerda los afectos en sucesión, las cosas pueden ser “por accidente” fuente de alegría o tristeza. El autor de la *Ética* descubre y analiza las leyes del imaginario que rigen esta fantasmagoría de los afectos. Los afectos no son sino fantasmas o espectros que cada ser humano inviste en las cosas que son en sí indiferentes. Pero, esta proyección afectiva sobre las cosas se lleva a cabo siguiendo una legalidad estricta. Al estudiar y definir los afectos, Spinoza busca poner de manifiesto, de manera precisa y rigurosa, cómo es que nos relacionamos con el mundo en tanto que somos individuos contingentes.

Cada hombre está a merced de su medio ambiente, sujeto a la veleidat de las circunstancias. Algunas situaciones pueden ser convenientes para algunos, otras serán nocivas. Pero, bajo este aspecto, el ser humano se encuentra sometido por la mutabilidad de su medio. De este modo, cada individuo ama aquello que provoca que su potencia aumente y odiará aquello que ocasione

---

<sup>13</sup> M. Henry, *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Cherniavsky, Buenos Aires, La Cebra, 2008. p. 108.

que su potencia de obrar disminuya. Nos encontramos entonces con lo que constituye el problema de los afectos y que es muy fácil de enunciar: el problema de los afectos es que estamos sujetos a ellos y por ello nos encontramos en un estado de servidumbre. Como dice Spinoza: “Padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola sin las demás partes.” (Cfr. *Eth.* IV prop. 2)

La servidumbre humana consiste en que la mayoría de los individuos, la mayor parte de las veces están sujetos a los afectos pasivos. Estar sometido a los afectos pasivos significa actuar de manera inconciente, dejarse llevar por las circunstancias y por el medio. Es en este sentido que decimos que los individuos humanos están sujetos a un estado de esclavitud en el que son dominados por la concatenación ciega de las causas exteriores. Los cuerpos, en este estado de servidumbre, solamente obedecen a imperativos exteriores. Esto es debido a que el ser humano está siempre sometido a las pasiones, ya que, debido a que carece de un carácter sustancial, sigue el orden común de toda la naturaleza.

Aún en este estado de servidumbre, debido a la impulsividad del *conatus*, cada ser humano va a buscar siempre el bien. No puede haber excepción a esta regla: cualquiera que sea el caso el hombre siempre va a buscar lo mejor para él, es decir, aumentar su potencia. El problema surge cuando no concebimos este bien de una manera clara, distinta y racional. Incluso en la avaricia, la ebriedad o el libertinaje los seres humanos creemos actuar movidos por lo que consideramos es lo mejor y movidos por la búsqueda de nuestro bien. Lo inconveniente es que, en estos casos, solemos solamente cultivar una parte de nuestra existencia en detrimento de las demás partes de nuestro cuerpo descuidando así nuestra salud global. Cuando, de acuerdo con

Spinoza, la postura correcta (y activa) sería la de atender a nuestra salud integral, a la vez que cuidarnos no sólo del presente, sino también del futuro, evitando así daños que provocan un bien presente pero que podrían acarrear un daño mayor en el porvenir. (*Cfr. Eth. IV prop. 60 esc.*)

El problema de las pasiones, consiste, para el filósofo holandés, en que somos impelidos por ellas debido a que no sabemos lo que queremos y que, a causa de los constantes afectos contrarios por lo que somos afectados, estamos sujetos a un estado de permanente inconstancia. Ante las causas exteriores nos hallamos en un estado en que, como débiles veletas, somos llevados solamente en la dirección hacia donde sopla el viento. Los efectos, en este estado de servidumbre, jamás subsisten por sí mismos, sino que estos afectos, convertidos en pasiones, son arrastrados siempre por afectos de signo opuesto. A este fenómeno de nuestra vida psíquica Spinoza le llama “fluctuación de ánimo” y que consiste en la disposición de la mente que brota cuando sufre de dos o más afectos contrarios (*Cfr. Eth. III prop.23*) Cuando nos encontramos en esta situación de agitación espiritual, nuestra mente se debate entre el amor y el odio de una manera semejante al célebre *Odi et Amo* de Catulo. Lo que significa que se está desgarrado por dentro creando solamente una corriente de dolor y sufrimiento por la que somos remolcados. Como dice Spinoza: “Semejantes a las olas del mar agitadas por vientos contrarios, nos balanceamos, ignorantes de nuestro destino y del futuro acontecer.” (*Eth. III prop. 59 esc.*) Quienes padecen afectos contrarios no saben lo que quieren y son impulsados de aquí para allá por cosas sin importancia.

Como decíamos antes, los hombres se relacionan con el mundo y con sus semejantes a través de las pasiones. La clave de

la socialización se encuentra en las pasiones. Pero, en el estado de servidumbre, cuando estamos sujetos a las pasiones, parece que en ellas se haya la explicación de la insociabilidad. Cuando algún individuo humano se deja llevar por sus pasiones, no está de acuerdo ni siquiera consigo mismo, por lo que no puede estar de acuerdo con los demás hombres. Mismo cuando un individuo ama al mismo objeto, esto no redundará en amor, sino que, queriendo poseer esta cosa de manera exclusiva, surgirán los celos y con ellos las disputas entre los hombres. Un hombre entregado a la pasión está aislado entre todos los hombres, está solo contra todos y todos están solos. Esta soledad es fruto de la esclavitud y del estado de guerra de “todos contra todos” que provocan las pasiones. Es en este estado en el que se experimenta la más absoluta dependencia hacia los acontecimientos y la naturaleza.

Ante esta realidad, aplastante e impulsiva, de las pasiones, Spinoza descarta lo que Hirschman<sup>14</sup> ha llamado “la solución represiva y de control”. Esta solución consiste en eliminar las pasiones o dominarlas por medio del control racional. Este recurso es el mismo que aparece en el mito platónico del alma en el *Fedro*, donde el filósofo ateniense consideraba a la razón como el “conductor del auriga” y a las pasiones como los caballos que deben ser conducidos. La razón tendría así un lugar privilegiado por sobre las pasiones y el alma debiera regir sobre el cuerpo. Los filósofos estoicos mantienen este modelo del alma o razón como “capitán del barco”. Mientras que, Spinoza, como hemos ya visto, mina esta teoría afirmando el paralelismo y la identidad de la mente y el cuerpo. Pero, el filósofo holandés va aún más lejos afirmando la primacía de los afectos por sobre la razón. Spinoza

---

<sup>14</sup> Cfr. A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1978.

resulta así un peculiar “racionalista” al darle prioridad a los afectos y confirmar que la razón nada puede contra ellos a menos que sea capaz, a su vez, de crear afectos contrarios o compensadores.

Spinoza realiza un desplazamiento de lugar en la confrontación, no se trata ya de enfrentar a las pasiones y a la razón, sino de combatir fuego contra fuego y enfrentar a los afectos contra sí mismos. Lo que tenemos que hacer es distinguir entre los afectos activos y pasivos y preferir a los primeros por sobre los segundos. Como dice Spinoza:

Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido. (*Eth.* IV prop. 7)

Spinoza enfatiza el carácter autónomo de los afectos para explicar la dificultad de la tarea ética de alcanzar la felicidad suprema o beatitud que consiste en el conocimiento y amor intelectual a Dios.

La solución spinozista al problema de las pasiones consiste en potenciar al máximo al individuo en cuestión. El papel de la mente o la razón no consiste, de acuerdo con Spinoza, en dominar o reprimir las pasiones: radica en *conocerlas* y, en general, tratar de *comprender* a todas las cosas en general, a la cadena causal y determinativa que Spinoza llama Dios y que hace ser a todas las cosas lo que son. Para, de este modo, poder tener un más amplio margen de acción sobre nosotros y sobre nuestro medio y poder obrar con mayor libertad. Cuando Spinoza dice “vivir bajo la guía de la razón” no se refiere a darle prioridad a la razón o que está tiene más poder sobre nosotros, significa que la mente aumenta su potencia al entender y de este modo somos conscientes de cómo actuamos y como actúan las circunstancias sobre nosotros y así,

aunque no podamos anularlas, podamos ejecutar acciones sobre ellas. Es así que la razón no va a actuar sobre la naturaleza, sino que busca comprenderla para así *adaptarnos* de la mejor manera posible a ella. Spinoza está lejos de ser un ingenuo que considere que la razón puede regir de manera total y soberana sobre las pasiones, al contrario, considera que el camino de la libertad es angosto. Por eso señala las limitaciones del conocimiento:

El conocimiento verdadero del bien y del mal no puede reprimir ningún afecto en la medida en que ese conocimiento es verdadero, sino sólo en la medida en que es considerado él mismo como un afecto. (*Eth.* IV prop. 14)

La razón es para Spinoza la instancia que debe funcionar como arbitro de las pasiones, contraponiendo unas a otras de manera que prevalezcan los afectos alegres que nos convienen y que aumentan nuestra potencia de obrar. La razón no exige nada contrario a la naturaleza, sino que cada cual se ame a sí mismo y busque la utilidad propia, que cada quien pueda potenciar su individualidad lo más que pueda y conserve su ser. La mente no puede hacer nada contra los afectos en tanto que encuentra puramente verdades, pero, lo que sí puede hacer, es lograr que las verdades formen afectos. La meta, si es que queremos ser hombres guiados por la razón, es lograr que estos afectos producidos por las verdades sean más fuertes que los afectos pasivos que surgen de nuestra ignorancia.

En realidad, para Spinoza, el conocimiento verdadero del bien y del mal, consiste en la toma de conciencia de los afectos de alegría y de tristeza, es decir, de nuestros cambios de potencia, de su aumento o disminución. De esta manera, es que podremos “tomar partido” por lo que nos es útil y lograr así potenciarnos. Vivir de acuerdo con la razón significa que debemos poner la

búsqueda de nuestra propia utilidad en el centro de nuestra vida mental para que nuestros conocimientos redunden en una mayor potencia de obrar. El conocimiento es, para Spinoza, principio de acción. Somos activos en la medida en que conocemos porque podemos actuar sobre las causas que nos determinan. El esfuerzo que realiza la razón se llama conocimiento, y la mente debe juzgar que nos es útil todo aquello que nos hace conocer.

Spinoza distingue entre dos tipos de seres humanos: los *esclavos*, quienes actúan sin saber en absoluto lo que hacen; y los *libres*, quienes no ejecutan la voluntad de nadie, sino sólo la suya y hacen sólo aquellas cosas que son primordiales a la vida y las desea en alto grado. (Cfr. *Eth.* IV prop. 66 esc.) La meta del spinozismo es alcanzar esta libertad y para ello es primordial el conocimiento, de hecho, el conocimiento es aquello que permite distinguir, sin miedo a equivocarnos, lo que constituye nuestro bien y nuestro mal. Como dice Spinoza:

Con certeza sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que pueda impedir que conozcamos. (*Eth.* IV prop. 27)

La tarea de la mente es conocer lo que nos sucede y lo que sucede alrededor nuestro. Es este sentido que consideraremos, con absoluta certidumbre, que lo bueno para nosotros es aquello que facilita a la mente pensar y malo lo que impide que pensemos. Todo conocimiento de las determinaciones que rigen a un acontecimiento incrementa necesariamente la potencia del que conoce, en la misma medida que la ignorancia lo hunde en la impotencia. Por ello, en la medida de lo posible debemos esforzarnos por conocer a Dios, es decir la cadena causal que rige y determina todos los acontecimientos. Conocer es establecer las determinaciones múltiples que rigen la producción de algo o de

alguien. No se trata de valorar, sino de entender, para así poder saber lo que nos es verdaderamente útil o benéfico.

El deseo siempre está funcionando de forma primordial en nuestra existencia. De lo que se trata en la ética spinoziana es de crear un deseo más fuerte que los deseos ordinarios a partir de la razón. Si la razón no es capaz de crear un deseo fuerte ocurrirá aquel fenómeno que Spinoza analiza cuando cita a un poeta diciendo que “veo lo que es mejor y lo apruebo, pero hago lo que es peor” (*Eth.* IV prop. 17 esc.) La mente es sólo “espectadora” de nuestras acciones, al menos que logre producir otra pasión más potente que aquella que intenta combatir. La razón sólo actuará contra el deseo si crea un deseo más grande.

Es en este punto de la ética spinoziana que convergen sabiduría y fortaleza. El filósofo holandés muestra como es que el sabio es mucho más poderoso que el ignorante y que de las cosas más importantes en la vida una de ellas es el fortalecer la mente, esto es, perfeccionar el entendimiento.

Debido a que mente y cuerpo expresan la misma realidad vista desde dos perspectivas diferente, de acuerdo a cómo estén ordenados los pensamientos o las ideas, así estarán ordenadas las afecciones o imágenes en el cuerpo. La disposición de la mente es lo mismo que la disposición del cuerpo. De esta manera, si potenciamos a la mente podemos potenciar al cuerpo y cambiar el ordenamiento de las afecciones de modo que podamos alcanzar la mayor libertad posible. Es así, que conociendo la concatenación de nuestras ideas y la forma en que éstas se producen podremos eliminar las fluctuaciones de ánimo y convertir el odio en amor. Mediante el conocimiento podemos convertir las pasiones en acciones. Como dice Spinoza: “Un afecto que es una pasión, deja

de ser una pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta” (*Eth.* V prop. 3) Si podemos explicarnos como es que una idea se ha producido en nosotros es cuando podemos convertir esa idea en una acción. Cuando somos ignorante somos tan sólo objetos pasivos de esa idea, al conocerla, podemos cambiarla y por lo tanto actuar.

La felicidad suprema o beatitud se obtiene mediante el acto de conocer. Sin embargo, este conocimiento *no* implica la supresión de los afectos, sino la utilización racional de los mismos. El afecto que crea el conocimiento debe impulsarnos a una conducta racional. Entre más conocemos un afecto, la mente va a padecer menos por su causa y podremos controlarlo mucho más. Tenemos un poder parcial de conocernos a nosotros mismos.

La mayor causa de que estemos condenados a la servidumbre de las pasiones y a la fluctuación de ánimo es que investimos nuestros deseos en objetos que son pasajeros, cambiantes y finitos. Spinoza en cambio, para poder controlar nuestra existencia e invertir nuestro deseo en algo fijo inmutable, nos invita a amar a Dios en tanto cosa eterna e infinita. Sin embargo, Spinoza le pone a este amor el adjetivo de “intelectual”, es decir, ese amor consiste en el gozo que sentimos una vez que podemos explicar las causas de las cosas de manera científica. Este amor a Dios es el afecto más constante que podamos tener. Además, este amor a Dios es el único tipo de amor que no provoca celos, ya que su objeto puede ser compartido por todos los seres humanos, por ello, incluso crece si observamos que los demás participan también de ese mismo amor.

