

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



Relación y Potencia en la Filosofía de Baruch Spinoza

Tesis

Para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Antonio Rocha Buendía

Tutor:

Dr. Jorge Armando Reyes Escobar

México, D.F., 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

ÍNDICE

Spinoza, político. A modo de introducción.	p. 3
Primera Parte. Estrategias de articulación entre metafísica y política.	p. 16
Capítulo 1. Ontología de la Relación.	p. 17
Capítulo 2. Relación y Potencia.	p. 42
Segunda Parte. Relación y Política.	p. 52
Capítulo 3. Crítica de la superstición.	p. 53
Capítulo 4. Política y conflicto.	p. 68
Bibliografía.	p. 80

SPINOZA, POLÍTICO. A MODO DE INTRODUCCIÓN

I

El jurado que revisó el borrador final de nuestro trabajo ha juzgado necesario introducir una nota preliminar respecto a la estructura del mismo y, sobre todo, respecto a las decisiones metodológicas tomadas en su ejecución. La primera de ellas concierne a la forma de exposición y responde a la siguiente pregunta: ¿por qué no una presentación más escolar, incluso monográfica, del pensamiento de Spinoza? Pues bien, si parece que pasamos demasiado pronto a la discusión de comentarios o interpretaciones contemporáneas de los textos spinozianos, en vez de empezar exponiendo directamente al autor, ello obedece a dos razones. La primera, de índole general, es que no creemos en lecturas puras, por cuidadosas y atentas que se pretendan. Por supuesto, ningún acercamiento igualará nunca la lectura directa de los textos; y Spinoza siempre será el mejor autor al que se pueda recurrir para comprender a Spinoza. Sin embargo, su pensamiento no se nos presenta nunca en estado puro: hay que saber y estar conscientes de que leemos a Spinoza, aunque no lo queramos, ya siempre cargado con un cúmulo de interpretaciones y discusiones que no sólo median su inteligibilidad, sino que han fijado su lugar en la historia de la filosofía. Como nos lo ha recordado Althusser, una lectura filosófica es todo lo contrario de una lectura inocente. La segunda razón, si bien deriva de la primera, es más específica. Si hemos renunciado a la exposición monográfica, a la glosa o al comentario, en el sentido más clásico de éstos, es porque creemos que el problema se juega precisamente en torno a una interpretación, a una estrategia de lectura, o quizá incluso a una cuestión de tonos y acentos exegéticos.

Para ser claros: ésta es una tesis sobre la metafísica de Spinoza; sobre la necesidad de articular a esta última con la política en el camino de dar respuesta a sus problemas fundamentales; sobre la pertinencia, en fin, de los conceptos de relación y potencia para determinar la especificidad de dicha articulación y sus consecuencias. Se trataba, pues, de interrogarnos acerca de la relación entre metafísica y política. La presunción es que es posible hallar una forma clara de explicar ese vínculo en Spinoza; no sólo porque, en él, tal articulación es plenamente consciente, sino porque el modo específico en el que se unen, la

manera absolutamente singular en la que una y otra se anudan al interior de su filosofía, es ya en sí misma una propuesta teórica y un posicionamiento político. Dicho de otro modo, tal articulación es crítica, no sólo en el sentido de que pone en entre dicho la separación tradicional de metafísica y política, como si se tratase de dos territorios exteriores e incluso opuestos entre sí, sino que además es capaz de mostrar la falsedad de tal separación, explicándola; es decir, remitiéndola a sus verdaderas causas, mostrando su necesidad, el proceso a través del cual se ha conformado y ganado consistencia. La verdad, nos dice Spinoza, se indica a sí misma y a lo falso.

Ahora bien, para que nuestro trabajo alcanzara el punto en el que fuese posible atender las cuestiones que se había formulado, no bastaba –pensamos– con glosar, repetir o acompañar, por más cuidadosamente que se quisiera, las proposiciones de Spinoza, sino que había que pasar a través de una serie de interpretaciones y discusiones ya formadas. Nos hemos ahorrado, a nosotros y al jurado, la exposición monográfica con el fin de emplear todas nuestras fuerzas en la impugnación de interpretaciones canónicas y la discusión de problemáticas más o menos actuales. Si hemos procedido así, es porque consideramos que aquella era la forma más adecuada de abordar nuestro objeto; esperamos que esta decisión no arrastre consigo omisiones imperdonables y que nadie eche de menos otros métodos expositivos.

No deben ocultarse, tampoco, las razones o elecciones metodológicas respecto al modo de leer los textos spinozianos. La más importante de ellas es, creemos, la consideración en torno al tipo de unidad que encontramos en la obra de Spinoza; es decir, el tipo de relación que guardan las obras de Spinoza entre sí. Para decirlo en breve, no participamos en la discusión sobre si habría un primer y un segundo, tercer o cuarto Spinoza; sobre si es posible diferenciar un Spinoza joven de uno maduro, o si habría en nuestro autor una etapa republicana y militante, distinta de un posterior estadio moderado, incluso aristócrata, matizado por la derrota de los hermanos Witt y el fracaso de la república holandesa. Ello –y esto debe quedar bien claro– no porque consideremos tales discusiones como infructuosas o irrelevantes, sino debido a una elección teórica, o mejor aún, en virtud de una hipótesis de trabajo.

Sostenemos que el tipo de unidad que es posible encontrar en la obra de Spinoza no es tanto una unidad temática cuanto estructural o sistemática. Es decir, que no habría que buscar la coherencia de los textos tanto en la continuidad o el desarrollo de una serie de proposiciones, cuanto en un núcleo problemático, que es el del desenvolvimiento de la totalidad de lo real y la determinación de las categorías fundamentales a partir de las cuales es posible hacer inteligible tal desenvolvimiento. Las tesis específicas sobre la unidad de cuerpo y mente, la singularidad de la sustancia, la teoría de los afectos, etcétera, serán tratadas por nosotros como subordinadas a aquella cuestión central. En ese sentido, nuestra apuesta es mostrar que, para Spinoza, atender aquél núcleo problemático implica defender una posición según la cual sus argumentos no pueden aislarse o considerarse por separado de la problemática en torno al tipo de vínculo o anudamiento que determina la relación entre metafísica y política.

Tal posicionamiento también explica porque se ha desatendido, en cierta medida, la exposición contextual, tan necesaria por muchas otras razones. Si nos hemos detenido tan poco en cuestiones relativas al contexto histórico o enunciativo de Spinoza, es porque hemos tratado de evitar con ello el peligro de disolver sus planteamientos en dicho contexto, como suelen hacerlo las lecturas excesivamente historicistas. Por supuesto, bajo ninguna circunstancia creemos que la explicación histórica sea irrelevante o innecesaria; todo lo contrario. Ser rigurosamente spinozista significa, entre otras cosas, mostrar un aprecio teórico por las explicaciones históricas y defender su ineluctable presencia en todo proceso de pensamiento, escritura y aun de lectura. Spinoza mismo nos ha enseñado esto magistralmente en su crítica de los textos bíblicos en el *Tractatus Theologico-Politicus*.

Sin embargo, si hemos sacrificado tales explicaciones y matices, no ha sido sólo por descuido, ignorancia o desprecio; sino –repito– tratando de evitar la trampa historicista, mediante la cual algunos comentaristas han buscado reducir el spinozismo a una variante más, por audaz que se la conciba, del liberalismo, contractualismo o iusnaturalismo, achatando con ello sus argumentos y despojándolos de sus filones más incisivos. Reinsertando a Spinoza en el corral del iusnaturalismo o del liberalismo temprano, se domestica su filosofía y se sacrifica lo mejor de su arsenal teórico. Una lectura conceptual, pensamos, nos ayuda a superar tal dificultad y, al mismo tiempo, a relanzar los argumentos

de Spinoza con la esperanza de que le digan algo a nuestro presente. Hemos preferido, por tanto, dar por sentados ciertos debates contextuales para entrar de lleno a las problemáticas concretas que nos interesaba discutir. Trataremos, en cambio, de resarcir esas lagunas mediante notas a pie y remisiones a otras obras.

Ese ha sido, pues, el camino que seguimos aquí. Camino que, si se quiere, nos ha hecho descuidar cuestiones importantes desde muchos otros puntos de vista, pero que también nos ha permitido resolver otras tantas; no sólo exegéticas, relativas a la interpretación de la obra de Spinoza, sino –y esto, personalmente, nos interesaba mucho más– también aquéllas concernientes a las tareas filosóficas y políticas de nuestro tiempo. Hemos ido a Spinoza buscando algún tipo de claridad respecto a las posibilidades del discurso filosófico como crítica y, si se nos trata de arrancar por la fuerza una confesión, también sobre la urgencia de repensar qué significa una acción política, así como cuáles son sus límites y potencialidades. Por supuesto, no seremos nosotros quienes digamos si esas esperanzas estuvieron o no fundadas, o si hemos alcanzado a vislumbrar siquiera una respuesta, pero pedimos al menos que se tengan presentes, en su conjunto, tanto estas expectativas como las decisiones metodológicas a través de las cuales buscamos satisfacerlas. El jurado evaluará en qué medida estuvieron bien encaminadas o fueron, por el contrario, un despropósito.

Citaremos, como es habitual, los textos de Spinoza según sus siglas latinas, así como el capítulo y párrafo en el que aparecen las referencias. En el caso de la *Ética*, referiremos además el número de definición, axioma, proposición, demostración, escolio o corolario. En la bibliografía se encontrarán las traducciones castellanas que hemos consultado.

KV = Tratado Breve

TP = Tratado Político

TTP = Tratado teológico-Político

CM = Pensamientos Metafísicos

PPC = Principios de la filosofía cartesiana

E = Ética

TIE = Tratado de la reforma del entendimiento.

II

Al comienzo de su *A Study of Spinoza's Ethics*, Jonathan Bennett realiza un balance general sobre el lugar que ocupa la *Ethica* en el conjunto de la obra de Spinoza. En el contexto de este balance, Bennett lanza una afirmación sorprendente: existen sólo seis obras que nos permiten bordear y comprender el contenido de la *Ethica*, esto es, la metafísica como núcleo duro del pensamiento spinoziano. A este respecto, los dos tratados sobre política – junto con el marginal texto sobre la gramática hebrea– son declarados inútiles.¹

¿Qué ha sucedido aquí? En unas cuantas líneas y ya desde el primer párrafo de su libro –un texto de casi 400 páginas–, Bennett establece una separación entre metafísica y política; separación que, además, no cuestiona ni justifica, pues le parece del todo nítida. Para el filósofo inglés, como para tantos otros comentaristas a los que quisiera aquí oponerme a través de él, la filosofía de Spinoza sería primordialmente una metafísica –en el sentido más clásico–, una teoría del conocimiento –en sentido moderno–, y acaso una psicología. Es en estos campos donde, según Bennett, debemos buscar su originalidad y hacerla rendir cuentas ante la historia de la filosofía.