El conocimiento reside en estar al tanto de las determinaciones que definen a una cosa como necesaria. Es decir

al conocer debemos situarnos desde el punto de vista de la necesidad de las ideas y de las cosas. De este modo, llegamos a aceptar el proceso necesario de producción y destrucción de las cosas, resignándonos de lo perdido, pero, a la vez, luchando cuando aún hay oportunidad de no perderlo. Conociendo de manera clara y distinta la situación, el hombre sabio sabrá, además, si debe huir o retirarse, actuando con firmeza ante cualquier situación.

Es en este sentido que un afecto nos será nocivo sólo en tanto que no impida la tarea de pensar y conocer el mundo. Lo malo de los afectos es que pueden lograr que la mente no piense y esto ocurre cuando nos dominan afectos contrarios a nuestra naturaleza. En cambio, si superamos la inconstancia en los afectos, podemos controlar nuestras afecciones de acuerdo con el propio orden del entendimiento. Se trata de modular los afectos y los deseos conforme al amor a la libertad y para lograr esto es necesario conocer las virtudes y sus causas, mientras dejamos que nuestra existencia sea invadida con el gozo que nace del verdadero conocimiento de ellas.

Como vimos en el primer capítulo, Dios es la naturaleza. Por lo que se encuentra en todas las cosas. Es por esto que al conocer las cosas singulares, más conocimiento tenemos de Dios. Conocer las cosas singulares significa conocer los puntos nodales de esta red causal a cuyo infinito determinativo llamamos Dios. Conocer y amar a Dios no es, para Spinoza, solamente el estudiar teología y reflexionar sobre sus atributos, menos aún es conocer y estudiar la *Biblia*. Para el filósofo holandés Dios se encuentra en cualquier lugar y rincón del universo, por ello, podemos conocerlo a cada instante si ponemos empeño en descifrar aquellos objetos

que nos ofrece la naturaleza mediante una actitud científica y desinteresada.

Del mismo modo, conocer a Dios quiere decir también conocernos a nosotros mismos, conocer todo aquello que conforma nuestra individualidad. Tenemos que conocer principalmente nuestros afectos para así tener un más amplio margen de acción sobre ellos y además sentirnos integrados en la naturaleza divina. Conocer el cruce de vectores causales en el que convergemos es conocer la infinita red de causas que nos hace ser lo que somos. Es en esto que consiste el tercer género de conocimiento, en la intuición que nos hace sentirnos parte del Todo.

Conocer a Dios es poder ver las cosas desde el punto de vista de la eternidad. Un tomar consciencia de que Dios es un proceso que se encuentra fuera de toda duración. Dios es, para Spinoza, estrictamente hablando No-tiempo. La actividad de Dios es eterna, pero como nosotros podemos llegar a saber que somos parte de esta naturaleza infinita, podemos sentir que participamos de esta naturaleza divina. El amor intelectual a Dios reside en la alegría que sentimos al imaginar a Dios, no como presente, sino en cuanto que conocemos que es eterno. Este amor no es afectivo, sino que es intelectual ya que al amarlo comprendemos su naturaleza eterna. Si este amor fuese afectivo podría suponerse alguna despotenciación, mientras que el amor intelectual reside en amarlo precisamente porque conocemos su naturaleza eterna.

Mediante este amor intelectual hacia Dios es como podemos sentir la felicidad más suprema que pueda sentir el ser humano de acuerdo con Spinoza. La felicidad es el paso a una perfección mayor y el amor intelectual que sentimos al

comprender a Dios es precisamente el sentirnos dotados de la perfección misma. Por medio de la razón la mente conoce las cosas, pero en cuanto comprende mejor las cosas entiende también su fundamento infinito. Lo verdadero no es el individuo separado del universo, lo que es más real o verdadero es el Universo mismo, el Todo pensado como una unidad primordial y naturante. Una unidad que tiene en sí misma su propia razón de ser, que es la existencia que es causa de sí. Nosotros cuando pensamos conocemos las conexiones dentro de esta realidad suprema. Conocemos así necesariamente a Dios sintiéndonos parte de Él.

El ser humano es parte de esta naturaleza divina, por ello, Dios se ama a sí mismo intelectualmente a través del ser humano. La mente humana, considerada desde la perspectiva de la eternidad, es una parte del pensamiento divino, una parte del amor infinito con el que Dios se ama a sí mismo. Por ello, este es el amor más fuerte que podemos experimentar, un amor sin límites que nada puede suprimir. De este modo, nos sentimos parte de Dios, superamos los afectos contradictorios y experimentamos la mayor potencia. Como dice Spinoza:

...no tenemos la potestad absoluta de amoldar según nuestra conveniencia las cosas exteriores a nosotros. Sin embargo, sobrellevaremos con serenidad los acontecimientos contrarios a las exigencias de nuestra utilidad, si somos concientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, no podemos apetecer sino lo que es necesario, ni, en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante la verdad. De esta suerte, en la medida en que entendemos eso rectamente, el

esfuerzo de lo que es en nosotros la mejor parte concuerda con el orden de la naturaleza entera. (*Eth.* IV Cap. 32)

La mayor alegría o felicidad que puede tener el ser humano es la de *entender*, comprender como está estructurado el universo. Ante la naturaleza divina no hay que tener una actitud de adoración o de temor. La actitud apropiada ante la naturaleza es la del entendimiento científico, el poder comprender a la propia naturaleza. A este dar razón de la naturaleza divina, Spinoza lo llama <<amor intelectual de la mente hacia Dios>>. El amor es “la alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (*Eth.* III prop. 13) Es así que el amor intelectual hacia Dios no es otra cosa que el deleite que sentimos cuando entendemos de manera clara y distinta algún aspecto de la naturaleza.

La alegría que provoca el entender a la naturaleza, el <<amor intelectual hacia Dios>> es la mayor alegría que puede experimentar cualquier ser humano, ya que nuestra potencia se incrementa en la medida que nuestra mente comprende más cosas. Del mismo modo, este acercamiento científico hacia la naturaleza, este amor intelectual es la actitud más “mística” que pueda existir puesto que es por medio del entendimiento cuando más comulgan el hombre y Dios. Dios y el ser humano jamás están separados, el hombre es parte de la naturaleza. Pero es a través de la comprensión que el hombre toma conciencia de su puesto en este cosmos y así, entendiéndolo, por medio de este <<amor intelectual de la mente hacia Dios>>, Dios se ama también a sí mismo, no en tanto que es infinito, sino en la medida en que el ser humano forma parte de Él y se explica por Él. Si lo consideramos desde el punto de vista de la eternidad, desde la inmensa perspectiva divina de las leyes inmutables, el amor intelectual de la mente hacia Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo.

El ser humano es él mismo parte del mundo que trata de explorar mentalmente, su cuerpo y su orgulloso cerebro son mosaicos compuestos de las mismas partículas elementales que componen las oscuras y movientes nubes de polvo del espacio interestelar, pero, aunque seamos solamente una parte contingente y efímera de este cosmos que constituye la naturaleza, un cuerpo situado entre el macrocosmos de las galaxias y el microcosmos de los átomos, contamos con una mente a través de la cual entendemos el infinito universo. No existen milagros, la naturaleza está sujeta a leyes inexorables, pero no deja de ser asombroso su funcionamiento, y, sobretodo, es aún más sorprendente que esta naturaleza pueda ser conocida por la finitud de nuestra mente. Dios se expresa en la legalidad del universo, pero se conoce a sí mismo en la mente del sabio.

### **3. Producción del cuerpo político**

#### **3.1. Entre ética y política**

Nos encontramos ya, de lleno, con el problema político: ¿cómo es posible que los diversos individuos humanos concuerden entre sí para poder formar una comunidad estable en la que cada quien aumente su potencia de obrar? Spinoza va a responder a esta pregunta de dos formas diferentes: la primera va a ser una respuesta que podemos denominar *ética*; y que va consistir en explicar cómo es que debieran unirse o concordar entre sí los hombres que viven bajo la guía de la razón. Este tipo de respuesta tiene, en muy buena medida, un sesgo de *hipótesis* y por ello mismo va a tener un rasgo marcadamente *contra fáctico* y en la obra de Spinoza la vamos a encontrar principalmente en la *Ética*. Mientras que, la respuesta que llamaremos *política*, va a tratar de contestar a la pregunta sobre la cohesión del Estado y unión entre los hombres cuando éstos están sujetos a las pasiones, por ello, esta respuesta tendrá un corte claramente *realista* y va a consistir en el desarrollo y análisis de las fundamentos con que debería contar el aparato estatal para que, aunque los hombres se encuentren guiados por un apetito irracional, actúen en beneficio de la colectividad. La respuesta de tipo político tiene que ver con las instituciones y la legalidad necesarias para que el Estado sea estable y seguro y se encuentra, sobretodo, en obras como el *Tratado teológico-político* y en el inconcluso *Tratado político*. Estos dos tipos de respuestas de van a entremezclar para conformar así la manera en como Spinoza aborda el tema de la política.

La respuesta al problema de las pasiones que hemos llamado “ética” tiene que ver con la construcción de un ideal de

vida humana que Spinoza pretende que alcancemos. Cuando el filósofo holandés se propone escribir una *ética* tiene en claro que se trata de pensar lo bueno y lo malo de acuerdo con nuestra naturaleza. Y lo bueno y lo malo son siempre términos relativos al modelo de naturaleza humana que nos proponemos alcanzar. Como dice Spinoza:

...entenderé en adelante por <<bueno>> aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al *modelo ideal de naturaleza humana* que nos proponemos. Y por <<malo>>, en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo. (*Eth.* IV pref. El subrayado es nuestro)

El hombre es el ente que actúa movido por fines u objetivos. Aunque es un error, como vimos, el extender a la naturaleza la finalidad, en el ser humano es innegable que obramos para seguir un fin. Spinoza utiliza la comparación con el artesano, el cual siempre actúa en vistas a producir algo de acuerdo con el fin o modelo que tiene en su mente. Ya que cualquier artesano u obrero que haya decidido hacer alguna cosa, considerará que ésta se encuentra acabada o terminada cuando al fin concuerde con el modelo que tenía en mente al llevar a cabo esa producción. De esta manera, sólo podemos juzgar que algo es perfecto o imperfecto cuando conocemos el objetivo del autor y sabemos que tanto se acercó o se alejó de él. En este sentido, Spinoza parece estar de acuerdo totalmente con Marx cuando éste último dice: “lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de modelarla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya

existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*.<sup>15</sup> Para poder juzgar algo, y para hacer una ética, es decir, para calificar las acciones de los hombres, es necesario contar con un modelo, sin éste, es imposible evaluar a ninguna cosa. Por ello, los seres humanos inventaron, de forma artificial, ciertos modelos universales para las cosas que fabrican como pueden ser las casas, edificios, puentes, torres, etc., de acuerdo con los cuales evaluamos, calificamos o juzgamos estas cosas, y, así, denominamos perfecto o imperfecto a lo que parece ajustarse o no al modelo que tenemos en nuestra mente. Es perfecto lo que se adecua al fin que perseguimos. De este modo, la perfección, en las cosas humanas, se refiere a lo acabado o concluso de una obra y es necesaria la contrastación con un modelo ideal. Por eso, no puede hablarse de perfección o imperfección de las cosas de la naturaleza, ya que no están hechas por el hombre. Aunque el ser humano se forma en su mente ideas universales para cualquier ente, es un error el querer evaluar a la naturaleza, ya que ella no sigue ningún modelo, y, en última instancia, expresa la potencia divina, que es la perfección en sí misma, es decir, la suprema y máxima potencia. En la naturaleza no hay fines porque actúa de acuerdo a la misma razón por la que existe, por ello no tiene ningún fin para obrar. Mismo en el ser humano, esa finalidad no existe sino en la imaginación, tomando el ejemplo de Spinoza, al hacer una casa, el fin no es “habitar”, sino el apetito que tiene el hombre al imaginar las ventajas de la vida doméstica. Es así, que la perfección y la imperfección son “sólo modos de pensar” que resultan de comparar varios individuos que suponemos de un mismo género.

---

<sup>15</sup> K. Marx, *El Capital*, traducción de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2001. T. I, Vol. 1, p. 216.

En lo que se refiere al ser humano, y a la ética, la perfección y la imperfección son sólo modos metafóricos de designar grados más o menos altos de potencia en cada individuo determinado. Spinoza nos propone un modelo ideal de naturaleza humana, al cual sería conveniente que nos adhiriéramos para poder aumentar al máximo nuestra potencia. El filósofo holandés nos propone este ideal como algo que va a funcionar dentro del discurso como horizonte crítico de la realidad para poder transformarla en vistas a nuestra utilidad. Respecto a estos temas, el autor de la *Ética* hace gala de un utilitarismo bastante peculiar, en esta obra se deja en claro que “es *bueno* lo que sabemos con certeza que no es útil”, mientras que es “*malo*, en cambio, lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien”. (*Eth.* IV definiciones.) De este modo, tenemos que lo bueno se va a identificar con lo útil, y lo útil va a ser aquello que provoque el aumento de nuestra potencia de obrar, de afectar y de ser afectados. A su vez, este aumento de potencia va a ser reconocida como virtud.

El modelo ideal de vida que propone Spinoza es lo que llama “beatitud” y que es la felicidad suprema. Como vimos en el capítulo anterior, la mayor potencia a la que puede aspirar el ser humano es la de conocer a Dios o la naturaleza, al momento que nos sentimos parte de este Todo. Se trata de la vida filosófica o, como lo llama Spinoza, el vivir bajo la guía de la razón. Spinoza analiza este tipo de vida en la quinta y última parte de su *Ética*, y nosotros hicimos un esbozo en el último apartado del capítulo anterior. Esta especie de vida filosófica o beatitud, es algo muy difícil de alcanzar, incluso podemos decir que jamás se alcanza de manera total y que, además, siempre es posible un retroceso ético. Por más que nos esforcemos en vivir de acuerdo a la guía de la

razón siempre será posible un descalabro debido a que somos seres finitos, sujetos a nuestro medio. Por más que intentemos vivir de acuerdo a los lineamientos que Spinoza establece para la beatitud, los demás modos singulares o nuestros mismos afectos pueden imponerse sobre nosotros.