Bajo tal cualificación los escritos políticos de Spinoza no podían sino aparecer como un aspecto marginal y accesorio de su obra. Los tratados sobre política no pasarían de ser, por tanto, sino respuestas o reacciones a coyunturas históricas precisas, o incluso el reflejo de compromisos personales. En cualquier caso, su interés sería siempre más biográfico que sistemático.

Es en esta estrategia interpretativa que mi tesis encuentra su primer enemigo. Mi lectura, en cambio, parte de un supuesto básico, que intentaré adelantar en estas primeras páginas y demostrar a lo largo de todo el trabajo: Spinoza es un pensador político; y es en ese sentido que debemos comprender el conjunto de sus escritos. Es decir, para plantearlo de un modo todavía más concreto, que no es que su filosofía tenga implicaciones políticas, sino que tal filosofía es ya en sí misma política. La de Spinoza es una lucha política librada

¹ “Setting aside Spinoza’s grammar of the Hebrew language and his two works on politics, which I do not find helpful in understanding the *Ethics*, we are left with six substantial items.” Bennett, Jonathan, *A study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianápolis, 1984, p. 7.

en el terreno de lo conceptual: rechazo de cualquier forma de trascendencia, socavamiento de toda superstición, desmantelamiento de los absolutos morales, desmontaje del antropocentrismo, del finalismo y de las nociones que de ellos dependen; todo ello puede ser situado, en última instancia, como flancos distintos de un mismo combate: aquel que se libra contra todas las formas de dominación y servidumbre.²

Así, la primera batalla que debemos librar nosotros, lectores de Spinoza, es precisamente contra la separación de metafísica y política.

Quizá sea Antonio Negri quien ha insistido con mayor fuerza en la continuidad y necesidad del nexo entre ambas en el programa filosófico de Spinoza. Llegará el momento en que debemos tomar distancia de su interpretación, por ahora, en este punto del camino, iremos con él en la medida en que nos permite problematizar la escisión.

A propósito del abandono de la noción de *pactum* en los textos posteriores al *Tractatus Theologico-Politicus*, escribe Negri:

Pero para que esto aconteciese, era necesario que el discurso [político] spinozista *perdiese su relativa autonomía* y volviese a ser una cara, una consecuencia, del desarrollo sistemático: la verdadera política de Spinoza es su metafísica.³

Más aún:

Decir que lo político es un elemento fundamental del sistema spinozista es, por tanto, correcto: pero sólo teniendo presente que lo político mismo es también metafísico. No es un oropel, sino el alma misma de metafísica.⁴

Para el filósofo italiano, existen dos grandes cortes en la evolución de la filosofía spinoziana, que en *La anomalía salvaje* distinguirá como “primera” y “segunda fundación”.

² Cf. García del Campo, Juan Pedro, “Multitud e individuo compuesto” en Monserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino (ed.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2008, pp. 15 – 16.

³ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 202. *Cursivas mías*.

⁴ *Ibíd.* p. 174.

En un primer momento, el pensamiento de Spinoza estaría dominado por tópicos panteístas y una moral ascética, cuya cuestión metafísica central giraría en torno al problema de los atributos y lo que Negri llama “la organización del infinito”⁵.

Esto es, tras haber mostrado que la Sustancia (Dios) no es otra cosa que el proceso de su expresión necesaria en una infinitud de modos o, dicho de otra manera, tras haber probado la perfecta coincidencia entre esencia y existencia, entre lo finito (las cosas del mundo) y lo infinito (la totalidad de esas mismas cosas como proceso auto-productivo de la sustancia)⁶, Spinoza se enfrenta al problema de la articulación de aquella pluralidad infinita: si todo demuestra a Dios, entonces todo es Dios. Pero entonces, o bien se niega toda posibilidad de orden; o bien se admite la introducción de una norma de articulación, anterior a la producción misma de los modos, quebrando así la unidad y la inmanencia de la sustancia.

Según Negri, Spinoza busca afrontar esta problemática mediante la categoría de *attributum*. El atributo se presenta como norma de organización y lógica de las variantes del infinito. Por medio del atributo, lo absoluto –i.e. la sustancia– se organiza en el mundo.⁷

Sin embargo, señalará Negri, incluso insistiendo en que no debe interpretarse la relación Sustancia-Atributos-modos como relación vertical, es decir, como si la sustancia ejerciera o aplicase la norma *sobre* los modos, pues sustancia y modos son ontológicamente *idénticos*, incluso con tal advertencia, la categoría de atributo presenta aporías cruciales.

Veamos cuáles son estas. Si bien el atributo sirve muy bien como herramienta conceptual para comprender la relación centrífuga de producción de la sustancia –esto es, la mediación que va de la totalidad a la modalidad–, parece no recoger con igual claridad la reacción centrípeta de la producción, que va de la modalidad a la totalidad. Dicho de otra forma, la noción de atributo parece ocultar o por lo menos no afirmar con suficiente fuerza la potencia efectiva de la cosa, de las *res singulares*, en la constitución de la sustancia. Potencia que, dicho sea de paso, Spinoza les reconoce inequívocamente en la última

⁵ Cf. Negri, Antonio, op. cit., Cap. III.

⁶ Cf. Spinoza, E, I, prop. 15 – 20.

⁷ “Dios se expresa como causa, es decir, el infinito se propaga: el orden de esta divina infinidad se filtra por medio del flujo de los atributos”. Negri, Antonio, op. cit., p. 106.

proposición del libro primero de la *Ethica*⁸. En suma, la noción de atributo se muestra incapaz de solventar la tensión entre *necesidad* y *productividad*.⁹

En este punto, la interrupción de cinco años (1665 -1670) en la redacción de la *Ethica* para componer el *Tractatus Theologico-Politicus*, que suele interpretarse únicamente como la urgencia por responder a una coyuntura histórico-política bien precisa¹⁰, es comprendida por Negri también como una necesidad sistemática, como la respuesta a una problemática interna a la propia lógica del sistema spinoziano. En la interpretación de Negri, el *TTP* es a la vez la toma de posición en una batalla histórica y el intento de resolución de las aporías a las que había llegado la “primera fundación”. Su consistencia es a la vez metafísica y política.¹¹

Pero el verdadero punto de quiebre, donde Spinoza llega a ser realmente él mismo, sucede –según Negri– a partir de la redacción de los libros III y IV de la *Ethica*, y sólo culmina con la composición del *Tractatus Politicus*¹². Es en esta “segunda fundación” que Spinoza alcanza una auténtica fundación inmanente y materialista de su sistema, desplazando la problemática del *attributum* en favor de un pensamiento de superficie, atento estrictamente al mundo de los modos y su potencia material y constitutiva. En una obra posterior, Negri llega a declarar:

De Wolfson a Gueroult, de Deleuze a Matheron, de Kolakowsky a Macherey y Hecker, la reconstrucción histórica del desarrollo y de la unidad del pensamiento spinoziano ha llevado al reconocimiento del *TP* como obra que, desde su interior, corona la metafísica –es decir, que resuelve

⁸ “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto. Todo cuanto existe expresa la naturaleza, o sea, la esencia de Dios de una cierta y determinada manera, esto es, todo cuanto existe expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios, que es causa de todas las cosas, y así debe seguirse de ello algún efecto.” E, I, prop. 36 y dem.

⁹ Para otras interpretaciones, que no ven en el concepto de *attributum* contradicción o tensión alguna con el planteamiento inmanentista de Spinoza, y por tanto buscan sostenerlo hasta el final, véase: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Muchnik Editores, Barcelona, 1999, Primera parte, Caps. 2 y 3; y Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, Cap. III.

¹⁰ Esto es: la defensa de la República Holandesa contra la reacción monarquista de la Casa de Orange.

¹¹ Negri, op. cit., Cap. V.

¹² Negri, op. cit., Caps. VII-IX.

algunas de sus contradicciones y alude potentemente, no sólo a una nueva política, sino a un marco metafísico desplegado en el terreno del ser práctico.¹³

En ambos casos, sin duda, lo que no debe perderse de vista es justamente que, a través de esta lectura, ni el *TTP* ni mucho menos el *TP* pueden pensarse como obras marginales, y ni siquiera como meras aplicaciones de una teoría que se habría elaborado en otro lado, a distancia de la contingencia y arbitrariedad del campo político, siempre demasiado inestable y mundano. Por el contrario, es en este campo –y sólo en él– donde las antinomias y aporías conceptuales abiertas por la metafísica encontrarán su respuesta e incluso su disolución.

Así, el planteamiento de Negri nos ayuda a poner en crisis las lecturas que escinden metafísica y política como si se tratase de dos regiones separadas, perfectamente distintas y jerarquizadas, cuyos límites y especificidades no pueden transgredirse sino a costa de mancillar su pureza. Lo que Negri ha mostrado con suficiente fuerza –y que, por lo demás, cualquier lectura atenta del *TTP* o del *TP* no podrían pasar por alto– es que los conceptos más propiamente metafísicos elaborados por Spinoza en la *Ethica*, como son las nociones de *affectio*, *causa*, *corpus*, *imaginatio*, *modus*, *natura*, *potentia*, *potestas*, etcétera, son simultánea e inmediatamente políticos. Sólo en lo político conquistan su más alta concreción y efectividad. A la inversa, conceptos de raigambre política tales como *multitudo* o *imperium* esclarecen y coronan problemáticas elaboradas en el plano ontológico; mejor aún, vuelven a remitir a él, reconfigurándolo:

La crisis de la metafísica ha obligado a la investigación a un viraje a la verificación en lo político. Pero los problemas que lo político ha fijado, el horizonte de la guerra sobre el que la investigación se bloqueó remiten de nuevo a la ontología. Ningún problema, y mucho menos el de la liberación, puede encontrar espacio de soluciones fuera de la ontología.¹⁴

¹³ Negri, Antonio, “El Tratado político o la fundación de la democracia moderna” en: *Spinoza Subversivo. Variaciones (in)actuales*, Akal, Madrid, 2000, p. 41.

¹⁴ Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., p. 209.

Pero todavía hay algo más que decir sobre la separación entre metafísica y política. En la proposición 36, que hemos citado en extenso anteriormente en la nota 8, escribe Spinoza: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”¹⁵. Dicho de otro modo, todo lo que es y existe, existe de modo productivo; y sólo ésta es la marca y la prueba indudable de su existencia. Esto vale no sólo para las entidades físicas o materiales, sino también para las ideas en tanto que modos del pensamiento.

En efecto, como ha mostrado Hasana Sharp en un bello trabajo sobre la teoría de las ideas en Spinoza¹⁶, los modos del pensamiento existen productivamente, esto es, generando efectos. Para Spinoza, las ideas, como cualquier otra cosa singular¹⁷, son intensidades, fuerzas, gradientes que participan de la potencia infinita de Dios¹⁸. Es en virtud de dicho grado de potencia que las ideas producen efectos, a través de los cuales deben ser evaluadas, actualizadas, defendidas o combatidas. Eso es lo que muestra Spinoza, por ejemplo, en el apéndice al *De Deo*, donde analiza a la vez la cadena de causas y el entramado de efectos que se siguen del dispositivo imaginario “antropocentrismo-finalismo”. Para el holandés, es claro que la *superstitio* no tiene un estatuto puramente espectral, sino que posee una consistencia propia que la hace *actual*, efectiva¹⁹. Más adelante tendremos ocasión de discutir esto con un poco de mayor detalle. Por lo pronto, ciñámonos a la cuestión que aquí nos ocupa.

Dicho lo anterior, parece claro que las tesis interpretativas que separan metafísica y política deben juzgarse no tanto –o no sólo– por su falsedad cuanto por los efectos que producen. Así pues, ¿qué efectos produce esta escisión? Nombraremos a continuación los que consideramos de mayor relevancia.

Siguiendo el señalamiento del filósofo español Eugenio Fernández²⁰, uno de los elementos definitorios del proyecto filosófico de la Modernidad fue dotar al espacio

¹⁵ E, I, prop. 36.

¹⁶ Hasana Sharp, “The Force of Ideas in Spinoza”, en: *Political Theory*, Vol. 35, Diciembre 2007, pp. 732-755

¹⁷ E, II, Def. 7.

¹⁸ E, II, prop. 5, dem. y E, II, prop. 7, cor.; Cf. También Deleuze, *op. cit.*, Tercera parte.

¹⁹ “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.” E, II, prop. 36.

²⁰ Fernández, Eugenio, “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza.”, en: *Revista de filosofía*, Nº 15, 1996, págs. 97-126.

político de una identidad y consistencia propias. En el camino de hacer de él un ente libre y racional, había que hacer del hombre un ciudadano. El ciudadano se convirtió así en la unidad mínima de sentido de una región singular y bien delimitada de la existencia: el Estado.

Ahora bien, este proceso, a la vez de demarcación y constitución de Estado y ciudadano escondía una operación subrepticia: “En nombre de su condición de ciudadano, el hombre es reducido a súbdito”²¹. Para ascender al ámbito que le asegure las condiciones de su seguridad, racionalidad, etc., el *subditus* –a la vez sujeto y súbdito– debía enajenar su potencia efectiva y someterse al criterio exterior del soberano, tuviese éste la forma del Monarca, la Ley o inclusive la Voluntad General. La política, nos dice Fernández, se convertía así en brazo ejecutor de la teología.

Con este marco en mente, estamos en condiciones de preguntarnos: ¿a quién es especialmente grata la separación entre metafísica y política? ¿qué efectos produce?

Si partimos de la hipótesis de que tal separación es, en sentido rigurosamente spinozista, una idea inadecuada –imaginaria–, esto es, una idea separada de sus causas, que no puede dar cuenta de sí misma ni del complejo proceso causal que la ha producido²², podemos afirmar que la mencionada separación produce una doble mistificación:

- a) Una metafísica que esconde tras su falsa pureza los dispositivos de legitimación y dominación política inherentes a la contextura y al origen mismo de sus conceptos, pretendidamente inocentes.
- b) Una política inconsciente de la génesis metafísica u ontológica de sus propias categorías; incapaz, por tanto, de dar cuenta de ellas y de combatir sus efectos de servidumbre.

Para servirnos nuevamente de una afirmación de Fernández, diríase que la separación, pretendiendo hacerse pasar por natural y originaria, “borra las huellas de su mestizaje”²³.

²¹ *Ibid.*, p. 98.

²² Spinoza expone su teoría de las ideas inadecuadas fundamentalmente en E, II, prop. 21 – 29.

²³ Fernández, Eugenio, *ibidem*.

Hacer de la metafísica un territorio aislado, so pretexto de defender su dignidad, es mutilarla, neutralizarla y, más peligroso aun, ideologizarla. Del mismo modo, desterrar de la política toda consistencia o compromiso ontológico, es reducirla a técnica de administración y poder. Esto es, convertir la política en policía.

Ignorando, pues, la inexorabilidad del nexo entre metafísica y política somos incapaces de dar cuenta de los procesos –a menudo complicidades– a partir de los cuales se construyen una y otra; el *ordo et connexio* que las hace posibles y que la supuesta separación oculta.

Así, la pretendida escisión se revela más bien como un artefacto teórico con consecuencias específicas. Pues la política, al menos en sus formulaciones hegemónicas, ha fraguado siempre alianzas con la metafísica en su búsqueda por fundamentar la trascendencia del poder y de la ley. La metafísica, para aquellas formulaciones, ha sido siempre ya una *metapolítica*.²⁴

Por ello afirmábamos al comienzo que una de las primeras faenas del pensamiento crítico será mostrar las conexiones efectivas entre la historia de la metafísica y la historia de la política.

Esto vale también, claro está, para cualquier lectura seria de Spinoza. Pues como ha señalado certeramente Negri, incluso para muchos de aquellos intérpretes que recogen la centralidad del trabajo político de Spinoza, ha permanecido incólume la escisión:

[Pues] no todos están convencidos de la naturaleza política también de la metafísica de Spinoza –¡por el contrario! Así, en las interpretaciones nos encontramos frente: a los que estudian la metafísica considerando importante pero secundario el pensamiento político; a los que estudian el pensamiento político y lo consideran central pero no implican la metafísica de Spinoza en política. *Por mi parte, en cambio, lo que intento demostrar es la centralidad política de la metafísica de Spinoza.*²⁵

²⁴ Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., pp. 129 – 137

²⁵ *Ibid.*, p. 155, nota 52. *Cursivas mías.*

Es esta última proposición la que, a partir de aquí, tomaremos como tarea; incluso si al realizarla no seguimos *in toto* el camino y las estrategias del propio Negri.

Así pues, para usar una fórmula de André Tosel, “la ontología deviene política, de la misma manera que la política se revela como ontológica”²⁶. Esto requiere explicación. Que la ontología devenga simultáneamente política significa básicamente dos cosas:

a) Ontologización de la política: es decir, que las operaciones del poder y de las potencias tienen un carácter constitutivo, que generan realidad o la configuran y reconfiguran de modos distintos. Lo político, en ese sentido, no se limita a regular las relaciones entre los hombres, a estudiar y administrar su convivencia en el espacio público, sino que las entidades políticas mismas –el *civis*, la *multitudo*, las *summarum potestatum*, etc.– y el espacio de su desenvolvimiento –delimitaciones tales como *regnum*, *imperium*, *publicis* o *privatum*– son ya producto de operaciones políticas.

b) Politización de la ontología: lo cual significa que no hay realidades que preexistan a esas operaciones políticas o de poder: aquello que sea el *bon*, la *natura*, e incluso la *essentia* está ya siempre mediado por los procesos productivos de lo político. Nuevamente, la política no sólo regula la interacción de ciertas entidades en el ámbito público, sino que produce y genera sus propios actores y delimita el espacio y los criterios de su desenvolvimiento. No existe ninguna esfera trascendental sustraída a la materialidad de lo político y que, por lo tanto, tuviera la función de sostener dicha materialidad. Politizar la metafísica significa hacerla tajos, al menos en su formulación clásica: implica materializar los conceptos ontológicos “fundamentales” y llevarlos, por decirlo de algún modo, a la superficie. No hay, pues, ninguna jerarquía: política y metafísica coexisten en un mismo nivel de realidad.

En los siguientes capítulos me propongo mostrar, por un lado, una estrategia adecuada que nos permita articular ontología y política en la filosofía de Spinoza; y, por otro, explorar qué efectos produce tal articulación.

²⁶ Tosel, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude*, Aubier, Paris, 1984, p. 274. Cit. en: Fernández, Eugenio, op. cit., p.125.

PRIMERA PARTE
ESTRATEGIAS DE ARTICULACIÓN ENTRE METAFÍSICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 1

ONTOLOGÍA DE LA RELACIÓN

El esquema es bien conocido: una única sustancia que consta de infinitos atributos, a través de los cuales se expresa en una infinidad de modos. Toda la cuestión –a lo largo de más de tres siglos de interpretaciones– se juega en torno a qué elementos de ese esquema privilegiemos, dónde y con qué intensidad pongamos los acentos y cómo ensamblamos las piezas. En suma, puesto que se trata de una cuestión de estrategia, todo depende de en qué lugar del mapa situemos la batalla decisiva y con qué armas nos dotemos para ganarla.

Enunciemos, pues, nuestras posiciones desde ahora, esperando poder probarlas –en el doble sentido de *demostrarlas* y *experimentarlas*, someterlas a examen– a lo largo del trabajo. El lector juzgará si estas posiciones, aún abstractas, habrán podido ganar alguna concreción al final del camino.

Primer posicionamiento: la filosofía de Spinoza es una ontología de la relación²⁷, más que una metafísica de la sustancia.

Es casi un lugar común en filosofía presentar a Spinoza como el filósofo de la sustancia. Más aun, su pensamiento ha llegado al punto de identificarse con la tesis de la unidad y la singularidad de aquella. Los epítetos de panteísta, monista, etcétera apuntan y buscan subrayar tal aspecto de su sistema. No es una casualidad. De hecho, sería exigible hacer una historia crítica de cada una de estas recepciones; se mostraría en ella la necesidad y funcionalidad de tales lecturas. Con todo, no es esto lo que aquí nos interesa, pues si bien es cierto que las interpretaciones monistas de Spinoza no carecen de argumentos y, lo que es más importante, produjeron enormes y múltiples efectos en la historia de la filosofía, creemos que es menester rebasarlas si queremos dar cuenta de la contemporaneidad de nuestro autor. Mejor aún, si pretendemos mostrar la presencia real en su filosofía de filones aún más críticos e incisivos. La posibilidad de que Spinoza le hable de frente a nuestro presente está cifrada, creemos, en nuestra capacidad de descubrir en él herramientas

²⁷ Ha sido Etienne Balibar, hasta donde tenemos noticia, el primero en utilizar la expresión “ontología relacional” para designar la filosofía de Spinoza. Cf. Balibar, Etienne, *Spinoza and Politics*, Verso, New York, 1998.

conceptuales *alternativas*, capaces de producir nuevos efectos. Tales herramientas hay que desenterrarlas primero de entre las lecturas monistas.