De cualquier forma, este modo de vida, basado en el conocimiento y la razón, que es la beatitud, funciona como un ideal regulativo de nuestra vida individual. Spinoza mismo es el primero en señalar los límites de la razón para regir nuestra vida. La razón es impotente para con las pasiones, y, en todo caso, sólo puede imponerse si es capaz de crear otro afecto más potente y de signo contrario al afecto que desea combatir. De esta manera, podemos ser capaces de desarrollar afectos activos, de los que nosotros seamos causa y no solamente seres causados por lo exterior. Aún así, Spinoza no deja de señalar los lineamientos necesarios para que nuestra vida se rija de acuerdo a la razón.

Si estamos en lo correcto, y se puede hablar de una dimensión ideal en el pensamiento spinozista, en todo caso, no se trata de un idealismo ingenuo, la solución al problema de las pasiones trata de establecer las condiciones de posibilidad de una vida mejor basada en dictámenes racionales, de mostrar aquello que constituye la verdadera utilidad para vida humana. Es en este sentido, que el ideal del hombre libre, del individuo que vive guiado por la razón, abre un nuevo horizonte crítico de la realidad para poder superar ésta. La gran diferencia que existe entre la hipótesis o presupuesto de la beatitud y las utopías (que el mismo Spinoza critica) es que la dimensión regulativa de la beatitud surge *después* de un minucioso examen de las condiciones reales y prácticas de la individualidad humana.

De acuerdo con el autor del *Tratado político*, las utopías han fracasado debido a que no hablan de la naturaleza humana tal como existe y no consideran a los afectos, los vicios y conflictos que de ellos derivan, como si cada individuo fuera culpable y pudiera, por su sola voluntad, escapar a ellos. Los utopistas detestan a los seres humanos y se burlan y se quejan de ellos. Por ello, sus “utopías”, no proponen modelos de acción válidos, sino que sólo exponen habladurías sin sentido sobre una naturaleza humana inalcanzable, mientras, se ríen de la verdadera condición humana. No parten de la naturaleza humana tal como es, para así proponer un plan de acción, como sería el método adecuado, sino que describen, sin mayor fundamento, como es que les gustaría que se comportaran los seres humanos. Escriben una sátira en vez de una ética, y son incapaces de concebir una política que pueda llevarse a la práctica.

El filósofo holandés busca comprender en vez de vituperar o denostar a los seres humanos, por ello comienza analizando la naturaleza humana en la práctica, dentro del ámbito de servidumbre, para *después* poder considerar las posibilidades de liberación que surgen del análisis de la naturaleza humana. Sólo estudiando los mecanismos a lo que todos los seres humanos nos encontramos sometidos es posible encontrar la senda de salida que nos conduzca al verdadero bien y supremo bienestar, por estrecho que este camino pueda parecernos. Spinoza es un realista, es cierto, pero, como toda ética, su pensamiento necesita de un ideal o modelo de naturaleza humana para poder funcionar de forma crítica. Cuando Spinoza analiza los afectos, intentando comprender la realidad humana de una manera rigurosa y sin prejuicios de índole moral, no es para llegar a la conclusión de que simplemente estamos sometidos a ellos, sino que estudia los

afectos precisamente para descubrir cuales serían las posibilidades de trascender este sometimiento. La dimensión ética es necesaria como ideal regulativo, como modelo a partir del cual podemos evaluar nuestros comportamientos y así orientarnos en la búsqueda del bien supremo, de la verdadera utilidad, ya sea ésta individual o colectiva. Es por eso que por modelo o ideal regulativo no nos referimos a los cuentos o fábulas (utopías) que serían inalcanzables en la práctica, sino al modelo o ideal que surge *después* del análisis riguroso de la realidad y que sirve para poner en cuestión esa realidad y así poder superarla.

Por ello, pensamos que en toda ética existe una mezcla entre idealismo y realismo e, incluso, se puede decir que en la ética siempre existirá esa tensión entre lo que consideramos son los hechos y la posibilidad que tenemos de cambiarlos. De hecho, si en la ética de Spinoza se da este fenómeno de tensión entre realismo y modelo ideal, es porque en nuestra vida concreta e individual vamos a encontrar también este juego de contrarios funcionando: nuestras decisiones se toman en el espacio que existe entre lo que es y lo que queremos ser. A la vez, que los resultados de estas decisiones dependerán del “realismo” con que hayamos actuado, es decir, de la calidad y el rigor del análisis de la situación para poder evaluar nuestras posibilidades de decisión y de acción.

En el caso de la teoría política spinoziana se ha descuidado con frecuencia el estudio de lo que el pensador holandés denomina “modelo de naturaleza humana”. Spinoza imagina una sociedad de hombres guiados de la razón, sociedad imposible pero que constituye un punto pensable, para, a partir de ahí, poder ser realista, es decir, poder establecer los lineamientos de la legalidad y la institucionalidad de la sociedad partiendo de los

“hombres tan como son”. La política debe encontrar una solución al problema de la concordancia de los seres humanos, para que estos, aunque estén sujetos a las pasiones obren de tal manera *como si* estuviesen guiados por la razón, para ello, es menester también analizar como sería una comunidad de filósofos. Como dice Marx: “imaginemos [...] para variar, una asociación de hombres libres...”<sup>16</sup>

Para Spinoza la virtud consiste en poder acrecentar nuestra potencia y la felicidad en poder perseverar en el ser. Si entendemos esto, resalta que la sociedad juega un papel muy importante en la búsqueda y consecución de la virtud y la felicidad, ya que entre más individuos conjunten esfuerzos entre sí, mayor será su potencia y por ende su virtud. Como dice Spinoza:

...sí, por ejemplo, dos individuos que tienen una naturaleza enteramente igual se unen entre sí, componen a un individuo doblemente potente que cada uno de ellos por separado. Y así, nada es más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas de suerte que las mentes de todos formen como una sola mente, y sus cuerpos como un solo cuerpo, esforzándose todos a la vez, cuanto puedan, en conservar su ser, y buscando todos la común utilidad; de donde se sigue que los hombres que se gobiernan con la razón, es decir, los hombres que buscan su utilidad bajo la guía de la razón, no apetecen para sí nada que no deseen para los demás hombres, y, por ello, son justos, dignos de confianza y honestos. (*Eth.* IV prop. 18 esc.)

Los hombres que viven según la guía de la razón concuerdan “naturalmente” entre sí. Además, conocen las ventajas de la asociación en común para poder acrecentar su potencia, por lo que buscan y tienden a unirse con sus semejantes en amistad para

---

<sup>16</sup> K. Marx, *Op. Cit.*, p. 96.

así poder formar un individuo más potente, capaz de resistir de mejor manera a las inclemencias y severidades del entorno. También, el hombre que vive bajo la guía de la razón es sociable, y como está conciente de que lo más útil para él lo constituye su prójimo, desea para él lo mismo que desea para sí mismo. El hombre libre actúa siempre con generosidad y amistad. Por ello, “un hombre libre nunca obra dolosamente, sino siempre de buena fe” (*Eth.* IV prop. 72)

Las cosas son buenas o útiles para nosotros en la medida en que concuerdan con nuestra naturaleza, y, para Spinoza, no hay nada que concuerde más en naturaleza que los individuos humanos que guían su destino de acuerdo con la razón. Los hombres, cuando viven bajo la guía de la razón, concuerdan necesariamente en naturaleza, por eso son buenos entre sí. De hecho, para Spinoza, la cosa singular que el ser humano puede encontrar que le es de mayor utilidad es a un hombre que viva según la guía de la razón. Esto sucede porque los hombres racionales tienen conocimiento de que, al buscar la propia utilidad, los demás hombres son lo que más conviene con nosotros. Además, el supremo bien o beatitud, es decir, la virtud de aquellos que siguen la razón es un bien o virtud común que no puede disputarse, por ello, todos pueden gozar de él igualmente sin que existan conflictos o altercados y, por el contrario, la búsqueda de este bien puede ser recíproca y compartida.

Aunque los razonamientos de Spinoza parten siempre del *conatus*, es decir, de un presupuesto francamente egoísta, estas mismas consideraciones intentan mostrar la racionalidad de la cooperación social. Nuestro afán por perseverar en el ser se encuentra siempre dentro de un contexto social. Es por eso que los individuos racionales van a buscar siempre la compañía de otros para

intensificar su potencia y libertad común. El capital común de libertad es incrementado por medio de la cohesión social y la cooperación. Como dice Steven B. Smith: "...Spinoza imprime un giro en el concepto de libertad en sentido fuertemente democrático. La libertad sólo se alcanza en el interior de una comunidad de personas racionales."<sup>17</sup> El *conatus* que impulsa a cada individuo humano a perseverar en su ser, adquiere así un carácter social que nos conduce a buscar la compañía y amistad de nuestros semejantes, no sólo como medio de supervivencia, sino para poder incrementar también nuestra potencia y ganar libertad.

De la misma manera, el hombre racional aspira a un bien para sí, que también desea para los demás seres humanos, este bien es el conocimiento de Dios, por ello, el hombre que vive bajo la guía de la razón se esforzará en que los demás tengan este conocimiento. También, como el hombre racional se esfuerza cuanto puede por conocer, no juzga ni desprecia a los demás, ya que no los considera libres, sino que estima que las acciones de la gente que vive sujeta a los afectos son, la mayoría de los casos, producto de la causalidad divina y por lo tanto son objeto de estudio más que de indignación. Por ello, el individuo humano racional en vez de responder al fuego con fuego y responder con afán de venganza, entiende las causas de las acciones de los demás hombres, y va a intentar, en la medida de lo posible, compensar con amor o generosidad, el odio, la ira o desprecio que otro pueda tener hacia él.

Los hombres libres son aquellos que viven de acuerdo a la común utilidad siguiendo el mandato de lo que dicta la razón, por

---

<sup>17</sup> Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida, libertad y redención en la Ética*, traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007. p. 191.

ello, los seres humanos racionales se prestan mutuos beneficios y son los únicos que pueden llamarse con propiedad agradecidos. Esto es debido a que procuran unirse entre sí por medio de la amistad. Mientras que los seres humanos sujetos a las pasiones no se agradecen los beneficios prestados, sino que, “guiados por un deseo ciego es, generalmente, compraventa de lisonjas más bien que gratitud.” (*Eth.* IV prop. 71) Los hombres racionales procuran, por amistad, y debido a que actúan con conciencia, incrementar al máximo la potencia y la libertad de sus conciudadanos. “El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según las leyes que obligan a todos, que en la soledad donde sólo se obedece a sí mismo” (*Eth.* IV prop. 73) La verdadera libertad es, para Spinoza, el actuar dentro de los límites de una legalidad común, porque se tiene conocimiento de que es esta misma legalidad o Estado, lo que incrementa nuestra fuerza, nuestra potencia y, por ello, somos más capaces de actuar en diferentes formas. La comunidad siempre será más fuerte o potente que la soledad. El individuo es libre sólo en la medida en que sus acciones son auto-generadas, y esto será más fácil de alcanzar dentro de los marcos legales de un Estado en el que se conjuntan fuerzas. Para el filósofo holandés, lo opuesto de la libertad no es la obediencia, sino la esclavitud, donde esta última equivale a depender de la voluntad de otro o de la ignorancia de las causas del propio comportamiento. Un individuo es esclavo en la medida en que es impotente o incapaz de controlar sus deseos o sus acciones. El hombre racional, en cambio, se conoce a sí mismo y a la naturaleza y por ello busca liberar la mente de odios y supersticiones que se interponen en el camino de búsqueda de la verdadera utilidad y por ello de la felicidad.

La dimensión del pensamiento spinoziano que hemos llamado ética tiene que ver con que, para el filósofo, la condición social del ser humano no es solamente un estado civil, sino también un estado ético en el que el individuo es más libre cuanto más sometido está a las leyes que ha creado conjuntamente con sus conciudadanos. Por ello, a lo largo de la obra de Spinoza, funciona el ideal regulativo de la verdadera libertad, la cual sólo es posible dentro de un Estado auténticamente democrático en el que las leyes estén hechas literalmente por todos. Más aún, en un Estado donde los hombres vivieran de acuerdo a la guía de la razón las leyes no serían escritas en papel, ni en ninguna constitución, estarían inscritas solamente en la mente de los individuos racionales. Las leyes serían tan comunes que se inscribirían en la conciencia que tiene cada ciudadano de la utilidad de su asociación, así como en los corazones de estos mismos hombres, que siempre actúan de buena fe. Es por esto que los hombres racionales siempre tendrían la conciencia de la clara prioridad que tiene la libertad pública sobre los intereses y las libertades del individuo.

Esta es la respuesta ética que Spinoza da al problema político, nos resta explicar la respuesta propiamente política a este problema. Los hombres racionales siempre le van a apostar a la composición de fuerzas, pero el principal obstáculo a esta respuesta es que los seres humanos no estamos constituidos de esa manera, por esto, la idea de una comunidad de hombres libres, aunque tiene una función dentro del discurso spinoziano, no puede dejar de ser eso: una pieza dentro del discurso que funciona como regulación y crítica de las sociedades realmente existentes. A pesar de esto, quizá tenga razón Eduardo Nicol cuando dice:

“habrá todavía algunos que corren en pos el arco iris. ¿Quiénes lo alcanzan? Quizás no hay historia sin quimeras.”<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> E. Nicol, *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004. p. 132.

### **3.2. Derecho natural y pacto social**

Spinoza desarrolla una respuesta ética al problema de las pasiones la cual, como hemos visto, consiste en vivir bajo la guía de la razón. Sin embargo, nuestro pensador está conciente de las limitaciones que implica dicha solución. Raros son los que viven según la razón, ya que esto implica el vivir de forma mesurada, basar los actos en el conocimiento y, además, esto implica libertad, debido a que los individuos que viven de esta manera son la causa de sus actos. Esta existencia de carácter filosófico no es para todos, sólo algunos seres humanos selectos toman el camino filosófico de vida y, aún los individuos que viven de ese modo, están expuestos al constante peligro de ser arrastrados por los afectos si sucede algo que sacuda su existencia. Por esto, si se quiere dar una solución más práctica al problema de los afectos, hay que ser realistas y estar concientes de que siempre habrá vicios mientras existan hombres. Es este sentido que debemos tener claro que los seres humanos deben ser guiados por afectos como el miedo o la esperanza y no apostarle a la razón para que ésta gobierne la vida de la mayoría de los individuos. La tarea de la política no es crear una comunidad de sabios spinozistas, que se tutelen por medio de la razón, sino instituir leyes y reglas que protejan a la racionalidad de las tiranías y de las arbitrariedades colectivas de la multitud.

Spinoza defiende la vida filosófica y sus condiciones sociopolíticas. Lo más importante para la estabilidad del Estado es la libertad política entendida como un conjunto de libertades de pensamiento, expresión y participación social. Pero, el filósofo holandés no va a defender la libertad política por motivos sentimentales o utópicos, sino que le interesará probar que las libertades son el fundamento de la estabilidad política, es decir, de

la verdadera paz que aumenta la potencia y la alegría y que no se confunde con la paz de los sepulcros. Se trata de mostrar que los fanatismos y el autoritarismo no solamente constituyen un inconveniente a la investigación filosófica, y al tipo de vida a ella relacionado, sino que, además, en circunstancias de opresión y conflicto se debilita el Estado y los ciudadanos que lo integran.

El problema surge cuando queremos hacer concordar a individuos que, al estar sujetos a sus afectos, no concuerdan entre sí. Al estar bajo el influjo de los afectos pasivos, el *conatus* de cada individuo difiere del de los demás y, por estar solamente regidos por su deseo particular, cada quien juzga lo que es bueno o malo para él y cada quien se esfuerza en conservar lo que ama y destruir aquello que odia. Bajo esta condición, todos los hombres se encuentran sujetos a lo que Spinoza llama *el derecho natural*; toda la política spinoziana se va desarrollar a partir de este concepto. El derecho natural es lo mismo que poder natural, es así que podemos decir que, para el autor de la *Ética*, derecho y poder son idénticos. Como dice Spinoza:

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está determinado a existir y a obrar de una forma precisa. [...] la naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que se puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo que el poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación a alguna otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto [...] a existir y a actuar tal como está determinado por naturaleza. [...]

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los locos y los insensatos.<sup>19</sup>

Dios y el derecho divino son inseparables, ya que se trata de lo mismo. Dios es la máxima potencia y, por ello, la cúspide del derecho. Como ya hemos visto, Dios se expresa en todos los seres, en sus modificaciones singulares. Todas las cosas perseveran en su ser de acuerdo al poder de Dios, red causal y determinativa de estas mismas entidades. El poder por el que existen las cosas naturales es el poder de Dios. Es así que el derecho divino, su potencia infinita, se extiende a todos los seres que forman parte de Él. El derecho natural o divino es aplicable a todo lo que existe en la naturaleza, y es identificable con el *conatus* constituyente de cada cosa, con la potencia de existir y de obrar de cada ente singular. El derecho natural de cada individuo llega hasta donde su poder le permite llegar. Cada individuo posee tanto derecho en tanto goza de poder.

En el caso de los seres humanos, el derecho natural de cada individuo está determinado por sus deseos. Estos deseos no están determinados por la razón, sino por la potencia de cada individuo por perseverar en su ser. Tanto el sabio como el ignorante, el loco o el cuerdo, el enfermo o el sano tienen el mismo derecho a vivir de acuerdo a su *conatus* o apetito. Como dice Spinoza:

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder [...] todo cuanto un hombre, considerado bajo el sólo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito

---

<sup>19</sup> B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003. pp. 334-335.

apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las suplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.<sup>20</sup>

El derecho natural no es identificable con aquello que la razón dicta, sino que todos tienen derecho a todo lo que pueden. Si los hombres pudieran vivir siempre de acuerdo con el precepto de la razón, el derecho natural estaría determinado solamente por la razón. Pero, lo que sucede realmente, es que los seres humanos se conducen, la mayor parte de las veces, de acuerdo al ciego deseo y sólo buscan conservarse en el ser de acuerdo a la veleidad de sus pasiones. Lo que sí es seguro es que tanto los deseos que surgen de la razón, como los que surgen de las pasiones, son efectos de la naturaleza y se explican por la potencia natural con la que el hombre se esfuerza por perseverar en su ser. Los seres humanos, sean gobernados por las pasiones o la razón, son una parte de la naturaleza y, por ello, están determinados a actuar por el conjunto de ésta. Siempre obramos en virtud del derecho natural el cual es inviolable.

La realidad del *conatus* es inexorable. Todos los seres humanos estamos determinados por el impulso por perseverar en nuestro ser. Es así que, buscando nuestra autoconservación estamos impelidos a obrar de acuerdo con lo que consideramos que es mejor para nosotros, y, si no nos sometemos a la estricta disciplina de guiarnos por la razón, estaremos sometidos a los deseos del momento, a las pasiones y a las fuerzas ciegas que nos traen de aquí para allá en busca de preservarnos. Debido a esta razón, de acuerdo al derecho natural no puede existir ninguna prohibición, sino que será válido todo aquello que consideremos

---

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 336.

nos es útil a nuestro *conatus*. Es así que no se oponen al derecho natural las riñas, los odios, la ira, el engaño, ni nada que nos aconseje nuestro deseo.

La naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que buscan la verdadera utilidad y conservación de los seres humanos. La verdadera utilidad humana es indiferente a Dios, ya que la naturaleza se rige según el orden eterno del Todo. Lo que la razón humana dictamina que es bueno o malo, es sólo en relación a nosotros, lo bueno o malo, útil o inútil lo es solamente respecto a nuestra naturaleza, y no respecto a *toda* naturaleza. La divinidad permanece indiferente frente a nuestra utilidad. Para ella, todo es bueno porque su potencia es infinita y nada puede mermarla.

En el estado natural no pueden existir faltas, errores morales, pecados o delitos, sino que cada individuo juzgará lo justo de acuerdo con su propio y particular criterio. De acuerdo con el derecho natural, nada está prohibido, excepto aquello que nadie puede realizar, lo que es imposible de hacer, ya que superaría las fuerzas de cualquier individuo.

Es así que, para Spinoza, el derecho natural excluye cualquier función normativa o prescriptiva. La naturaleza no lleva inscrita dentro de sí ninguna escala de valores, ni puede existir nada que sea naturalmente justo o injusto. Nada puede ir en contra del derecho natural, cada ente tiene derecho a algo si tiene el poder para realizar lo que pretende. Por esto, el derecho natural, dentro del discurso spinoziano, no es normativo, sino fáctico. Como dice Luis Salazar:

...el *ius naturale* spinozistamente definido es simplemente el reconocimiento de que la política y el poder soberano son realidades que dependen, al igual que el resto del universo, de

reglas causales, fijas y necesarias, y que, por ende, han de entenderse como realidades naturales que expresan mayor o menor grado de potencia de existir y de obrar de sus componentes individuales.<sup>21</sup>

Para Spinoza, el problema de la política es el problema de la potencia. Cada individuo tiene derecho a lo que su poder le permita, por eso, la cuestión política es la de conseguir un aumento de poder al crear un cuerpo más grande y fuerte mediante la unión de varios individuos humanos. Existen, como en los afectos, formas de organización que favorecen en mayor o menor grado al desarrollo de las capacidades humanas para obrar y entender. La tarea de la filosofía política es encontrar una vía que permita al derecho natural de cada individuo coexistir con un derecho civil que asegure la paz y el bienestar común. De lo que se trata es de encontrar una forma que permita la compatibilidad del derecho natural de los individuos con un derecho civil que asegure la cooperación entre los ciudadanos que forman esa comunidad. Como dice Steven B. Smith:

Todos somos criaturas del deseo y no podemos dejar de serlo, de la misma manera que una piedra no puede dejar de rodar ladera abajo. Esta doctrina, considerada en sí misma, no tendría nada de especial, de no ser por el hecho de que todos los deseos de cada uno están obligados a coexistir con los de los demás. No es tanto la importancia del deseo, sino el hecho de que nuestros deseos sean múltiples e inconstantes lo que lleva al conflicto de unos con otros. La solución al problema del conflicto de deseos estriba en la teoría espinosiana de la unidad de la naturaleza racional. Nuestra capacidad para obtener los objetos de nuestro deseo depende de la ayuda y cooperación de otros. La razón dicta la cooperación como un medio de nuestra autopreservación.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> L. Salazar Carrión, *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM, 1997. p. 265.

<sup>22</sup> Steven B. Smith, *op. cit.*, p. 181.

Los hombres, cuando están determinados por la “*fluctuatio animi*”, están sometidos a las fuerzas ciegas de las pasiones y son de temerse entre sí, ya que no concuerdan. Como sus objetivos no son claros, tampoco podrán ponerlos de acuerdo con los fines de sus semejantes y, es casi seguro, las metas de los hombres diferirán entre sí y, por ello, sus relaciones estarán marcadas por el conflicto.

En la naturaleza, y por el derecho que ella otorga en forma de potencia, cada quien hace aquello que se sigue de su naturaleza y por tanto, cada individuo humano juzga lo bueno y lo malo de acuerdo a su parecer. Es así que, si los hombres vivieran de acuerdo a la guía de la razón, cada individuo podría arrogarse su derecho natural sin que esto implicara ningún daño o peligro para otro individuo. Sin embargo, lo que sucede realmente es que la mayor parte de los hombres están sometidos a afectos que sobrepasan la potencia humana y, de este modo, son arrastrados en diversos sentidos. Por esto los seres humanos sujetos a las pasiones no concuerdan entre sí y tienen intereses contrarios, aunque necesiten de la mutua ayuda para poder vivir.

Debido a esta inevitable realidad de las pasiones y la limitada potencia humana, es necesario lograr que los seres humanos integren una sociedad y renuncien a su derecho natural para que de este modo se otorguen recíprocas garantías de no hacer nada que cause daño a su prójimo y puedan así prestarse ayuda y vivir en paz y concordia. Por eso, debido a que los hombres están sujetos a los afectos y son inconstantes y volubles, para poder enfrentar las pasiones, de forma *social*, es necesario modular los afectos utilizando afectos en contra de ellos. Como dice Spinoza:

... ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él, y que cada cual se abstiene de inferir un daño a otro, por temor a un daño mayor. Así pues, de acuerdo con esa ley, podrá establecerse una *sociedad*, a condición de que ésta reivindique para sí el derecho, que cada uno detenta de tomar venganza, y de juzgar acerca del bien y del mal, teniendo así la potestad de prescribir una norma común de vida, de dictar leyes y de garantizar su cumplimiento, no por medio de la razón, sino por medio de la coacción. Esta sociedad, cuyo mantenimiento está garantizado por las leyes y por el poder de conservarse, se llama *Estado*, y a los que son protegidos por su derecho se llaman ciudadanos. (*Eth. prop.* 37esc. 2)

De acuerdo con el filósofo holandés, para poder controlar los afectos de una manera no ética o utópica, sino de *manera política*, es menester que un grupo de seres humanos pacten una sociedad en la que optan por limitar su derecho natural y logran formar un contrapeso de poderes para así coaccionar a todo aquel individuo que cause algún daño a otro. Hay que lograr que los individuos que forman una comunidad se comprometan a no agredir la seguridad de su prójimo. Para que este compromiso, y cualquier otro, se cumpla es necesario que de su ruptura se siga un mal mayor o un bien menor del que puede derivarse de su mantenimiento.

Al organizarse de esta manera, los individuos van a unir fuerzas para obtener, así, más poder que si conservaran su derecho natural de manera particular. Al pactar, su potencia se incrementa y, por esto, tendrán más derecho sobre la naturaleza a la cual enfrentarán juntos. Así que, entre más sólidos sean sus vínculos, más derecho y mas poder sobre la naturaleza tendrán los individuos todos unidos. Al organizarse y pactar un Estado, los hombres crean artificialmente un estado político o civil en el que cada quien deja de actuar según su propio parecer y deja de ser el juez propio para acatar la voluntad común.

El fin del pacto por el cual se limita el derecho natural de cada uno es proteger la paz y la seguridad de la vida. El objetivo del estado político es que los diferentes individuos humanos vivan en concordia, que haya respeto mutuo y que reinen los derechos comunes. Para lograr estos objetivos es que los hombres pactan y crean las supremas potestades de gobierno que van a actuar como si fueran la mente del Estado y, por ello, tendrán el poder de decidir lo que es bueno y malo y la misión de lograr la equidad entre los ciudadanos. Por esto, las supremas potestades o gobierno del Estado se arrojan el derecho de dictar leyes e interpretarlas.

En cualquier estado, sea natural o político, los individuos son guiados por la esperanza y el miedo en el momento de hacer esto o aquello o cuando dejan de hacer algo. Sin embargo, la diferencia principal entre los dos tipos de estados radica en que en el estado civil todos temen las mismas cosas y tienen una idéntica garantía de seguridad y una misma razón de vivir. De este modo, la sociedad se organiza “como si fuera guiada por una sola mente” ya que cuenta con una voluntad común, es decir, la voluntad de la sociedad es algo así como la voluntad de todos y cada individuo que vive al amparo de ella debe pensar que lo que la sociedad considera justo y bueno ha sido decretado por cada uno en particular. El contrato social spinoziano es un ejercicio que busca incrementar nuestra naturaleza racional y nuestra capacidad de acción.

Para encontrar seguridad y poder vivir mejor, los hombres pactan las leyes civiles, y así unen sus esfuerzos para maximizar la potencia del cuerpo político. De este modo, se consigue transformar el derecho a todas las cosas que tenían los individuos en el estado natural en un derecho colectivo, el cual ya no está

determinado por la potencia y el deseo de cada individuo, sino según la potencia y la voluntad de todos a la vez. Es así que se establece mediante un pacto el que los hombres se dirijan de acuerdo a la guía de la razón y se establecen lineamientos tales como:

- a) El no hacerle a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno.
- b) Refrenar el deseo si las consecuencias de éste entrañan el perjuicio de otro.
- c) Defender el derecho ajeno como si fuera el propio.

Mediante esta unión se establecen derechos comunes con el propósito de lograr que los individuos “sean guiados como por una sola mente”, logrando que cada individuo en lo particular tenga menos derechos, pero estableciendo una unión que fortalece y potencia al conjunto de la sociedad. De este modo, los particulares tienen sobre la naturaleza únicamente el derecho que le otorga el derecho común, el cual se pactó y se ordena por acuerdo, y por ello cada individuo tiene que cumplirlo. De lo contrario, el poder del Estado podrá forzarlo a ello a través de la coacción.

Sin embargo, aunque los ciudadanos acceden a limitar su potencia natural y establecer un pacto en el que se comprometen a respetar la seguridad de los demás, *ningún individuo renuncia jamás a su derecho natural*. Si los individuos acceden pactar y convertirse en súbditos es debido a la utilidad que ello les atrae. Si esta utilidad cesa o deja de existir, para Spinoza, es perfectamente válido que el pacto o compromiso se suspenda y, de este modo, se recuperen los derechos propios del estado natural. De acuerdo al filósofo

holandés, las promesas o compromisos solo deben cumplirse en función de la utilidad que representan. Como él mismo dice:

... supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado [...] por mi poder, es cierto que, si yo me puedo librar de ese ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O, supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días y que después de visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el mismo mal y, por prescripción de la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma. [...] el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime ipso facto el pacto y queda sin valor.<sup>23</sup>

El estado de naturaleza va a funcionar siempre. El estado civil no lo anula. El *conatus* o esfuerzo por perseverar en el ser de cada individuo es irrenunciable e intransferible a cualquier otra entidad. El derecho natural no puede cesar en el Estado civil, ya que, tanto en el estado natural como en el político, el ser humano actúa según las leyes de su naturaleza y cuida de su utilidad.