Como ha mostrado Pedro Lomba en su artículo *Fármaco y ponzoña. Pierre Bayle y el destino de Spinoza*, el papel que juega Bayle en la historia de la recepción del spinozismo es a la vez protagónico y paradójico²⁸. Protagónico, puesto que ha sido él quien nos ofreció el primer cuadro exhaustivo de la vida y obra de Spinoza; Bayle es, además, el primer escritor en atreverse a esgrimir públicamente una interpretación –una refutación– del pensamiento del holandés, nombrándolo explícitamente²⁹. Paradójico, puesto que mediante dicha refutación, no por informada menos ponzoñosa, contribuyó a fijar la imagen canónica de la filosofía de Spinoza. Algunas de las tesis que le atribuyó Bayle, y sobre todo algunas de sus más peligrosas implicaciones, pasaron a los pensadores posteriores como la representación oficial del spinozismo. Siendo la principal de ellas, sin duda, la tesis de la unidad/unicidad de la sustancia. Monismo, panteísmo, imposibilidad del creacionismo, determinismo –negación del libre arbitrio–, indiferencia de todo acontecer y devenir –nihilismo–, etcétera, fueron algunas de las “monstruosas” consecuencias que Bayle quiso combatir y que aún resuenan con fuerza en las facultades de filosofía como inconfundibles signos de spinozismo.

No sin razón: la trama construida por Bayle y las sucesivas lecturas monistas es fuerte. Por lo que, si se quiere empezar a desenredarla, no bastará con pretender ignorarle, sino que habrá que dotarse de herramientas conceptuales igual de potentes y una sólida base textual atenta a las fuentes primarias, es decir, a los escritos del propio Spinoza.

¿Qué sostienen las lecturas monistas? Apoyándose en el *De Deo*, en textos tempranos como el *Korte Verhandeling* o los *Principia Philosophiae Cartesianae*, aunque quizá sobre todo, apoyándose unas en otras, afirman que lo central en el pensamiento de Spinoza es la tesis del privilegio de la sustancia: que es en sí y por sí, que su concepto no necesita del concepto de ninguna otra cosa para ser formado, que es absolutamente una,

²⁸ Lomba, Pedro, “Fármaco y ponzoña. Pierre Bayle y el destino de Spinoza” en: *Revista de filosofía*, Nº 20-21, 2011-2012, p. 135.

²⁹ Cf. Guilherme, Alex, “On Bayle’s interpretation of Spinoza’s substance and mode.”, en: *Revista Conatus*, Vol. 3, Nº 6, Diciembre 2009, pp. 11 – 16.

libre e idéntica a sí misma. Tal privilegio es concedido, además, en detrimento de la realidad del mundo, cuya pluralidad queda reducida a meras modificaciones de la sustancia. El mundo es, pues, fenómeno, accidente, incluso apariencia.

Así, por ejemplo, en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, escribe Hegel:

El pensamiento simple del idealismo spinozista es éste: sólo es verdadera la sustancia una, cuyos atributos son el pensamiento y la extensión o la naturaleza; sólo esta unidad absoluta es la realidad, sólo ella es Dios.³⁰

Y más adelante:

Spinoza no demuestra esta unidad, ni con mucho, tanto como se esforzaban en demostrarla los filósofos antiguos; pero lo grandioso del modo de pensar de Spinoza consiste en poder renunciar a todo lo determinado, a todo lo particular, para situarse solamente ante lo Uno, para prestar atención solamente a esto³¹.

En el agregado al parágrafo 50 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, agrega que, a causa de la tesis de la unidad e identidad absolutas de la sustancia: “El mundo viene determinado en el sistema spinoziano más bien solamente como un fenómeno al que no se le atribuye realidad efectiva, de tal manera que este sistema ha de ser visto más bien como un acosmismo.”³²

Pero incluso las exégesis más apegadas a los textos, que pretende hacer justicia a la novedad y audacia de los argumentos de Spinoza, terminan por apelar también a una interpretación monista para subrayarlas. Es lo que sucede, sólo por citar un ejemplo destacado, con Harry Wolfson. En el capítulo final de su monumental *The Philosophy of*

³⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. III, FCE, México, 1955, p. 284.

³¹ *Ibid.*, p. 285.

³² Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997, § 50. No nos detendremos aquí a examinar la inexactitud de la interpretación hegeliana. Pierre Macherey la ha refutado ya definitivamente en su *Hegel o Spinoza*, op. cit. Véase especialmente Cap. 1. Sólo traemos a colación estos pasajes en la medida en que consideramos que reflejan de modo muy preciso el esquema general de lo que hemos llamado “lecturas monistas” de Spinoza.

Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning, titulado “What is new in Spinoza?”, declara:

Novelty in philosophy is often a matter of daring rather than of invention [...] Now the long-envisaged truth which was established by the intrepidity and daring of Spinoza was the principle of the unity of nature.³³

Para Wolfson, es Spinoza quien culmina la larga pero inminente historia de una verdad: el principio de unidad de la naturaleza; que mienta, a la vez, la homogeneidad de la materia a partir de la cual está constituida toda la realidad, y la universalidad de las leyes por las cuales es producida. La filosofía de Spinoza sería, desde este punto de vista, el monumental trabajo de subsanar y restaurar la unidad sustancial allí donde otras filosofías la habían quebrado o puesto en duda.

La verdad profunda del spinozismo consistiría, pues, en

Know that this universe, in its entirety, is nothing but one individual being, like Tom, Dick or Harry. All the particular things within universe are like the organs and members of the human body intricately connected with one another to form a united whole.³⁴

Sin embargo, y pese al sincero esfuerzo por dar cuenta de la irreductible originalidad y coherencia del sistema spinozista, Wolfson recae en una variante –por matizada que ésta sea– de la interpretación hegeliana:

If we examine closely the concept of substance used by Spinoza in his philosophy, we shall find that [...] In the first place, it is *a transcendent whole* which serves to hold together as within a logical shell the individual parts which make up the universe of our observations.³⁵

Tal “recaída”, creemos, hay que imputársela exclusivamente a la primacía otorgada al concepto de sustancia como núcleo duro y vector a partir del cual articular nuestra

³³ Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Vol. II, Harvard University Press, Harvard, 1934, p. 331.

³⁴ *Ibíd.*, p 339.

³⁵ *Ibíd.*, p. 341. *Cursivas mías.*

comprensión de la filosofía de Spinoza³⁶. Es por ello que consideramos no sólo posible sino urgente ensayar otras formas de apropiación de sus obras.

Así pues, ¿es esto y sólo esto lo que se sigue del pensamiento de Spinoza? ¿Es aquella la única forma posible de comprenderlo? Trataremos de mostrar que no.

No son pocos los comentaradores que han señalado la tendencia del spinozismo a, partiendo de la unidad e identidad absolutas –abstractas– de Dios, transformarse progresivamente en una “filosofía de superficie”, atenta al plano de inmanencia conformado por la realidad modal. Así, por ejemplo, en el capítulo XI de su *Spinoza y el problema de la expresión*, titulado “La inmanencia y los elementos históricos de la expresión”, Gilles Deleuze muestra cómo la categoría de *expresión* permite a Spinoza salir de los embrollos y aporías del neoplatonismo y su concepción de Dios como causa emanativa, antecedente lejano de la teoría de la unidad ontológica del universo:

Es que los temas de la creación o de la emanación no pueden prescindir de un mínimo de trascendencia, que impide al «expresionismo» ir hasta el fondo de la inmanencia que implica [...] El significado del spinozismo nos parece el siguiente: afirmar la inmanencia como principio; despejar la expresión de toda subordinación respecto de una causa emanativa o ejemplar.³⁷

De hecho, para Deleuze, es precisamente la noción de expresión la que nos permite salir de las aporías implicadas en la noción de atributo que, repasando la interpretación de Negri, señalábamos en nuestra introducción: “La idea de la expresión rinde cuenta de la actividad del partícipe, y de la posibilidad de la participación.”³⁸ Ya ésta sola tesis nos debería llevar a replantearnos la excesiva carga que se ha concedido históricamente al concepto de sustancia en las interpretaciones de Spinoza.

Además de la de Deleuze, contamos con otras tantas indicaciones valiosas, como la de André Tosel, quien ha caracterizado la estrategia retórico-filosófica de Spinoza bajo la

³⁶ En el mismo registro, tanto a nivel interpretativo como de autoridad, podemos ubicar el trabajo de Bennet, *A study of Spinoza's Ethics*, op. cit.

³⁷ Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit. p. 175. Un recorrido similar es realizado por Negri en *Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit. Caps. II-VI.

³⁸ *Ibid.*, p. 171.

fórmula “operación del *sive*”, es decir, como táctica de traducción y desplazamiento. Así, por ejemplo, la célebre fórmula *Deus sive Natura* condensaría un dispositivo complejo que simultáneamente afirma y niega aquello que afirma, transformándolo radicalmente. Para ser claros: el *Deus sive Natura* afirmaría la importancia y centralidad del concepto de Dios, pero sólo a costa de despojarlo de todo contenido trascendente y de su función de fundamento; es decir, a costa de disolverlo en la realidad modal. Como lo ha puesto Warren Montag:

La insistencia repetida en la *Ética* de que debemos conocer las cosas a partir de sus causas, y de que el conocimiento de Dios debe anteceder, por tanto, el conocimiento del mundo, lo que parecería reafirmar una especie de trascendentalismo, esto es, una noción de la primacía de lo sobrenatural sobre lo natural, adquiere un significado opuesto cuando sabemos que Dios es el tipo de causa que no existe fuera o antes de su creación, y que la unidad de Dios no sólo se expresa como la diversidad de una infinitud de esencias singulares, sino que es constituida por ella.³⁹

En suma, podríamos decir que las formas de apropiación de la filosofía de Spinoza que nos resultan más relevantes son precisamente aquellas que han desplazado su atención del plano de la sustancia a la realidad concreta de las singularidades, es decir, en lenguaje spinozista, de los modos finitos.

En un texto de 1985 titulado *La única tradición materialista*, cuya primera parte está dedicada a la filosofía de Spinoza, Louis Althusser escribe:

Lo que me fascinaba también en Spinoza era su *estrategia filosófica* [...] puesto que toda filosofía es un dispositivo de combate teórico que dispone las tesis como si fueran plazas fuertes o voladizos para poder, en sus alusiones y ataques estratégicos, cercar las plazas teóricas fortificadas y ocupadas por el adversario.⁴⁰

³⁹ Montag, Warren, *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2005, p. 26.

⁴⁰ Althusser, Louis, “La única tradición materialista”, en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento.*, N° 4, diciembre 2007, p. 138.