Para Spinoza es imposible que alguien transfiera su derecho natural al grado de que, al hacerlo, empeñe también su humanidad. De la misma manera, es igualmente imposible que algún Estado pueda realizar siempre sus designios y hacer todo tal como él quiera. Es en este sentido que el derecho natural va a servir siempre como freno al poder estatal, ningún gobierno puede

---

<sup>23</sup> B. Spinoza, *Tratado Teológico-político*, *op. cit.*, p. 339.

mandar, a menos de que lo haga en vano, que alguien ame a quien le ocasionado un mal, que no se ofenda con las injurias o que no desee librarse del miedo. Las leyes naturales son ineludibles y ni siquiera la potestad más poderosa puede evitarlas. El Estado no puede ir más allá del derecho natural en lo que concierne a sus mandatos que se cumplen gracias al mecanismo de premio y castigo. Por esto, el Estado no debe mandar o esperar que sus súbditos cumplan cosas ilógicas o que atentan contra la razón, no debe ir en contra de la legalidad natural que gobierna los afectos y, como cualquier otro individuo compuesto, tiene que empeñarse en perseverar en su ser, es decir, debe de evitar su muerte o su desaparición o descomposición. El Estado o gobierno debe cuidarse de no delirar, o sea, de no realizar actos que estén en contra de la razón y que puedan redundar en su destrucción o aniquilamiento.

Como el Estado adquiere la forma de cualquier modo natural, puede, al igual que cualquier individuo humano, obrar mal, es decir, actuar en contra de la razón, o sea, delirar y realizar obras que atenten contra su propia conservación. Cualquier individuo humano comete una falta contra sí mismo cuando se deja llevar por las pasiones y comete actos que pueden redundar en un daño para él, alejándose así de la verdadera utilidad que es preservarse. Del mismo modo, el Estado peca u obra de manera equivocada cuando hace o deja de hacer algo que puede provocar su ruina. El Estado obra mal cuando hace algo contrario al régimen de la razón.

De hecho, el derecho natural va a servir para marcar límites a la coacción y represión del Estado. Para que los ciudadanos sigan siendo fieles a su compromiso de no agresión a los demás y continúen uniendo sus potencias para formar un individuo mayor

y más poderoso, no va a servir únicamente la represión, sino que el Estado debe procurar que la vida en sociedad sea deseable y ventajosa. Un buen Estado no obra solamente por coacción e incitación al miedo de sus súbditos. Se trata de no sólo proferir amenazas, sino de provocar también admiración, esperanza, reverencia e interés en la conservación del cuerpo mayor, del gran individuo del que los ciudadanos forman parte. Como dice Spinoza:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra. La paz, en efecto, no es la privación de guerra, sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia es la voluntad constante de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.<sup>24</sup>

Para que un Estado sea más libre y más exitoso, es decir, más estable, con mayor posibilidad de perseverar en el ser, debe de producir pasiones alegres en los ciudadanos. El Estado debe de procurar la dicha y la prosperidad, se trata de que los ciudadanos esperen bienes, recompensas, que sientan que su esfuerzo y su participación en la vida pública rinde sus frutos y es premiada. La pura represión hacia los súbditos crea solamente miedo, de esta manera se puede controlar a los hombres por un tiempo, pero se corre el riesgo de que ese miedo se transforme en indignación contra el Estado. Si sucede eso, los individuos indignados le

---

<sup>24</sup> B. Spinoza, *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2004. V, § 4, p. 128.

pierden el respeto a la sociedad y con la desaparición de la sumisión se desvanece también el estado civil.

Las potestades del Estado deben procurar por la vida de los ciudadanos. Pero, como hemos visto, para Spinoza, la vida no es únicamente respirar y que el corazón bombee sangre. La verdadera vida consiste en incrementar la potencia de nuestra individualidad, ser más alegres. Por esto, el Estado debe de fomentar las pasiones alegres y, en la medida de lo posible, promover el modo de vida racional. Entre más individuos racionales existan dentro del Estado éste será más estable y tendrá más posibilidades de salir adelante ante alguna amenaza interna o externa.

De acuerdo con Spinoza, el estado político debe conseguir que los individuos que lo integran esperen beneficios de él, más que temer sus castigos. En vez de tener una multitud sojuzgada que únicamente se guía por el miedo, es más conveniente el producir una multitud libre que se encuentre orientada por la esperanza. Es más eficiente un Estado en el que los ciudadanos gozan sus ventajas que uno en el que se tiene miedo a sufrir el castigo de la desobediencia. Como dice Spinoza:

El fin del Estado [...] no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o en autómatas, sino lograr más bien que su mente y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellas se sirvan de la razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad.<sup>25</sup>

El filósofo holandés defiende la tesis de que el verdadero fin del Estado es la libertad. Pero no lo hace desde una perspectiva sentimental, esta tesis sí que no tiene nada de utopismo. Si

---

<sup>25</sup> B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.* p. 415.

Spinoza propugna una postura de este tenor es debido a que le parece que el Estado más libre es aquel que es más potente y, por ello, más firme.

El Estado que protege las libertades, como pueden ser las de tránsito, las religiosas, pero, sobretudo, Spinoza piensa en la libertad de conciencia, es un Estado más seguro debido a que no atenta contra el derecho natural de sus súbditos. Como hemos visto ya, nadie renuncia a su derecho natural dentro del estado civil, por ello, nadie puede renunciar a su derecho a pensar y opinar lo que le place. Por esta misma razón, ningún Estado puede pretender, sin despeñarse en su propia ruina, que los individuos que lo componen piensen y profieran palabras solamente por prescripción del gobierno aunque piensen de modo distinto. Es característico de los seres humanos, sean guiados por la razón o por las pasiones, el no poder callar. Los hombres emiten sus opiniones incluso cuando sería más prudente el callar. Se necesitaría de un Estado extremadamente violento para poder reprimir las diversas opiniones de los individuos puesto que es inherente a la naturaleza humana el que los individuos profieran sus pareceres. Pero sería esta misma violencia la que haría que se precipitara la indignación de sus ciudadanos que querrían destruirlo.

Para Spinoza, el poder político debe someter las acciones, sobre todo las rebeldes y que atenten contra la salud común, las que van en contra del Estado, pero, se deben dejar en paz y en libertad los pensamientos y sus manifestaciones públicas. El Estado no puede mandar sobre las mentes de los seres humanos. Es imposible que las mentes de los seres humanos estén totalmente sometidas a otro puesto que nadie puede ceder su derecho natural o su facultad de pensar libremente o de opinar tal

cosa sobre cualquier tema. No es conveniente violentar las mentes, ni injuriar los derechos de los ciudadanos. Más bien, lo que conviene al Estado es tener contentas a las mentes de sus súbditos y, de este modo, hacerse amar por ellos. El Estado no debe reprimir los pensamientos o las palabras, debe reprimir las acciones que sean realmente subversivas contra él o que atenten contra la seguridad de algún ciudadano particular. De esta manera, las supremas potestades serán más poderosas y estables si los ciudadanos viven guiados por la esperanza y, de esta manera, se ganan sus ánimos y corazones. Un Estado es fuerte si los individuos lo apoyan de forma voluntaria y expresan la potencia de la multitud organizada participando en su producción.

### **3.3. Formación del campo político y producción de la multitud**

El problema que afronta toda comunidad es el de su organización. Se necesita poner de acuerdo a los diferentes individuos humanos para asegurar la paz y la libertad dentro de un Estado. Sabemos que los hombres, si vivieran racionalmente, concordarían siempre en naturaleza. Sin embargo, las cosas no suceden de ese modo, la potencia de cada individuo humano es limitada y, por más que se haya esforzado por acrecentarla, siempre habrá alguna otra cosa singular que sea más fuerte y que pueda destruirlo o simplemente estropear sus intentos por ser más libre y hacerle volver a la servidumbre de las pasiones.

De esta manera, no podemos confiar en la racionalización de la vida humana para edificar un Estado seguro, necesitamos hacer que los afectos, que usualmente hacen discordantes a los hombres, sean también factor de cohesión social. Se trata de encontrar factores pasionales que hagan unirse a los diferentes hombres en concordia dentro de un solo Estado y con las mismas reglas para todos. Hay que encontrar mecanismos institucionales que permitan acrecentar la potencia de los conciudadanos de un Estado y por ello lograr que predomine la alegría en la comunidad, ya que, de ese modo, es menos difícil hacer coincidir a los hombres. Los individuos naturales van a tener un mayor interés inmediato a convenir entre ellos en la medida en que esa unión les permite conservarse en su ser y ser más felices.

En cambio, la tristeza, en tanto que es conciencia de la impotencia del individuo, entraña el odio a los demás y a sí mismo. La tristeza y el odio ocasionan que los hombres luchen entre sí y que tengan tendencia a aislarse. Los hombres se odian ya que experimentan un temor a propósito del amor que envisten en

tal o cual objeto, se sienten inseguros de él, imaginan que otro podría arrebatarse ese objeto y, por ello, sienten celos y deseos de destruir a cualquier otro hombre al cual consideran un enemigo y rival. Los hombres se odian cuando aman el mismo objeto y éste último puede ser disfrutado exclusivamente por uno solo.

Debido a que los seres humanos son conducidos por los afectos la mayor parte de las veces, hay que encontrar la manera de que las pasiones también puedan ser sociales. Spinoza nos muestra que, además de la razón, hay otra forma de producir la sociedad que parte de las pasiones y que podría conducirnos a acuerdos. En este sentido, se trata de organizar a la sociedad de tal modo que, conociendo la legalidad de los afectos, podamos lograr que el odio sea también una pasión social, aunque negativa, y sirva para acrecentar los nexos que unen a unos hombres con otros.

De acuerdo con Spinoza, “si imaginamos que alguien ama, o desea, u odia algo que nosotros mismos amamos, deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc., esa cosa de modo más constante. Si, por el contrario, imaginamos que tiene aversión a lo que amamos, o a la inversa, entonces padeceremos fluctuación del ánimo.” (*Eth.* III prop. 31) Esto quiere decir que el ser humano se esfuerza por conseguir que los demás aprueben lo que uno ama y que desaprobren lo que uno odia. Spinoza llama *ambición* a este deseo que tenemos los seres humanos de que los demás vivan según nuestro propio criterio. Esta ambición puede resultar en un odio mutuo de todos hacia todos ya que, al querer ser todos amados, se estorban mutuamente. Sin embargo, se podría aprovechar esta pasión, de manera que logremos que todos amen lo mismo, y todos se sientan a gusto y no se obstaculicen unos a otros. Para esto, hay que conseguir que los ciudadanos de una nación amen algo que pueda ser compartido por todos. Esto

se puede lograr haciendo que los hombres se imiten entre ellos para, de este modo, “uniformar” los afectos. A esto lo llama Spinoza *emulación* que es “el deseo de una cosa, engendrado en nosotros porque imaginamos que otros tienen ese mismo deseo” (*Eth.* III def. 33)

Por medio de esta emulación es posible lograr que el conjunto de individuos que forman el Estado amen y odien las mismas cosas y, de este modo, puedan vivir más acordes, incluso bajo la guía de las pasiones. La emulación es el mecanismo psíquico que comunica los afectos de un individuo a otro a través de las imágenes. A través de este mecanismo se puede lograr unificar los objetos de amor y de odio de un grupo social y conseguir que actúen “como guiados por una sola mente”. La fluctuación de ánimo de los conciudadanos debe ser manejada de tal manera que su rango de acción sea el mismo para todos y que, además, esta misma gente tenga miedo a perder este estado civil y sus ventajas.

El campo social o político tiene que producirse, se tienen que crear las condiciones para que los ciudadanos de un Estado sean entre ellos mismos *semejantes*. De aquí se deriva todo el problema de la sociabilidad, el “semejante” debe ser un individuo, con el que nos podamos identificar y, por ello mismo, alguien por el que podamos sentir sentimientos altruistas. El semejante no es algo “dado”, algo que “ya esté ahí” o que exista naturalmente, sino que debemos fabricarlo para que el otro, no sea algo ajeno, sino que sea *un prójimo o un conciudadano*. El semejante es el resultado de un proceso de identificación imaginaria que Spinoza llama imitación afectiva o emulación. Es decir, para que un Estado sea estable y tenga una conveniente cohesión social, tiene que existir un reconocimiento propio de los individuos para formar una

*multitud* que funcione como un agregado más o menos estable de pasiones individuales. Los hombres no nacen civilizados, sino que se hacen.

La naturaleza humana está hecha de tal forma que los seres humanos odian a quienes les va bien, es decir, los envidian, a la vez que sienten misericordia por los desafortunados. A quienes más odian los hombres es a aquellos que poseen un bien que podrían considerar les corresponde a ellos. Por esto, de la naturaleza humana se sigue que los hombres sean envidiosos y ambiciosos, pero también misericordiosos. En esto de ser arrastrados por los afectos somos muy parecidos a los niños donde se hallan más claros estos afectos, así como los de la emulación. Como dice Spinoza:

... la experiencia nos muestra que los niños, a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación, ríen o lloran por el mero hecho de ver reír o llorar a otros, desean imitar en seguida todo cuanto ven hacer a los demás, y, en fin, quieren para ellos todo lo que imaginan que deleita a los otros, porque, en efecto, las imágenes de las cosas [...] son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello. (*Eth.* III prop. 32 esc.)

El ser humano es un ser mimético, por naturaleza tiende a imitar a los demás y a copiar el objeto del deseo. Lo más amado es aquello que la mayoría del vulgo apetece. Del mismo modo, lo más odiado será aquello que la mayoría detesta. El Estado, para organizarse, debe valerse de la naturaleza humana y establecer la cohesión social basado en estos afectos. Las supremas potestades deben establecer objetos comunes que la multitud esté dispuesta a amar, cuidándose de que todos tengan esperanza de poder alcanzar estos objetos y que sean efectivamente comunes, es decir, que no sean propiedad exclusiva de uno solo, ya que en ese caso, los hombres

se odiarían y se aislarían en vez de unirse para lograr alcanzar lo que todos desean.