¿En qué consiste, pues, la estrategia filosófica de Spinoza? En cercar la suprema plaza fuerte del adversario, minándola desde dentro, haciéndola estallar. Spinoza “redisponía esa fortaleza teórica dándole completamente la vuelta, del mismo modo que se da vuelta a los cañones dirigiéndolos contra el ocupante.”⁴¹

Para Althusser, la dificultad de tal estrategia radica precisamente en su rareza, pues no es así como suelen proceder los filósofos. Casi siempre se juega a la inversa, exteriormente, desde lo que quizá podríamos llamar, con Hegel, la oposición simple: a una tesis se le opone otra contraria, tratando de inclinar de un lado la balanza. No se llega así demasiado lejos. Spinoza ha ido más allá; su filosofía ha tratado de destruir las posiciones de su adversario desmontándolas *interiormente*, quebrándolas en su núcleo mismo: “¡Pero Spinoza empezaba por Dios! Empezaba por Dios, y en el fondo (lo creo, como toda la tradición de sus peores enemigos) era ateo”⁴².

Todo depende, ahora, de cómo dotemos de contenido y significado ese ateísmo. Dicho de otro modo, todo depende de que seamos capaces de aislar las minas conceptuales con las que Spinoza ha hecho volar en mil pedazos el edificio de la sustancia.

Por nuestra parte, trataremos de ser consecuentes con aquella que Althusser llamó la “suprema estrategia filosófica”, ocupando las posiciones del enemigo para hacerlas producir nuevos efectos. Iniciaremos, por paradójico que pueda parecer, apropiándonos de una afirmación de Hegel respecto del spinozismo:

Hay que reconocer, pues, que el pensamiento no tuvo más remedio que colocarse en el punto de vista del spinozismo; ser spinozista es el punto de partida esencial de toda filosofía. Pues, como hemos visto antes, cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venía teniéndose por verdad. Esta negación de todo lo

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

particular a que necesariamente tiene que llegar todo filósofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa.⁴³

En el contexto de la filosofía hegeliana, la fundamentalidad del spinozismo como punta de partida estriba precisamente en su asunción de la inesencialidad del mundo finito, para instalarse desde ahí inmediatamente en el punto de vista de la sustancia. La máxima conquista de Spinoza, irrenunciable para la filosofía según Hegel, es su negación de la sustancialidad de las *res singulares*.

En las siguientes páginas, nos ocuparemos de mostrar cómo esa negación no conduce necesariamente a una metafísica de la sustancia, sino a una ontología de la relación⁴⁴. Intentaremos probar cómo, de hecho, tal ontología de la relación destruye los cimientos del concepto metafísico clásico de sustancia.

Sobre el concepto de sustancia

No necesitamos probar aquí, por ser un hecho de sobra conocido y convenido por historiadores y estudiosos de la filosofía, que en la raíz misma del discurso de la ontología, yace el concepto de sustancia. Como lo ha puesto Vittorio Morfino en su imprescindible artículo sobre el concepto de relación en Spinoza: “The undisputed primacy of substance over all other characteristic of being is constitutive of the Western tradition [...] The discourse on being –onto-logy– has therefore historically been a discourse on substance.”⁴⁵

Ahora bien, ¿sobre qué reposa esta primacía histórica? Para comprender el rol, a la vez lógico y ontológico, que ha desempeñado el concepto de sustancia en la historia de la metafísica, habrá que regresar a Aristóteles, quien en sus obras –particularmente en

⁴³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. III, op. cit. p. 284-5.

⁴⁴ Para la redacción del presente capítulo, nuestra mayor deuda es con el filósofo italiano Vittorio Morfino, cuyas sugerencias y análisis hemos intentado profundizar. Véase sobre todo: “Spinoza: An ontology of relation?” en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 27, N° 1, 2006; y *El tiempo de la multitud*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2014.

⁴⁵ Morfino, Vittorio, *Spinoza: an ontology of relation?*, op. cit., p. 104.

Categorías y Metafísica– fijó las coordenadas sobre las que se ha desplazado el pensamiento occidental.

En *Metafísica*, Libro V, 8, se lee:

Substantia [Ούσία] se llaman los cuerpos simples [...] Y todas estas cosas se llaman sustancias porque no se predicán de un sujeto [ύποκειμένον], sino que las demás cosas se predicán de éstas.

Y en *Categorías*, 2a10-15, 2a35 y 2b5-10, encontramos:

Entidad [Ούσία], la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto [...] Todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos [...] Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás.

Se ve que, para Aristóteles, el rol del concepto de Ούζία es a la vez lógico y ontológico. La Ούζία es “entidad primaria” en tanto que posee ser independiente. Ahora bien, es precisamente esta cualidad de independencia ontológica lo que la convierte en sostén y soporte de otras determinaciones, que por lo tanto existen secundariamente, *en* la Ούζία y *por referencia* a ella.

Como lo ha señalado Xavier Zubiri, el hecho de que el término Ούζία haya pasado canónicamente al latín a través de la voz *substantia* “no es una mera complicación de azares lingüísticos; es que para el propio Aristóteles la ούζία, la sustancia, es sobre todo y en primera línea (μάλιζα) el υποκείμενον, el sujeto, lo sub-stante.”⁴⁶

Estamos ahora en condiciones de aislar dos funciones básicas asignadas al concepto clásico de *substantia*, las cuales le han otorgado su centralidad en el discurso metafísico:

⁴⁶ Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962, pág. 3.

- a) Unidad ontológica. La *substantia* –como ούζία– es lo que da fundamento y unifica la totalidad de determinaciones de la cosa, que sólo tiene sentido, unidad y existencia en virtud de aquella.
- b) Posibilidad lógica de la predicación. La *substantia* –como υποκείμενον– es lo que garantiza la coherencia lógica de las proposiciones y la posibilidad misma de la verdad, desde el momento en que ésta ha quedado definida como la atribución correcta de un predicado/determinación a la *substantia* que lo soporta.

Sobre el concepto de relación

Para comprender, del mismo modo, el sentido canónico de la categoría de relación, hay que recurrir nuevamente a Aristóteles. El pasaje más significativo se encuentra, a nuestro juicio, en *Categorías*, 6a37:

Se dicen *respecto a algo* [*Πρός τι/ Ad aliquid*] todas aquellas cosas tales que, lo que son exactamente ellas mismas, se dice que lo son de otras cosas o respecto a otra cosa de cualquier otra manera; V.g.: lo mayor, aquello que es exactamente, se dice que lo es comparado con otro, pues se dice mayor que alguna cosa, y lo doble se dice que es lo que es comparado con otro, pues se dice doble de alguna cosa; de la misma manera también todas las demás cosas de este tipo.⁴⁷

Las categoría de relación es, pues, subsidiaria o accidental. Se predica *de algo más*, en lo que es, o *respecto a algo más*, de lo cual se compara. Todas las dificultades filosóficas en torno al concepto de relación –de Aristóteles a la escolástica, de los estoicos a Leibniz y Locke– residen en torno a la determinación de su estatuto ontológico: real o mental, objetivo o subjetivo. En cualquier caso, lo que no se cuestiona nunca es el orden prioritario, la jerarquía entre *substantia* y *relatio* (o *ad aliquid*). La sustancia es anterior y prioritaria, la relación es posterior y subordinada.

⁴⁷ Cf. También: *Metafísica*, 1020b 26-32.

Toda nuestra apuesta consiste en demostrar que la filosofía de Spinoza es capaz de poner en crisis dicho orden de prioridades y echar por tierra los límites conceptuales puestos por la declaración de Aristóteles: ninguna sustancia es relativa⁴⁸.

Substantia sive relatio

Si se echa un vistazo a la historia de la metafísica, se verá claro que en aquella región problemática constituida por el concepto de relación, las posturas se dividen entre quienes le conceden un estatuto *real* y aquellos quienes la consideran una noción puramente *mental*⁴⁹. Ambas posturas caben y encuentran refugio en Aristóteles mismo. Lo que no se cuestiona, como mencionamos arriba, es la pertinencia del esquema que privilegia la sustancia ni el principio que nos impide concebirla a ella misma como relación o como un producto de las relaciones. Es decir, no se explora la posibilidad de disolver la prioridad y fundamentalidad de la sustancia en el plano de las *res singulares* –i.e. los modos.

Debemos a Morfino el rescate de un valioso pasaje de Aristóteles a este respecto:

Ofrece dificultad saber si ninguna *entidad* se cuenta entre lo *respecto a algo*, como parece, o cabe esta posibilidad en algunas de las entidades secundarias [...] Así, pues, si la definición de lo respecto a algo está adecuadamente dada, *es una de las cosas más difíciles, o imposible, resolver si ninguna entidad se cuenta entre lo respecto a algo*. [*Categorías*, 8a12-15 y 8a30].

¿Qué implica, pues, y cómo es posible pensar la categoría de sustancia como relación? La primera dificultad a la que nos enfrentamos al tratar de explorar esa posibilidad en la filosofía de Spinoza estriba en el tratamiento que da nuestro autor a la categoría de relación en varias de sus obras. En *Cogitata Metaphysica*, por ejemplo:

Del hecho de que comparemos unas cosas con otras, van surgiendo ciertas nociones, las cuales, sin embargo, no son, fuera de las cosas mismas, más que modos de pensar. Esto se ve en que, si queremos considerarlas como cosas que existen fuera del pensamiento, ipso facto hacemos confuso su concepto, que antes teníamos claro. Tales son las nociones de oposición, orden, conveniencia,

⁴⁸ “ninguna entidad es respecto a algo” *Categorías*, 8b23.

⁴⁹ Cf. Morfino, Vittorio, *Spinoza: an ontology of relation?*, op. cit. p. 105-107.

diversidad, sujeto adjunto y otras similares que puede haber. Digo que estas nociones las percibimos con claridad suficiente, en cuanto que las concebimos, no como algo distinto de la esencia de las cosas opuestas, ordenadas, etc., sino tan solo como modos de pensar con los que retenemos o imaginamos más fácilmente esas mismas cosas.⁵⁰

Como se sabe, los conceptos de oposición, orden, conveniencia, diversidad, etcétera, son tratados por Aristóteles en *Metafísica* V, 15 y en *Categorías* 6a35 – 8b25, dentro de la consideración más amplia del concepto de relación.