La sociedad debe establecer e imponer criterios comunes de bien y de mal, así como sobre lo que es justo e injusto. La sociedad debe prescribir *una forma común de vida*, así como reservarse el derecho de dictar leyes y establecer los medios necesarios para que estas se cumplan. La sociedad se arroga a sí misma, por tanto, el derecho de coacción. Para que una sociedad pueda conservarse *hace falta la obediencia* de sus súbditos. En el estado político, el bien y el mal son decretados de manera que cada ciudadano esté obligado a obedecer estos criterios. La obediencia es un mérito del ciudadano, mientras que la desobediencia se considera un delito y puede y debe ser castigado por el Estado.

La obediencia es algo esencial para la conservación de la sociedad. Podemos decir que la producción de obediencia aparece como el lugar social fundamental. La obediencia es una práctica que tiene que producirse con ritos, con costumbres, en fin, con una disciplina colectiva que ordene los cuerpos en una misma postura y refuerce los hábitos. Por ello, relatos como la *Biblia* o ejemplos de virtud como los de los profetas, son ensalzados por Spinoza debido a que educan, organizan a la población y civilizan a la gente, en suma crean un pueblo, es decir, una multitud que camina en comunidad.

Es imposible que la razón determine esta obediencia, de la misma forma que es imposible, desde la perspectiva spinozista, que la mente gobierne al cuerpo. Spinoza, como hemos visto, rechaza la concepción cartesiana de la mente que gobierna “como un capitán a su nave”. La capacidad de la mente está restringida a

la producción de ideas, ya sean éstas adecuadas o inadecuadas, dependiendo del desarrollo de la potencia de entender con que cuenta cada mente. Es imposible para la filosofía, aunque tenga una teoría política verdadera, gobernar al cuerpo político, su función es más modesta: formar ideas adecuadas que expliquen las afecciones de los cuerpos.

Así como la mente es la idea del cuerpo, el gobierno de la nación es la idea del cuerpo político. El gobierno o las instituciones son la mente del gran cuerpo. El gobierno y las instituciones de un Estado expresan la potencia de la multitud. Por ello, si una multitud es desorganizada, el gobierno también lo será. Por el contrario, si la multitud tiene a organizarse y a ponerse de acuerdo, será más sencillo es crear instituciones que consigan tener un gobierno fuerte y estable. El gran cuerpo, el Estado, también está sometido a las pasiones de la multitud y, por las mismas razones que en el individuo, debe cuidarse de tener pasiones alegres y evitar las tristes. En todo caso, el gobierno debe manejar las pasiones de multitud con leyes e instituciones adecuadas.

Para lograr producir una sociedad estable es indispensable el manejo de las pasiones, sobre todo del miedo y la esperanza. Afectos que no son recomendables para el hombre de razón, pero que son productores de obediencia para el vulgo. Debido a que es inevitable que los hombres sean conducidos por las pasiones y no por su razón, es mejor que sean conducidos por pasiones benéficas para el conjunto de la sociedad. Como dice Spinoza: “El vulgo es temible cuando no tiene miedo”. (*Eth.* IV prop.54 esc.) Esto es debido a que si los individuos humanos no se guían por la razón, entonces es conveniente que tengan un freno a su soberbia, y este freno es precisamente el miedo.

La mayor parte de los seres humanos se guían por la imaginación, es decir, por el miedo y la esperanza que suscitan en su mente las imágenes de premios y castigos. Gracias a estos afectos es posible formar una sociedad unida en la que la gente obedezca y, por ello, sería posible el llegar a tener una vida feliz y lograr la salud o beatitud. Esto se logra con una sociedad donde la leyes se establecen de manera sensata, siguiendo el dictamen de la razón y donde además ésta leyes se hacen cumplir debido a una impartición y organización del poder efectiva. Como dice Etienne Balibar:

Decir que la práctica de la obediencia implica temor y esperanza, es decir, que el sujeto obediente –cuerpo y mente unificados en un solo deseo– imaginan un poder superior al suyo. Para que él obedezca constantemente hace falta que la potencia del sujeto que manda aparezca tan grande como sea posible.<sup>26</sup>

Es condición de posibilidad de la sociedad el que los individuos imaginen un poder supremo que puede castigarlos. Debido a ese miedo, la multitud se va a controlar y así se puede asegurar que el compromiso de no hacerle ningún daño a nadie pueda cumplirse. La obediencia es de suprema importancia, se trata de crear una devoción y una disciplina que sea como segunda naturaleza.

Es necesario, para formar un Estado estable y efectivo, establecer una moralidad común o piedad que se sustente en un conjunto de valores, así como en normas o reglas de convivencia social. Spinoza basa estas reglas en una especie de utilitarismo jurídico y religioso, o sea, que su fundamento está en que, si se cumplen y obedecen, contienen en sí mismas la posibilidad de alcanzar la salvación y felicidad. La superstición y la imaginación

---

<sup>26</sup> E. Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985. p. 108. Traducción mía.

vulgar sirven como recursos civilizatorios a la hora de crear un Estado o de querer reformar las costumbres ya existentes de la plebe. Para que la multitud sea conducida “como por una sola mente”, es necesario que existan miedos y esperanzas comunes en los individuos de una sociedad. Por medio del imaginario social, manejado por el miedo y la esperanza, se puede conquistar el ánimo de la multitud y hacer de la obediencia un deber.

Es un hecho que no somos, la mayor parte de las veces, racionales en la vida privada, por ello debemos someternos a una racionalidad colectiva sustentada en instituciones, vínculos, recompensas y castigos. La organización del Estado debe lograr que los hombres conducidos individualmente por la pasión, actúen *como si* estuvieran conducidos por la razón. Hay que crear instituciones y reglas vinculantes, fundadas en la dinámica pasional del ser humano, en la que, gobernantes y gobernados, sean impulsados a obrar de acuerdo a como el conjunto de la sociedad requiere. Como dice Spinoza:

... hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, sean llevados a vivir según el dictamen de la razón.<sup>27</sup>

La racionalidad colectiva exige, como condición de posibilidad, la obediencia de los individuos menos racionales, como la de aquellos que lo son más, y sin importar si los ciudadanos sean gobernantes o gobernados. No se trata de confiar en la buena fe de nadie, ni en la racionalidad de ninguno. La clave de la salud para el cuerpo político reside en sus instituciones. De este modo, tanto dominantes como dominados, soberanos y súbditos forman

---

<sup>27</sup> B. Spinoza, *Tratado político*, *op. cit.* VI, § 3, p. 132.

parte de la multitud que debe ser regida por instituciones comunes y leyes que se aplican por igual a todo mundo. Tanto quienes gobiernan como quienes son gobernados deben ser constreñidos por el miedo al castigo para que resulte imposible atentar contra el bien común con ganancia o impunemente.

Se deben ordenar los asuntos del Estado de tal modo que nada de cuanto se refiere al bien común descansa totalmente en la buena fe o buenas intenciones de nadie. El Estado se debe construir de manera tal que su buena marcha no dependa de la buena voluntad de sus dirigentes, sino que su buen funcionamiento debe desprenderse de buenas leyes y disposiciones. Los detentores del poder estatal son demasiado propensos a perseguir solamente sus intereses. Spinoza desconfía de las élites y de su voluntad de poder, no confía en las tiranías, menos aún en las de carácter eclesiástico. Por eso, hemos de organizar el Estado de tal forma que sus dirigentes, al perseguir su propio interés, fomenten el bienestar de la sociedad como un todo.

Para el gobierno y para el Estado en general la suprema ley debe de ser la salud del pueblo y no la de aquel que manda. La obediencia dentro de la sociedad debe de ser tal que resulte útil a todo el cuerpo político y no que suceda que aquel que obedece pueda ser considerado un esclavo que sólo aporta beneficios a sus gobernantes. Una sociedad sana está formada de ciudadanos libres y no de esclavos. Es así, que el Estado más libre (y más estable) será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, y, también, si posibilita que la mayor cantidad posible de sus ciudadanos puedan vivir libremente, es decir, vivir bajo la guía de la razón. La política es condición de posibilidad de la ética debido a que un

Estado estable favorece el surgimiento de seres humanos que vivan bajo la guía de la razón.

De esta manera, nos encontramos con el fundamental carácter democrático de la teoría política spinozista. Cuantas más personas participen en el gobierno, se fomentará la libre investigación y por eso será más fácil que aumente el número de aquellos que se dejen dirigir por la razón, y en esto coincidirán y así se fomentara la unidad. Por esta razón debe preferirse una democracia al gobierno de pocos. En la democracia existe libertad de expresión y las personas se pueden dedicar con menos obstáculos a la vida filosófica que entraña la beatitud.

Como dice Spinoza: "... el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo, vivir según el dictamen de la razón."<sup>28</sup> Se trata de establecer las condiciones necesarias para que la autoorganización del Estado sea estable y segura. Esto se logra haciendo recaer el poder sobre la multitud y no limitándolo. El filósofo holandés no busca limitar el poder público, sino fortalecerlo democráticamente haciéndolo expresión de la potencia de la multitud. Para esto es forzoso que los individuos se guíen más por los afectos positivos de alegría que por los afectos negativos de resentimiento y odio. En la sociedad democrática y libre rige la esperanza por sobre el miedo. Como dice Luis Salazar:

Poder absoluto será entonces, para Spinoza, no poder incondicionado o ilimitado de los gobernantes sobre los gobernados, sino potencia política máxima fundada en el mayor consenso posible de la sociedad en su conjunto.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, *op. cit.* p. 399.

<sup>29</sup> L. Salazar, *op. cit.* p. 280.

El autor de la *Ética* busca el gobierno absoluto. Por eso, el régimen que menos trabas u obstáculos puede encontrar y que expresa de mejor manera la potencia de la multitud es la democracia. La democracia es el tipo de régimen más estable y el que está más a salvo de cualquier tipo de alzamiento, rebelión o conflicto entre gobernantes y gobernados.

La democracia es la forma de gobierno que mas se congenia con el derecho natural y que, incluso, es coextensivo a él. La democracia es compatible con la potencia de cada individuo y se sigue de este régimen que el derecho de la mayoría en cualquier comunidad tendrá el respaldo de una mayor cantidad de poder en dicha comunidad. El poder de la multitud no puede encontrar resistencia por parte de los ciudadanos precisamente porque son estos mismos ciudadanos quienes detentan ese poder.

La democracia es la forma de gobierno que mejor se aviene con nuestro derecho natural, que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, cuando se vive en una verdadera democracia, nadie transfiere a otro su derecho natural, de tal forma que no se le vuelva a consultar o preguntar nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la cual todos formamos parte. Es así que en la democracia todos seguiremos siendo iguales, como lo éramos antes por derecho natural. Sólo que esta vez, podremos alcanzar mayor libertad y potencia ya que estaremos asociados con otros ciudadanos con los que acrecentaremos nuestro poder y alcanzaremos así objetivos comunes.

Spinoza nunca elaboró una teoría completa de la democracia, sin embargo, en sus escritos siempre enfatiza que la multitud es la fuente del poder. La multitud es la verdadera

detentora del poder. Por ello, el gobierno más democrático será aquel que sea más estable y efectivo. Entre más democrático sea el gobierno, menor debe ser el conflicto que exista entre gobernantes y gobernados, ya que, de este modo, la multitud se obedecería a sí misma. La democracia funciona en el discurso spinoziano como una fórmula abstracta que sirve para evitar conflictos y fomentar la estabilidad del Estado.

Si el gobierno es auténticamente democrático, podremos, de manera más fácil, sentirnos parte de la sociedad y saber que obedeciéndola alcanzaremos la mayor libertad posible que puede aspirar un ser humano. Sobre todo, si combinamos esta libertad política con la libertad del sabio que sabe con certeza que forma parte de la naturaleza divina. Somos parte del gran cuerpo político, por ello debemos actuar dentro de él de forma democrática. También somos parte de la naturaleza divina, por eso la amamos y contemplamos el destino y sus leyes eternas e inexorables intentando comprenderlas y acomodarnos, lo más posible, a este universo infinito.

## Conclusiones

El esfuerzo por perseverar en el ser es el punto central de la filosofía de Spinoza. Todos los entes singulares, que el filósofo holandés llama modos, son compuestos individuales de potencia que buscan acrecentar su fuerza de existir. Spinoza ve a todos los modos, es decir, a todas las cosas, como portadores de una porción de la potencia divina. Estos mismos entes buscan acrecentar su potencia o, en todo caso, no disminuirla. Los diferentes modos establecen relaciones y contactos unos con otros, de estos encuentros resultan diversas afectaciones de la potencia de cada individuo; si la relación con algo conviene, la potencia de esa individualidad aumentará, si la relación es de envenenamiento, la potencia resultará afectada. Spinoza ve al mundo como compuesto de “paquetes” de energía (potencia) en constante comercio unos con otros y considera que de estos choques y encuentros entre los diversos modos resulta la variación de potencia entre los diversos individuos.

Los diferentes cuerpos o partículas crean unidades de potencia que Spinoza llama individuos. El individuo es una realidad que conjunta varios cuerpos debido a una relación de movimiento y reposo que guardan entre sí las partes que lo componen. El individuo es una estructura que organiza a las diferentes partes que lo forman en una unidad de potencia. El conjunto individual determina a las piezas que lo constituyen formando una realidad funcional, que no sustancial, ya que la sustancia es solamente la totalidad del universo natural.

Todo lo que existe tiende a perseverar en el ser. Los entes están constituidos por una condición intrínseca que los impele a aumentar la potencia con que cuentan o, en todo caso, a

conservarla. Es imposible, para el filósofo holandés, que alguna cosa busque su propia muerte o destrucción. Aunque es un hecho innegable que las cosas perecen, la destrucción de los diferentes individuos, la desintegración de las partículas que los componían se debe, según Spinoza, al hecho de que siempre habrá otras cosas que superen en potencia a determinado individuo y por tanto sean capaces de terminar con él. La muerte siempre viene de fuera. Si algún individuo es destruido, se debe a que no pudo resistir a su medio y otro individuo más fuerte descompuso la disposición de movimiento y reposo que conformaba su individualidad. La muerte es, para Spinoza, es un fenómeno externo y pasivo.

Spinoza va a pensar lo bueno y lo malo en términos de oposición entre los diferentes seres particulares. Lo bueno y lo malo se refieren a la individualidad concreta y no son más que vocablos que sirven para pensar los fenómenos de salud y enfermedad que eventualmente pueden afectar a los individuos. No existen ni Bien ni Mal absolutos, existe lo bueno y lo malo dependiendo de la situación individual. Lo bueno es aquello que mantiene estable y potente al individuo, mientras que lo malo es, por el contrario, lo que enferma o intoxica al individuo y por eso mismo ocasiona que sea mermada o destruida su potencia de actuar.

La ética spinoziana gira en torno a la potenciación de la individualidad humana. El ser humano no es una realidad ajena a la pulsión de perseverar y acrecentar su propio ser. De hecho, Spinoza define al hombre por el deseo, que no es más que el esfuerzo por perseverar en el ser junto con la conciencia que de esa realidad tiene cada individuo. El deseo es la conciencia que tiene cada individuo humano de su afán por perseverar en el ser. Este *élan vital*, como lo llamaría Bergson, es lo más esencial de

cada individuo, por eso, el problema central del spinozismo es el de coadyuvar a que alcancemos el grado máximo de potencia, es decir, que seamos lo más felices posibles, a la vez que libres, o sea, causa adecuada de nuestras acciones y no meros sujetos pasivos ante el mundo circundante.

Como cualquier ente, los individuos humanos estamos expuestos a una constante variación de potencia. Spinoza desarrolla una teoría de los afectos para explicar esta variabilidad en la potencia de los individuos y llama alegría al aumento de potencia y tristeza, por el contrario, a su disminución. Los encuentros con las demás cosas naturales y, sobretudo con los otros individuos humanos, tienen por consecuencia un aumento o disminución de potencia en nuestra individualidad. El crecimiento de potencia (alegría) que tiene por objeto algo exterior es denominado por Spinoza como amor. Mientras que, la mengua de potencia (tristeza) cuando tiene por referencia un objeto exterior es llamado odio. Todos los individuos humanos nos relacionamos con nuestros semejantes por medio de los afectos.

Todos los demás afectos o pasiones van a ser derivaciones de los afectos primarios que son la alegría y la tristeza, con sus correspondientes odios y amores. Las pasiones son derivaciones de los afectos de alegría y tristeza, que convertimos en amor y odio por medio del imaginario, ya que siempre invertimos en los objetos circundantes nuestro deseo. El odio y el amor están presentes en todas las pasiones ya sea por el grado o combinaciones que se puedan suscitar, así como entremezclados en la fluctuación de ánimo. La mente humana está sujeta a la causalidad natural y por ello se encuentra en constante estado de vacilación que implica diferentes combinaciones de amor y odio en ella.

De esta manera, lo bueno y lo malo se nos presentan como aquello que consideramos que es útil y, por tanto, lo deseamos. Invertimos nuestro deseo en aquello que creemos aumentará nuestra potencia y odiamos aquello que imaginamos nos será nocivo y disminuirá nuestra fuerza de existir. Lo bueno y lo malo son relativos y lo que imaginamos que cuenta con esos valores es sólo porque aumenta o disminuye nuestra potencia de obrar en una situación dada.

De acuerdo con Spinoza, es imposible que dejemos de buscar aquello que imaginamos nos hará más alegres y contribuirá a nuestro bienestar. Incluso en las situaciones en las que ponemos en riesgo nuestra individualidad lo hacemos porque buscamos nuestra alegría. El problema es que en vez de reflexionar acerca del verdadero bien para poder ser activos y controlar nuestra existencia, nos dejamos llevar por los afectos de manera pasiva. Padecemos en vez de obrar y por ello mismo somos arrastrados de aquí para allá en medio de pasiones contrarias. Spinoza llama a este ir y venir pasional “fluctuación de ánimo” y mientras no nos dediquemos a conocer el verdadero bien estaremos a merced de este fenómeno que nos hace ser pasivos y tristes.

El principal problema del ser humano es el problema de las pasiones: estamos sujetos a ellas. La existencia humana parece estar condenada a la servidumbre de la “montaña rusa” emocional que implica el estar fluctuando en potencia debido a los afectos. Una vez queremos una cosa y, al rato, otra y, debido a los celos que sentimos hacia los demás, puesto que imaginamos que quieren lo mismo que nosotros y podrían arrebatárnoslo, no concordamos con los demás individuos humanos y terminamos en peregrinar pasional intentando saciar nuestro deseo.

El inconveniente de los afectos pasivos, es decir de las pasiones, es que son unilaterales y no tienen en cuenta casi nunca la dimensión temporal o duración de nuestra existencia. Por un lado, al desear algo que consideramos bueno, si no reflexionamos, este deseo no tendrá en cuenta la totalidad nuestro organismo, sino que sólo querrá satisfacer alguna de sus partes como sucede en la embriaguez o en la lujuria, ya que en esas ocasiones sólo saciamos una parte de nuestro cuerpo en detrimento de las demás. Por otro lado, la mayoría de las veces, imaginamos un deseo con una vivacidad tal, que, aunque sea una alegría que represente una tristeza en el futuro, cegados por el bien inmediato, obtenemos como consecuencia sólo disminución de poder.

Spinoza quiere conseguir, y ayudarnos a alcanzar, una felicidad total y absoluta que tenga en cuenta la salud global, es decir, un bienestar que contemple a *todo* el cuerpo, no sólo a alguna de sus partes y un placer que tenga en cuenta todas las dimensiones temporales. Se trata de lograr el máximo de felicidad que un ser humano pueda experimentar, además de lograr un estado de bienestar tal, que no pueda ser empañado por nada ni nadie.

Para lograr esto, *hay que conocer*. Es necesario basar nuestra vida en el conocimiento y sentar las bases de una metafísica, una física, una epistemología y una antropología para así apuntalar nuestra ética y saber como conducirnos para alcanzar la felicidad suprema o, como Spinoza la llama, beatitud. Nuestro filósofo emprende el estudio de la naturaleza y del ser humano en vistas a lograr este objetivo.

El punto de partida spinoziano es el de la sustancia. Para desarrollar su teoría de la sustancia, Spinoza lleva a cabo una

ontología que es más bien una cartografía natural en la que se encarga de situar nuestro puesto en el universo. La sustancia es única y se identifica con el Todo. Las cosas singulares son siempre relativas y contingentes, pero se inscriben en un marco de necesidad causal compleja que es precisamente el conjunto total de las cosas. Esta totalidad causal es, de acuerdo con Spinoza, lo mismo que Dios, ya que comparte las características que la tradición le ha imputado al ser divino, a saber, que es infinito y causa libre de sí mismo. Dios, o la sustancia, engloban todo y como ser fundador y perfecto no debe su existencia más que a sí mismo.

Sin embargo, el punto en el cual Spinoza es innovador con respecto a la tradición teológica y metafísica que le precede es que, para él, Dios no es ningún ente trascendente, sino que es radicalmente inmanente. En rigor, para el filósofo holandés, Dios no es un ente, sino que es el conjunto de todas las cosas, su realidad son las relaciones causales que establecen estas mismas cosas entre ellas. Como Dios no es ni siquiera un ente, menos aún puede ser comparado con el ser humano. Spinoza lleva a cabo una crítica implacable al concepto antropomórfico de Dios para poder pensar un Dios que sea realmente divino, un Dios que esté a la altura de ese nombre. Dios no es sabio, ni bueno, ni cuenta con ninguna otra propiedad que pueda atribuirse también a los seres humanos. Dios es la sustancia única e infinita que fundamenta todos los seres y que está presente en todas partes y en todas las cosas.

Por estas razones, todo tiene una explicación natural. Si queremos comprender y explicar cualquier fenómeno natural la explicación tiene que ser igualmente natural. No se vale acudir a ningún modelo sobrenatural o extraterrenal. Las cosas se explican

por sus causas próximas. Dios se expresa en la legalidad de la naturaleza y en sus procesos y, para conocerlo, tenemos que comprender como es que se producen o causan esas cosas, ya que Dios es la productividad pura. Dios se produce a sí mismo, al crear todo lo que existe, debido a que es la potencia absolutamente infinita de existir y por lo tanto de producir cosas y de comprenderlas.

Dios es la infinitud de la totalidad universal y consta de infinitos atributos. Pero, el ser humano, desde su limitación, sólo puede percibir dos: el pensamiento y la extensión. Los atributos expresan a la sustancia concebida bajo un cierto aspecto. Dios se nos presenta como cosa pensante o como cosa extensa debido a que es esa nuestra forma ser al estar compuestos de cuerpo (extensión) y mente (pensamiento). Dios se podría presentar de las más infinitas y múltiples formas, pero desde nuestra perspectiva, desde nuestro entendimiento, nosotros podemos conocerlo, es decir, conocer la realidad a partir de esas dos miradas que nos fueron otorgadas y que, a pesar de ser parciales, son las únicas que tenemos. Además, con eso nos basta para acceder a una comprensión científica del mundo. Con nuestro entendimiento podemos formar ideas y explicar las relaciones de movimiento y reposo que existen en el ámbito de la extensión.

Spinoza estudia al ser humano dentro de este contexto, para él, el hombre no es ninguna excepción dentro del orden natural, sino que, para comprender su compleja realidad hay que estudiarlo como formando parte de este mismo cosmos. El ser humano sigue la legalidad y los procesos naturales de la misma manera que lo hace cualquier otro cuerpo o cualquier otra idea (que Spinoza llama modos, es decir, maneras concretas de manifestarse o expresarse de la sustancia divina). El ser humano

es un ser causado como todos los demás y también sujeto a la causalidad que produce en él su propio medio. Cualquier individuo humano es un “paquete” de potencia que crece y decrece de acuerdo con el comercio que establece con el mundo. Esta variación en la potencia que son los afectos es analizada por Spinoza de un modo geométrico, matemático, exacto. Spinoza analiza la realidad humana de la misma manera que el clima o los números, y por ello conjura cualquier tipo de sentimentalismos, ya sea aquellos que preconizan o aquellos que denotan la naturaleza humana. Para Spinoza el ser humano no tiene ningún privilegio sobre los demás modos de la naturaleza sea por ser malo o por ser bueno, simplemente es un ser más enfrascado en la lucha por la existencia.

Acorde con esta manera de estudiar al ser humano, Spinoza va a analizarlo como una unidad. En este sentido, el filósofo holandés va a ser implacable con el dualismo tradicional que divide a cada individuo en dos: alma y cuerpo. Para Spinoza, cada individuo es una unidad y la mente y el cuerpo se van a referir a la misma realidad sólo que concebida de forma diferente. El cuerpo y la mente son un solo y mismo ser expresado de diferentes maneras. La mente es la idea del cuerpo, es decir, la percepción activa de las afecciones del cuerpo. Por esto, la mente consiste en la actividad del pensar, de producir ideas. De ninguna manera la mente es, para Spinoza, principio de gobierno. No hay ninguna prioridad de la mente sobre el cuerpo, sino que, a una acción de la mente corresponde una acción del cuerpo y viceversa, lo mismo sucede con las pasiones. Se trata de privilegiar al pensamiento por sobre la conciencia y analizar lo que puede un cuerpo en la determinación causal por el medio natural. Spinoza

piensa a la mente y al cuerpo sin que medie ninguna jerarquía entre ellos.

A partir de sus teorías sobre Dios y el ser humano Spinoza destruye muchos prejuicios que surgen de la imaginación humana. Los individuos humanos tienen una tendencia a dejarse engañar por sus afecciones debido a que son concientes de ellas, pero también ignorantes de las causas de la formación de esas imágenes. Spinoza hace una crítica de la opacidad de lo inmediato. Las percepciones tal como se nos ofrecen en una primera instancia son siempre equivocadas. Las afecciones no son verdaderas, sino que son oscuras, vagas y confusas. Para llegar a la verdad y tener un conocimiento cierto y riguroso de lo que sucede y lo que nos acontece es necesario alzarse sobre el conocimiento inmediato, reflexionar sobre él con instrumentos racionales más finos, como las nociones comunes, y encontrar así una verdad unívoca, clara y distinta.

Incluso, el reflexionar acerca de las afecciones de manera rigurosa sirve para derrumbar los prejuicios y supersticiones que acechan a la vida humana y que impiden tener un conocimiento verdadero acerca de las cosas, además de ser un obstáculo en nuestro camino para alcanzar la libertad y la felicidad. Spinoza llama “asilos de la ignorancia” a los principales prejuicios y supersticiones que surgen de la imaginación humana. El primer asilo es el del *finalismo*, el creer que la naturaleza produce las diferentes cosas de acuerdo con fines establecidos. La naturaleza no establece fines ni hace las cosas para agradarnos o para satisfacer nuestras necesidades, de la misma manera que las desgracias que nos ocurren no son motivadas por un castigo divino. Spinoza niega que el mundo siga cualquier motivación moral, la naturaleza no es más que el juego de potencias en la que

cada una se esfuerza por perseverar en el ser a su modo y como puede. De este modo, las cosas se afectan unas a otras sin que la potencia total, el todo, sea afectada o tenga algún objetivo.

El otro gran asilo de la ignorancia es el del libre albedrío. El hombre no tiene una voluntad determinativa de su propio ser y de los demás, sino que es siempre producto del encadenamiento causal de la naturaleza. Sin embargo, los seres humanos tienen esa ilusión debido a que son concientes de sus actos a la vez que desconocen las causas que intervienen en ellos. Para Spinoza, cada individuo humano, al igual que cualquier modo, es un individuo finito, producto del cruce y choque de fuerzas de las diferentes potencias naturales. Pero, así como este individuo vino a ser, así, por la misma red determinativa de causas puede dejar de ser o, al menos, ser afectado y lanzado en otra dirección. Jamás nuestra voluntad podrá afectar la naturaleza de manera tal que seamos autodeterminables. El margen que deja Spinoza a la libertad es muy limitado y requiere de una vida dedicada al conocimiento y de una *ascesis* en la que, al conocer las causas que nos determinan, podemos incidir en ellas sin por eso se causa plena de nosotros mismos.

De hecho, el gran problema de la *ética* es el problema de los afectos, ellos son precisamente los que nos esclavizan. Estamos sujetos a los afectos de manera inexorable. Spinoza plantea dos soluciones a este problema: una individual, que en nuestro texto llamamos solución ética y otra que llamamos política y que tiene que ver con la organización del Estado. Ambas soluciones forman una unidad y se complementan una a la otra y ambas tienen como objetivo el lograr la liberación del hombre y acrecentar al máximo su potencia.