Igual consideración encontramos en *Korte Verhandeling*:

Algunas cosas están en nuestro entendimiento y no en la naturaleza, en cuyo caso son también una obra exclusivamente nuestra y sirven para entender distintamente las cosas. Entre ellas incluimos todas las relaciones que se refieren a las cosas distintas, y las que llamamos entes de razón.⁵¹

Las relaciones no son, por tanto, sino entes de razón; es decir, según su definición en los *Cogitata Metaphysica*, “un modo de pensar, que sirve para retener, explicar e imaginar más fácilmente las cosas entendidas”⁵². En estos fragmentos, por tanto, Spinoza parecería ceñirse a la tradición que considera las relaciones como siendo puramente mentales, quedando así atrapado en el modelo clásico que considera la sustancia como prioritaria respecto a aquéllas⁵³.

Tal conclusión también podría derivarse de una lectura superficial del *De Deo*, particularmente de las definiciones 3 y 5, del axioma 1 y de la proposición primera⁵⁴. Pero, ¿es realmente esto lo que sucede en la *Ethica*? ¿No nos permite el desarrollo efectivo y

⁵⁰ CM, I, Cap. V.

⁵¹ KV, I, Cap. X.

⁵² CM, I, Cap. 1.

⁵³ Así lo entiende, por ejemplo, Wolfson, quien afirma que la concepción spinozista de la sustancia no difiere significativamente de la aristotélica-medieval. Wolfson estima que la verdadera innovación de Spinoza se sitúa en su consideración de los modos. Cf. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. Vol. I, op. cit., Cap. III.

⁵⁴ “Por substancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa.”; “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.”; “Por modo entiendo las afecciones de una substancia, o sea, aquello que es en otra cosa, por medio de la cual es también concebido.”; y “Una substancia es anterior, por naturaleza, a sus afecciones.”, respectivamente.

concreto de las demostraciones extraer conclusiones distintas, que desborden con mucho el esquema trazado en estas primeras definiciones y proposiciones?

Como ha señalado Antonio Negri, el movimiento teórico operado por el libro I de la *Ethica* debe comprenderse más bien como una operación destructiva –“*pars destruens*”:

El primer paso [...] es el de la definición de la existencia como esencia y de la esencia como productividad [...] La paradoja de esta categoría spinozista [i.e. la de sustancia] es que su registro es la totalidad de lo real. Ya no hay rasgos de abstracción: la categoría del ser es la sustancia, la sustancia es única, es lo real. No está ni sobre ni bajo lo real. Tiene el perfume y la tensión del mundo [...] El ser absoluto es la superficie del mundo.⁵⁵

Podría decirse, incluso, que el comienzo de la *Ethica* no es un *fundamentum*: no es fundante sino destructivo; pues despeja a la existencia de todo sostén, modelo o camino trazado. La deja puesta ahí, como pluralidad que se sostiene en sí misma y por sí misma, que se produce a sí misma inmediata e inmanentemente. Esto es lo que trasluce ya desde la proposición 28, donde Spinoza argumenta que, si bien anteriormente se ha dicho que “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse”⁵⁶, en el plano de los *modi* ninguna cosa singular finita puede determinar o ser determinada a obrar sino por otras cosas finitas; y que la sustancia no mueve ni obra nada, sino en cuanto modificada, es decir, en tanto se lo concibe como concreta, singular, efectiva⁵⁷. No hay sustancia sino en tanto modificada, esto es: no hay sino los modos y sus infinitas relaciones causales, en una trama compleja y absolutamente horizontal.

Ciertamente, si Spinoza comenzó por la sustancia, ha sido sólo para despojarla de las dos funciones clásicas que encontrábamos leyendo a Aristóteles. Veamos cómo sucede.

En la proposición 14 de *Ethica*, Spinoza afirma que no puede concebirse sustancia alguna excepto Dios. Luego, en el segundo corolario de esa misma proposición, deduce de ello que *res extensa* y *res cogitans* sólo pueden concebirse como atributos de esa sustancia

⁵⁵ Negri Antonio, *La Anomalía Salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., pp. 100 y 104.

⁵⁶ E, I, prop. 15

⁵⁷ EI, prop 28 y dem.

única; es decir, como formas cualitativas a partir de las cuáles ésta se expresa. Posteriormente, en la décimo quinta proposición, se determina el estatuto ontológico de los *modi* como *esse in alio*. Ahora bien, como hemos insinuado arriba, esta cadena demostrativa sólo alcanza su culminación en la proposición 18 y en el escolio de la proposición 28. Es en estos pasajes donde se completa el proceso de destrucción de la trascendencia. El primero define a Dios –i.e. la sustancia– como causa inmanente [*causa immanens*] de todas las cosas; es decir, como causa que permanece en sí misma para producir: *substantia* y *modi* quedan, por decirlo de algún modo, aplanados sobre un mismo nivel ontológico. El segundo aclara que Dios es absolutamente causa próxima [*causa absolute proxima*] de las cosas producidas por él; es decir, que no puede con propiedad ser causa de ningún modo singular finito sino es a través de otra modificación, ella misma singular y finita. La proposición completa, reza:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es infinita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.⁵⁸

Así pues, insistamos, cuando se trata de pensar el mundo de las *res singulares*, no tenemos otra cosa que los modos y sus relaciones causales complejas, su *concatenatio* –a la vez entrelazamiento y dependencia. La sustancia ha sido despojada de toda función de sostén y garantía. Sólo hay los modos y sus potencias efectivas.

Aún hay más. Si es cierto que el de *De Deo* nos conduce a comprender la sustancia como único *esse in se*, ésta misma operación nos arroja a la tarea de elaborar un esquema adecuado para pensar la no-sustancialidad de los modos. De otro modo: habiendo sido despojado de su sustancialidad –en tanto que conjunto de modos finitos–, pero más aún, habiéndose disuelto la función de garantía prestada por la noción clásica de sustancia, ¿cómo pensar la consistencia del mundo?

⁵⁸ E, I, prop. 28.

Mostraremos en seguida que la categoría de relación nos permite comprender cómo Spinoza trata de pensar y resolver esta dificultad. Incluso si el concepto no está presente de forma literal –o si lo está, como lo vimos, de modo puramente clásico–, el funcionamiento efectivo del dispositivo teórico spinozista en su conjunto, nos autorizará su empleo.

Para Spinoza, los modos finitos no son nunca sustancias inmóviles y cerradas sobre sí mismas; esto es, no son mónadas, ni siquiera al nivel de aquello que en el segundo libro de la *Ethica* se designa bajo el nombre de *corpora simplicissima*⁵⁹. Los modos son, en cambio, *funciones* compuestas y determinadas por una trama compleja, más o menos organizada, de relaciones.

Esto último conlleva una inversión radical del esquema metafísico tradicional sustancia-relación, que privilegia siempre el primer término en detrimento del segundo. Pues, a partir de ahora, queda clausurada cualquier posibilidad de pensar las relaciones como aquello que se entabla entre dos entidades fijas cuya consistencia está dada de ante mano. Si es cierto que los modos no son sustancias, sino compuestos complejos que se constituyen en el encuentro e interacción con otros modos finitos, entonces podemos sostener que los *individui* no son aquellas “entidades primarias” que permiten, como condiciones previas, que haya relaciones, sino que son precisamente aquello que es resultado y efecto de éstas.

Las *res singulares* no son lo que subyace y preexiste a sus relaciones, sino su producto, el efecto constituido por ellas. Para decirlo con Morfino: “The variety of things

⁵⁹ La discusión sobre el estatuto de los *corpora simplicissima* en la filosofía spinoziana es amplia y no fácilmente superable. Remito aquí tres explicaciones distintas. Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., los define como elementos no-numéricos cuya realidad sólo está dada por su agrupación en conjuntos infinitos; Macherey, *Hegel o Spinoza*, op. cit., y Balibar, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Brujas, Córdoba, 2009, los consideran realidades puramente conceptuales; Viljanen, “Field Metaphysic, Power and Individuation in Spinoza”, en: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, N° 3, Septiembre 2007, los comprende como *quantums* de poder, variaciones de potencia en su nivel más elemental. En cualquier caso, en lo que todos coinciden es en negarles el estatuto de “átomos”, posición que –aparentemente– resolvería problemas a nivel de la física, pero que resulta irreconciliable con tesis metafísicas caras a Spinoza, como la indivisibilidad de la *res extensa*, su negación del vacío, etcétera.

[...] is constituted in and by relations and connections; the essence of things can therefore in no way logically precede these relations and connections.”⁶⁰

Es en este punto donde adquiere sentido la apropiación que hacíamos del pasaje de Hegel al comienzo de este capítulo; pues si es cierto que la filosofía de Spinoza comienza negando la sustancialidad de los modos finitos, no es tanto para transitar de ahí a la afirmación del concepto canónico de sustancia cuanto para invertir su sentido y despojarlo de sus funciones metafísicas tradicionales.

Pasaremos ahora a darle un mayor sustento textual a nuestra hipótesis, apoyándonos en dos cuestiones nodales en el pensamiento de nuestro autor: su teoría de las pasiones y su antropología –aunque este término, lo veremos, será desbordado con mucho.

Antropología y relación.

Como nos lo ha indicado Balibar⁶¹, la cuestión “¿Qué es el hombre?” como pregunta especulativa, es decir, como pregunta por la *essentia* de lo humano, ha recorrido de punta a punta la historia de la filosofía. En la serie sucesiva de respuestas a esta pregunta, el concepto de alma [*anima/mens*]⁶² ha desempeñado un papel central. Spinoza desarrolla su teoría del alma en el libro II de la *Ethica*.

Desde el comienzo, Spinoza adelanta su tesis, que irá desarrollando a lo largo de las sucesivas proposiciones y escolios que componen el libro: “A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre.”⁶³ En el corolario a esta misma proposición, puntualiza: “De aquí se sigue que la

⁶⁰ Morfino, Vittorio, Spinoza: an ontology of relation?, op. cit., p. 117.

⁶¹ Cf. Balibar, Spinoza. *De la individualidad a la transindividualidad*, op. cit.

⁶² Mucho se ha dicho, también, sobre la elección spinoziana del término *mens*, en lugar de *anima*, como estrategia para salir del dispositivo teológico que mantenía apresado el concepto todavía a inicios de la modernidad. Una contextualización interesante puede encontrarse en la introducción de Vidal Peña a su edición de la *Ethica: Spinoza, Baruch, Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid, 2011.

⁶³ E, II, prop. 10.

esencia del hombre está constituida por *ciertas modificaciones* de los atributos de Dios.”⁶⁴ Así, la esencia del hombre queda determinada como *modus*, esto es, puesta en el mismo registro ontológico que el resto de las cosas singulares finitas.

Pero, ¿qué implica esta “nivelación”? Veámoslo en detalle. A partir de *Ethica* II, proposición 11, Spinoza comienza a desplegar su teoría sobre la naturaleza de la *mentis humanae*: lo que constituye el ser actual del alma es la idea de una cosa singular⁶⁵; y esta cosa singular no es otra que nuestro cuerpo⁶⁶. Ahora bien, “nadie podrá entenderla [la naturaleza del alma] adecuadamente, o sea, distintamente, si no conoce primero adecuadamente la naturaleza de nuestro cuerpo”.⁶⁷

Por ello, se dedicará en los axiomas, lemas y postulados siguientes a determinar la naturaleza de los cuerpos. Para el holandés, los cuerpos difieren unos de otros no en razón de la sustancia [*non ratiōe substantia*], sino por el movimiento y el reposo, la velocidad y la lentitud⁶⁸. En efecto, cada cuerpo se distingue *esencialmente* en virtud de una cierta relación o proporción [*certa quadam ratiōe*] de movimiento y reposo⁶⁹. Esta concepción es decisiva. De ella extraerá Spinoza algunos de los elementos más revolucionarios de su filosofía. Pues, al declarar que lo que constituye la consistencia de las cosas no es una *essentia* o *substantia* invariable, sino *motus et quietis ratiōem*, invierte radicalmente el esquema sustancia-relación que hemos venido discutiendo.

¿Cómo sucede esto? Retomando el análisis de Gilles Deleuze al respecto⁷⁰, podemos decir que para Spinoza, un cuerpo, en tanto modo finito, se define por una doble triada. Primera triada: a) la esencia como grado de potencia, b) una relación específica de movimiento y reposo y c) partes extensivas subsumidas por esta relación. Segunda triada: a) La esencia como grado de potencia, b) un determinado y específico poder de ser afectado y c) afecciones que colman a cada instante ese poder.

⁶⁴ E, II, prop. 10, cor. *Cursivas mías.*

⁶⁵ E, II, prop. 11

⁶⁶ E, II, prop. 13

⁶⁷ E, II, prop. 13, *esc.*

⁶⁸ E, II, Lemma 1

⁶⁹ E, II, prop. 13, *def.*

⁷⁰ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., Cap. 14.

A la esencia como grado de potencia corresponden dos tipos de estructuras –o relaciones estructurales– que definen la absoluta singularidad del cuerpo: relación de movimiento-reposo y poder de afección. Ambas relaciones lo puntualizan y especifican, lo distinguen esencialmente. Pero, y aquí está lo fundamental, queda aún por resolver cómo es que estas estructuras esenciales se ponen en juego al nivel de la existencia concreta; es aquí donde intervienen los últimos elementos de cada triada: partes extensivas subsumidas por la relación de movimiento y reposo, afecciones concretas saturando el poder de afección del cuerpo.

En efecto, las estructuras que definen singularmente al modo sólo pueden concebirse como existentes a partir de los elementos necesariamente materiales que las componen y que, en última instancia, pueden modificarlas. La relación de movimiento y reposo sólo existe en y por las partes materiales que la expresan y la configuran, aquellas partes son denominadas por Spinoza como “cuerpos más simples”. Asimismo, el poder de afección del cuerpo sólo es comprensible a partir del análisis de afecciones concretas y actuales que lo completan.

La esencia de los cuerpos singulares, pues, necesita para existir de la interacción con los otros cuerpos: cuerpos más simples *a partir de los cuales* se compone, pero también cuerpos complejos *con los cuales* se compone. Esta necesidad, sin embargo, revela también un sometimiento: todo cuerpo estará inevitablemente arrojado al encuentro con cuerpos que ponen en peligro su específica relación y que podrían desbordar su poder de afección. Esto tiene implicaciones inmediatas: ningún cuerpo es pensable sin las estructuras singulares que lo conforman, pero tampoco lo es fuera del encuentro con otros cuerpos, del entramado material que hace posible su individualidad, pero que simultáneamente la rebasa. Toda corporalidad es compleja, por su composición “intrínseca” pero también por sus relaciones “extrínsecas”.

Así, la individualidad del cuerpo no es puesta por una esencia anterior o trascendente, sino que es constituida por el trámite, el metabolismo permanente con el tejido de relaciones que es la experiencia. La existencia, por tanto, queda definida como

encuentro y composición; esto es, como *concatenatio*. Balibar lo ha puesto del siguiente modo:

Los individuos no son *ni* una materia dada (un "sujeto" en el sentido tradicional) *ni* una forma perfecta o *telos* organizando una materia amorfa [...] todo individuo (incluidos los individuos humanos) es un efecto de, o un momento en, un proceso más general y flexible de individuación e individualización [...] su construcción implica siempre, además de su actividad, una previa, original conexión con otros individuos, no sólo una recíproca adaptación del individuo y su entorno, o del "interior" y el "exterior", sino más bien procesos de individuación e individualización recíprocos e interconectados o interdependientes [...] nada puede estar aislado, y nada puede estar conectado *a posteriori*, desde "afuera"⁷¹.

Spinoza se acerca así al argumento sostenido por Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach: "la esencia humana no es un *abstractum* inherente [*inwohned*] al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales [*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*]."⁷² Nuestro filósofo estaría de acuerdo: la *essentia* no es un abstracto universal e independiente, sino *ensemble, concatenatio, connexio*.

Teoría de las pasiones

La antropología -si tal palabra conserva aún algún sentido con referencia al trabajo de Spinoza- nos ha permitido constatar la presencia concreta de una ontología de la relación en la concepción spinozista de las *res singulares*. Veremos ahora de qué modo la teoría de las pasiones nos permite extender dicha ontología al campo completo de la experiencia.

Como sucede con muchas otras cuestiones al interior de su obra, la primera dificultad con la que nos enfrentamos al tratar de alcanzar una comprensión relacional de las pasiones estriba en llevar el vocabulario spinozista más allá de sí mismo, para ponerlo a la altura de sus propias conclusiones.

⁷¹ Balibar, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, op. cit., pp. 17-18.

⁷² Echeverría, Bolívar, "El materialismo de Marx" en: *Historia y sociedad*, núm. 6, México, 1975.

En el Prefacio a *De Origene et Natura Affectuum*, se nos dice:

los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etcétera, considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos.

Y al comienzo del *Tractatus Politicus*:

he contemplado los afectos humanos, como son el amor, el odio, la ira, la envidia, la gloria, la misericordia y las demás afecciones del alma, no como vicios de la naturaleza humana, sino como propiedades [*proprietates*] que le pertenecen como el calor, el frío, la tempestad, el trueno y otras cosas por el estilo a la naturaleza del aire.⁷³

Tal uso de conceptos puede, sin duda, inducir a malentendidos. Se puede, en efecto, concluir de tales pasajes que Spinoza entiende las pasiones como *propria*; esto es, como accidentes o atributos que, en cuanto tales, se predicen *en relación a algo*. En ese caso, las pasiones tendrían un estatuto relativo y subordinado. Sin embargo, no es así como funciona la teoría de las pasiones en el sistema total de proposiciones y demostraciones spinozianas.

Vittorio Morfino ha rescatado una valiosa aportación de Paolo Cristofolini a la traducción italiana del *Tractatus Politicus*. Se trata de la expresión “*passionibus obnoxius*”⁷⁴. La mayoría de los comentaristas han vertido este sintagma, literalmente, por subyugado, sometido, sujeto a las pasiones. Cristofolini, en cambio, con un exquisito refinamiento estilístico, ha subrayado la presencia en el latín *obnoxius* de un doble matiz: el vocablo mienta a la vez “lo que hace daño” y “lo que invade”. Con esta precisión en mente,

⁷³ TP, I, §4

⁷⁴ Morfino, Vittorio, *El tiempo de la multitud*, op. cit., p. 35. Morfino contabiliza 14 apariciones en la *Ethica* de esta expresión o su equivalente: “*affectibus obnoxius*”.

Paolo ha elegido traducir en italiano “attravesati della passioni”; esto es, *atravesado* por las pasiones, *cruzado* por las pasiones. Morfino propone valorar esta operación no como una mera pulcritud filológica si no por las posibilidades interpretativas que abre.

En primer lugar, la traducción de Cristofolini nos permite despejar el campo interpretativo de la teoría de las pasiones, obstruido por la denominación de éstas como *proprietates* de una cierta esencia. Si somos consecuentes con ella y tratamos de extraer todas sus consecuencias, podemos concluir que las pasiones no son atributos de una supuesta naturaleza humana, sino “relaciones que atraviesan y cruzan a través del individuo, constituyendo simultáneamente la imagen de sí mismo y del mundo”⁷⁵

Las pasiones no son, insistamos, propiedades intrínsecas al ser del hombre, que permanecerían dormidas en su interioridad, activándose sólo por los encuentros con el mundo; sino las relaciones constitutivas de esa misma “interioridad”, que no existe sino por el engarce, el anudamiento de ese tejido complejo que es la vida afectiva.

Que las pasiones sean constitutivas en Spinoza, es suficientemente claro por su definición del deseo: “El deseo [*cupiditas*] es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como *determinada a hacer algo en virtud de una afección* cualquiera que se da en ella.”⁷⁶ Aquello que sea la esencia, por tanto, está inevitablemente sometida a las variaciones, composiciones y concatenaciones producto de su encuentro con el mundo.

Bajo este mismo marco, Morfino propone por su parte una muy sugerente lectura de lo que Spinoza llama los *affectum primarium*⁷⁷: deseo, alegría, tristeza [*cupiditas, laetitia, tristitia*]. Para Morfino, estos afectos no representan realidades últimas o elementos atómicos a partir de los cuales, como parece indicar Spinoza, se constituyen todas las demás pasiones. Éstos no son sino *nociones comunes*, aún demasiado generales, que ciertamente nos permiten conceptualizar la infinita variedad que configura nuestra vida afectiva; pero que no ganarán verdadera efectividad sino en los trámites singulares y concretos entre cuerpos, esto es, en el plexo de relaciones complejas que conforman la

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁶ E, III, Affectuum definitiones, def. 1. *Cursivas mías.*

⁷⁷ E, III, prop. 11, esc.

experiencia. Diversos pasajes de *De Origene et Natura Affectuum* vienen en apoyo de esta lectura:

Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos –como la fluctuación del ánimo–, o derivado de ellos –amor, odio, esperanza, miedo, etc.–, como clases de objetos que nos afectan. [...] Un afecto cualquiera de un individuo difiere del afecto de otro, tanto cuanto difiere la esencia del uno de la esencia del otro [...] El deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual luego el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro.⁷⁸

Los afectos, por tanto, no son por completo pensables con independencia del rol específico que cumplan en una *connexio* causal concreta. Es decir, sólo puede conocerseles en sentido estricto atendiendo al conjunto de relaciones en que están implicados.