La solución ética consiste en basar la existencia en el conocimiento y vivir bajo la guía de la razón. Esta respuesta al problema de las pasiones tiene por objeto el conocer el funcionamiento de los afectos para lograr compensarlos y hacer que predominen los afectos positivos de alegría. Se trata de lograr que la razón se convierta en árbitro de las pasiones de manera que pugne por fomentar los afectos activos, ya que, como se ha visto, la mente o razón es impotente contra las pasiones y no puede gobernarlas. Se puede decir que se gana más conciencia al descubrir las limitaciones de la conciencia. Un afecto solo puede ser reprimido por medio de otro afecto más fuerte y de signo contrario. Entonces, lo que hay que hacer, una vez que se conoce el funcionamiento de los afectos, es lograr crear afectos activos de alegría que compensen las pasiones tristes. El reto es lograr que el conocimiento produzca pasiones alegres, que las verdades redunden en felicidad.

Sólo mediante el conocimiento podemos ser verdaderamente libres ya que así actuamos con conocimiento de causa. El problema de los afectos tiene mucho que ver con que investimos nuestro deseo en objetos vanos, contingentes y perecederos que cambian o desaparecen dejando en nosotros un sentimiento de tristeza. En cambio, al conocer a Dios, al elucidar y desentrañar la red de causas expresada en su procesos eternos y leyes inviolables podemos llegar a amar a Dios de forma intelectual lo cual quiere decir que, de este modo, experimentamos alegría al conocer la naturaleza. Cuando comprendemos la red de causas de y procesos naturales podemos experimentarnos a nosotros mismos como siendo parte de ese gran Todo eterno que es Dios o la sustancia. Efectivamente somos parte del Ser, del absoluto e infinito Dios, pero por medio del conocimiento

alcanzamos conciencia de ese hecho y podemos así experimentar la eternidad. Este es el grado mayor de potencia que un ser humano puede experimentar debido a que, al alcanzar este grado de conciencia, podemos sentirnos parte de la potencia absoluta que es Dios y gozar de ello.

Los seres humanos excepcionales, que logran vivir de acuerdo a la guía de la razón y que alcanzan por instantes la beatitud, son seres que concordarían de manera natural con sus semejantes. Se trata de seres humanos que logran que la razón rijan su vida entera y, por ello, actúan siempre de buena voluntad a sabiendas que es mejor para conservarse el hacer el bien a los demás en vez del mal. Aunque Spinoza parta de presupuestos egoístas como el esfuerzo por conservar el ser, muestra claramente como es mucho más razonable y racional el optar por la cooperación con los demás hombres para alcanzar la conservación y aumento de potencia. Como los hombres que alcanzan la beatitud tendrían en claro la utilidad de la solidaridad con los demás individuos humanos, no sería necesaria la política si todos los de nuestro género viviéramos conformes a la razón. En ese caso, reinaría siempre la paz y la concordia y no serían necesarias más leyes que aquellas inscriptas eternamente en el entendimiento.

Pero, como las cosas no suceden de ese modo, y los hombres están expuestos la mayoría de las veces y de los momentos a los vaivenes de las pasiones. Es necesario encontrar otros caminos para lograr aumentar la potencia de los diferentes individuos, esta vez apostando no a la forma de vida particular de cada individuo, sino a la organización social del cuerpo político. De este modo, la solución ética que propone la beatitud quedará en el sistema ético spinoziano como un modelo ideal que sirva

para poder evaluar los actos humanos y hacer que los más selectos tiendan a él. Aunque este ideal está basado en el estudio serio y riguroso de la naturaleza de los afectos de los hombres, el camino para alcanzarlo es arduo y muy difícil el poder llegar a la meta.

Entonces, la importancia de la solución política al conflicto pasional salta a la vista. Se trata de lograr una forma en la que los hombres unan fuerzas y aumenten su poder *aunque se encuentren bajo el influjo de las pasiones*. Incluso, hay que aprovechar las pasiones para lograr esta colaboración de todos. Spinoza sabe que todos los individuos humanos tienen el derecho de hacer todo aquello a lo que son impelidos para conservar y acrecentar su ser. A este derecho le da el nombre de derecho natural, el cual sólo tiene por obstáculo las mayores potencias que tendría que enfrentar cada individuo para realizarlo en acto. Sin embargo, si el derecho natural de cada individuo no encuentra impedimento, éste podrá realizarlo pues tiene poder para ello. Derecho natural y poder son lo mismo.

El problema es conformar los derechos naturales de los diferentes individuos para lograr la cooperación mutua y la concordia dentro de un Estado en vez de la discordancia y los conflictos que surgen por la naturaleza beligerante de las pasiones. Para ello, es necesario instaurar un derecho civil dentro del Estado para regular las pasiones y asegurar la conveniencia de los ciudadanos en un solo régimen. Este derecho civil debe basarse en la naturaleza de las pasiones y asegurar, entonces, su cumplimiento mediante un sistema de castigos y premios con el objetivo de tener a la multitud en concordia gracias al miedo y a la esperanza.

Como no hay otra manera de hacer que la gente obedezca más que logrando que el bien que espera por el incumplimiento de

la ley sea opacado por un mal mayor que se siga de su infracción, el principal apuntalamiento de la legalidad es la coacción. El Estado debe asegurarse de que la multitud tenga miedo de quebrantar la ley. Sin embargo, el puro miedo no es suficiente; hay también que asegurar estímulos necesarios al cumplimiento del deber. Así, la multitud de un Estado no sólo será guiada por el miedo, sino también por la esperanza, lo que hará que la sociedad sea más estable y más segura.

De lo que se trata es de lograr un tipo de organización política que propugne y facilite los afectos alegres. Si la gente se siente contenta en el lugar donde vive esto propiciará automáticamente que apoye al régimen de gobierno y el Estado sea más estable. Una sociedad justa y feliz es más libre y más segura. Además, este tipo de sociedad fomenta el tipo de existencia filosófica; en un régimen de gobierno estable y seguro es mucho más sencillo el intentar vivir bajo la guía de la razón y alcanzar la beatitud.

Para conseguir este tipo de sociedad libre y segura es preciso desconfiar de los individuos. Todos los hombres concretos son susceptibles de ser arrastrados por la tormenta de las pasiones, el problema es que si el hombre en cuestión es jefe de Estado puede llevar con él a toda su nación. Spinoza cree en una igualdad radical de la naturaleza humana y no cree que exista ninguna clase privilegiada, menos aún, algún individuo que sea capaz de llevar el Estado de manera que atienda al bien común. Lo que hay que hacer es lograr una adecuada arquitectónica legal e institucional que favorezca la concordia y cooperación de los ciudadanos y que esto redunde en el bienestar general.

Se trata de que los individuos actúen “como si fueran un solo cuerpo y una sola mente” y las leyes y las instituciones son la mente del gran cuerpo, del cuerpo político que es instaurado en aras de aumentar la potencia del individuo. Por eso, el régimen democrático es el de menor conflicto, el más estable, puesto que es este mismo régimen el que mejor expresa mejor la potencia de la multitud y en donde cada uno se siente parte activa del gran cuerpo y no un mero instrumento para la conservación de unos cuantos que se proclaman señores.

En toda la ética y política spinozianas, que confluyen de una manera tal que llegan a confundirse, se tiene la impresión de que, detrás de las proposiciones, axiomas, y escolios, se encuentra la experiencia de la *falta*. En política, como enfatizaría después Deleuze, *el pueblo falta*. Y como falta, hay que construirlo. Considero que la filosofía política de Spinoza gira en torno a la producción del pueblo a partir de la multitud. Un pueblo se produce cuando se crean ciudadanos mediante la organización común de amores y odios, así como de una forma comunitaria de vida de la que surgen criterios más o menos unánimes de lo justo y lo injusto, del bien y el mal. Se trata de lograr que la multitud se conduzca con miedos y esperanzas comunes. Para producir un pueblo hay que crear la obediencia de los súbditos, hacer que su condición de ciudadanos se convierta en algo así como una “segunda naturaleza”. De este modo, los ciudadanos podrán ser parte activa del gran cuerpo y expresarse en él de tal modo que vean su potencia incrementada.

Del mismo modo, para Spinoza, *hacen falta la virtud y la verdadera felicidad*. El hombre virtuoso debe producir su dicha y su bienestar. Aquí lo importante es que Spinoza, al constatar esta falta, no busca a la virtud y a la felicidad fuera de este mundo, en

algún paraíso que sólo sería experimentable en otro mundo trascendente. Para el filósofo holandés, la felicidad se halla en este mundo y está a nuestro alcance aunque sea difícil de lograr. La felicidad y la virtud se encuentran en nuestra condición humana, que pese a su finitud, puede lograr la experiencia de lo eterno e infinito al darse cuenta de que es parte del Todo. Ser hombre entraña los mayores peligros, pero también la posibilidad de sentirse uno con el Todo y, por medio de la razón, ser parte de la dicha infinita de sentirse eterno. Es por medio del ser humano que la sustancia o Dios adquiere conciencia de sí mismo y, por ello, es en el hombre que Dios se ama a sí mismo puesto que es por él que puede pensarse. De acuerdo con Spinoza, las ideas adecuadas pueden hacernos libres porque son ellas las que nos dan la mayor dicha posible: el poder comprender y explicar el universo entero para darnos cuenta que somos parte de Dios y que Él se conoce a sí mismo en nosotros.

## Bibliografía

### **1. Ediciones consultadas de la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Baruch Spinoza:**

- a) Traducción de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos, 2007.  
En todas las citas utilizamos con algunas modificaciones mencionadas esta edición.
- b) Edición y traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Trotta, 2005
- c) Edición bilingüe y traducción francesa de Bernard Pautrat, Paris, Éditions de Seuil, 1999.

### **2. Otras obras de Spinoza:**

*Tratado breve*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1990.

*Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de la filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2006.

*Tratado teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.

*Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2004.

*Correspondencia*, traducción de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1998.

*Compendio de gramática de la lengua hebrea*, traducción de Guadalupe González Diéguez, Madrid, Trotta, 2005.

*Œuvres complètes*, traducción francesa de Roland Cailliois, Madeleine Francés et Robert Misrahi, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1954.

### **3. Otras obras consultadas :**

Allendesalazar Olazo, Mercedes: *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Madrid, Alianza, 1988.

Althusser, Louis: *Écrits philosophiques et politiques*, 2 tomos, Paris, STOCK/IMEC, 1994

\_\_\_\_\_ : *Elementos de autocrítica*, versión castellana de Miguel Barroso, Barcelona, Laia, 1975.

Balibar, Etienne: *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

\_\_\_\_\_ : «Individualité et transindividualité chez Spinoza » en Moreau, Pierre François (comp.): *Architectures de la raison, melangés offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay, Saint Cloud, ENS Éditions, 1996.

\_\_\_\_\_ : «Spinoza, l'anti-Orwell» en *La crainte de masses*, Paris, Galilée, 1997.

Baumer, Franklin L.: *El pensamiento europeo moderno: continuidad y cambio en las ideas*, traducción de Juan José Utrilla, México, FCE, 1983.

Bennett, Jonathan Francis: *Un estudio de la Ética de Spinoza*, traducción de José Antonio Robles García, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Bertrand, Michèle: *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.

Bodei, Remo: *Geometría de las pasiones*, traducción de Isidro Rosas, México, FCE, 1995.

Chauí, Marilena: *Política en Spinoza*, traducción de Florencia Gómez, Buenos Aires, Gorla, 2004.

Damasio, Antonio: *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harcourt, Nueva York, 2003.

Delbos, Victor: *Le spinozisme*, Paris, Vrin, 2005.

Deleuze, Gilles: *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

\_\_\_\_\_ : “Spinoza y las tres «éticas»“en *Crítica y Clínica*, traducción de Thomas Kaufi, Barcelona, Anagrama, 1997.

\_\_\_\_\_ : *Spinoza: Filosofía práctica*, traducción de Antonio Escotado, Barcelona, Tusquets, 2001.

- \_\_\_\_\_ : *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Cactus, 2005.
- \_\_\_\_\_ y Parnet, Claire: *Dialogues*, Paris, Flammarion, 2004.
- Descartes, René: *Œuvres et Lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1957.
- Domínguez, Atilano (comp.): *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995.
- Fernández, Eugenio y De la Cámara, María Luisa (eds.) *El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 2007.
- Garrett, Don (Ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996.
- Gueroult, Martial: *L'âme (Éthique II)*, Aubier, Paris, 1974.
- Hardt, Michael: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.
- \_\_\_\_\_ y Negri, Antonio: *Empire*, traducción de Denis-Armand Canal, Editions 10-18, Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_ : *Multitud: Guerra y Democracia en la era del Imperio*, traducción de José Antonio Bravo, Barcelona, Debate, 2004.
- Henry, Michel: *La felicidad de Spinoza*, traducción de Axel Cherniavsky, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2008.
- Hirschman, Albert: *Las pasiones y los intereses*, traducción de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1978.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, traducción de Antonio Escotado, 2 tomos, Losada, 2003.
- Hubbeling, H. G.: *Spinoza*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 1981.
- Jaquet, Chantal: *L'unité du corps et de l'esprit: affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, PUF, 2004.
- Kaminsky, Gregorio: *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, España, Gedisa, 1990.
- Klajnman, Adrien: *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé 2006.

- Kordela, A. Kiarina: *Surplus: Spinoza, Lacan*, Albany, State of New York Press, 2007.
- Macherey, Pierre: *Introduction à l'Éthique de Spinoza* (5 vols.), París, PUF, 1994-1998.
- Maquiavelo, Nicolás: *El príncipe*, México, Porrúa, 2000.
- Marx, Karl: *El Capital*, traducción de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2001.
- Matheron, Alexandre: *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969.
- \_\_\_\_\_ : *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Études sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986.
- Misrahi, Robert: *Spinoza*, traducción de Francisco Lopez Castro, Madrid, EDAF, 1964.
- \_\_\_\_\_ : *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1998.
- Montag, Warren: *Cuerpos, Masas, Poder; Spinoza y sus contemporáneos*, Madrid, Tierra de Nadie, 2005.
- Nadler, Steven: *Spinoza*, traducción de Carmen García Trevijano, Madrid, Acento, 2004.
- Negri, Antonio: *La Anomalía Salvaje: Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Traducción de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, UAM, 1993.
- \_\_\_\_\_ : *Spinoza Subversivo*, traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Barcelona, Akal, 1999.
- Nicol, Eduardo: *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1989.
- \_\_\_\_\_ : *La agonía de Proteo*, México, Herder, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, Flammarion, Paris, 2001.
- Salazar Carrión, Luis: *El síndrome de Platón ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM, 1997.

Smith, Steven B.: *Spinoza y el libro de la vida: libertad y redención en la Ética*, traducción de Juan Manuel Forte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

Tatián, Diego: *La cautela del salvaje: Pasiones y política en Spinoza*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2001.

Trías, Eugenio: *Tratado de la pasión*, Barcelona, Random House Mondadori, 2006.

Zourabichvili, François: *Spinoza: une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.