Tal interpretación nos permite atender a una insinuación hecha por Althusser respecto al análisis de Spinoza del pueblo hebreo en el *Tractatus Theologico-Politicus*. Se verá allí la puesta en juego de nuestra teoría relacional de las pasiones:

no hay más que singularidades realmente singulares -pero universales puesto que esas singularidades están como atravesadas y como habitadas por invariantes repetitivas o por constantes; no por generalidades, sino por constantes repetitivas que se pueden volver a encontrar con sus variaciones singulares en otras singularidades de la misma especie o género [...] Eso es justamente lo que pensaba encontrar en el Tratado Teológico-político, que es un conocimiento y una elucidación de una historia singular: la de un pueblo singular, el pueblo Judío.⁷⁹

La historia del pueblo hebreo sería nada menos que la determinación del juego de relaciones, encuentros y composiciones afectivas –es decir, de la *connexio*– que fija su singularidad, su diferencia determinada con respecto a otros pueblos. Pues: “¿Qué es la historia del pueblo judío sino la historia de los encuentros que lo han generado, de las

⁷⁸ Respectivamente: E, III, prop. 56; E, III, prop. 57; y E, III, prop. 57, dem.

⁷⁹ Althusser, *La única tradición materialista*, op. cit. p. 137.

relaciones que lo han constituido, y de los sucesivos encuentros que lo han debilitado y luego destruido?”⁸⁰

Podemos añadir todavía otro elemento de apoyo. En la explicación a la tercera definición de *Ethica*, III, Spinoza precisa lo que entenderá por pasión [*passio*]: una idea de la cual no somos causa adecuada, es decir, una afección que no se explica por nuestra sola esencia y de la cual, por tanto, no podemos tener sino una comprensión mutilada y confusa –al menos en principio. A partir de aquí, queda sólidamente anudado el nexo ideas-pasiones.

En consecuencia, ese complicado tejido relacional –que es como hemos mostrado que deben comprenderse las pasiones-, implica a su vez una trama igualmente sólida y compleja de ideas, si bien por de pronto inadecuadas y confusas. Dicha trama es lo que Spinoza llamó *imaginatio*⁸¹, como primer género de conocimiento. La *imaginatio*, como ha mostrado Pierre Macherey⁸², no se presenta nunca como un elemento extranjero, añadido exteriormente a nuestras ideas; no es, pues, una pura nada que se disiparía con la sola presencia de la verdad⁸³, pues ella misma posee consistencia propia, cierta positividad⁸⁴.

Así, la falsedad e inadecuación de nuestras ideas-pasiones no consiste en una mera ausencia o vacuidad, sino que atañe a la propia estructura de nuestro cuerpo y de nuestra alma. El alma, en su inmediatez primera, no puede sino recoger efectos, separados de sus causas, pues no se sabe a sí misma ni a los cuerpos exteriores sino por las huellas [*vestigia*] que nos deja su encuentro⁸⁵. Sólo es consciente del efecto de un cuerpo sobre el suyo, de los encuentros de sus ideas con otras ideas, pero no es capaz de conectarlos con las premisas que los sostienen. Es decir, no es capaz de remontar a través de la *concatenatio*

⁸⁰ Morfino, *El tiempo de la Multitud*, op. cit., p. 50.

⁸¹ Cf. E, II, prop. 40, esc. y E, II, prop. 41, dem.

⁸² Cf. Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, op. cit., Cap. 2.

⁸³, “Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.” E, IV, prop. 1

⁸⁴ “Todas las ideas, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas”; “En las ideas no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas.” E, II, props. 32 y 33.

⁸⁵ E, II, props. 23 – 29.

que explicaría el entramado de causas y efectos del que dependen sus ideas, tornándolas adecuadas.

Esta inadecuación estructural es lo que Althusser ha llamado, en referencia precisamente a la teoría de las pasiones en Spinoza el *Lebenswelt* inmediato, esto es,

el mundo inmediato tal como nosotros lo percibimos, es decir, vivimos (siendo la percepción misma un elemento abstracto de la vida) bajo el dominio de la imaginación; es decir, no verdaderamente *bajo* la imaginación sino hasta tal punto *penetrado* por ella que, propiamente, es indisociable e inseparable de la misma, *constituyendo la imaginación su esencia misma, el vínculo interno de todas sus determinaciones.*⁸⁶

Ya en *Elementos de Autocrítica*, escribía:

La «teoría» de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología, y sobre la primera ideología de esa época, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la *relación* de los hombres con el mundo «expresado» por el estado de sus cuerpos. Este materialismo de lo imaginario que abre el camino a una concepción sorprendente del Primer Género de Conocimiento: algo diferente de un «conocimiento», el mundo material de los hombres tal como viven, el de su existencia concreta e histórica.⁸⁷

El binomio ideas-pasiones nos permite, por tanto, extender la ontología de la relación no únicamente a la conceptualización del modo singular finito, sino al campo completo de la experiencia. La experiencia es, por tanto, una trama, un tejido; o, para decirlo en términos rigurosamente spinozistas, una *connexio* de relaciones afectivas dentro de las cuales el propio individuo no es sino un nudo o una sutura.

Volvamos, para concluir este capítulo, a una cita de Vittorio Morfino: “Si el modo es estructuralmente referencia a un otro, entonces la sustancia es sólo el sistema relacional

⁸⁶ Althusser, *La única tradición materialista*, op. cit., p. 135. *Cursivas más.*

⁸⁷ Althusser, *Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975, p. 49.

de esas referencias. La sustancia puede ser “en sí” sólo en la forma de esta estructura necesaria de referencia”⁸⁸.

El viejo esquema sustancia-relación, tan caro a la tradición metafísica occidental, queda, pues, subvertido.

⁸⁸ “If the mode is structurally referred to the other, then substance is only the relational system of these references. Substance can be “in itself” only in the form of this necessary structure of referral” Morfino, *Spinoza, an ontology of relation?*, op. cit., p. 122.

CAPÍTULO II

RELACIÓN Y POTENCIA

Debemos al filósofo finlandés Valtteri Viljanen el haber llamado nuestra atención sobre el siguiente pasaje de Platón, con el cual abre su indispensable estudio sobre el concepto de *potentia* y su rol en la metafísica de Spinoza⁸⁹:

Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia [δύναμις], ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.⁹⁰

Si bien Viljanen fija las coordenadas de su investigación en términos estrictamente metafísicos, nosotros trataremos de subsumir el pasaje platónico en el marco de nuestras propias preguntas; que son, por de pronto, las de la posibilidad de articular metafísica y política.

Este fragmento, que asimila *essentia*, *potentia* y *existentia* será reformulado por Spinoza sobre todo en las proposiciones 34 a 36 del libro primero de la *Ethica* y las 6 y 7 del libro tercero, para señalar el carácter productivo de todo lo real. Falta la respuesta a por qué, una vez formulada, Platón renunció –por qué tenía que hacerlo– a esta ontología, inclinándose por la posición transcendente representada en ese mismo diálogo por «los Amigos de las Formas». La sospecha es que esta respuesta no puede seguir siendo meramente metafísica o epistemológica, sino que ha de buscarse en la política. Como hipótesis de trabajo, podría decirse de manera provisoria que la definición de la existencia como *potentia* permite a Spinoza redefinir el campo político y del derecho en términos de un juego de fuerzas; a la democracia como propuesta ontológica radical, más allá de sus mistificaciones liberales; y alcanzar una concepción del poder y de la dominación en términos relacionales e inmanentes.

⁸⁹ Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

⁹⁰ Platón, *Sofista*, 247e.

Trataremos de fundamentar esta hipótesis en las siguientes páginas y de desarrollarla en los últimos capítulos.

Una vez más, se vuelve necesario reconstruir la estrategia de Spinoza. Es decir, aislar el conjunto de operaciones y jugadas teóricas mediante las cuales invierte los esquemas tradicionales sustancia-modo y sustancia-relación.

Hay que partir, por tanto, de la proposición 34 del *De Deo*: “La potencia de Dios es su esencia misma”. El contexto en el que Spinoza sostiene esta afirmación es el de tratar de determinar el modo en el cual la sustancia puede ser causa de sí misma. Como reza la demostración de la misma proposición: “En efecto, de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí y de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, por la cual son y obran él mismo y todas las cosas, es su esencia misma.” Así parece indicarlo también el siguiente pasaje de los *Principia Philosophiae Cartesianae*: “La potencia por la que la sustancia persevera en sí misma no es nada más que su esencia, y difiere de ella sólo por el nombre.”⁹¹

La identificación de potencia y esencia tiene, pues, un sentido primordialmente causal. Como lo muestra el pasaje de Platón anteriormente citado y la misma proposición 36 del Libro I de la *Ethica*, ser *potente* es tener la capacidad de producir efectos, “real or actual existence requires causal power; having no effects implies non-existence”⁹².

Traigamos a cuento dos conocidos pasajes de la *Ethica*, para darle sustento textual a nuestra afirmación:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos [...] Esta Proposición debe ser patente para cualquiera, sólo con que considere que de una definición dada de una cosa cualquiera concluye el entendimiento varias propiedades, que se siguen realmente, de un modo necesario, de dicha definición (esto es, *de la esencia misma de la cosa*), y tantas más cuanta

⁹¹ PPC, I, prop. 7, esc.

⁹² Viljanen, *Spinoza's Geometry of Power*, op. cit., p. 2.

mayor realidad expresa la definición de la cosa, esto es, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida.⁹³

Todo lo que concebimos que está en la potestad de Dios, es necesariamente. En efecto, todo lo que está en la potestad de Dios debe estar comprendido en su esencia de tal manera que se siga necesariamente de ella, y es, por tanto, necesariamente.⁹⁴

Ahora, como es bien sabido, la identificación spinoziana *essentia sive potentia* no opera únicamente a nivel de la sustancia, sino de cualquier cosa singular finita. Así nos lo hace saber la demostración a la cuarta proposición de *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*

La potencia por la que las cosas singulares –y, por consiguiente, el hombre– conservan su ser, es la misma potencia de Dios, o sea, de la Naturaleza, no en cuanto es infinita, sino en cuanto puede explicitarse a través de una esencia humana actual. Así pues, la potencia del hombre, en cuanto explicada por su esencia actual, es una parte de la infinita potencia, esto es, de la esencia, de Dios o la Naturaleza.

Pero quizá sobre todo, la demostración a la proposición 7 de *De Origine et Natura Affectuum*:

Dada la esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella necesariamente ciertas cosas, y las cosas no pueden más que aquello que se sigue necesariamente a partir de su determinada naturaleza; por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo –eso es la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser– no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma.

Así pues, todo modo finito es, en tanto tal, un *quantum* de potencia, una determinada cantidad intensiva en virtud de la cual es capaz de producir efectos. Deleuze lo ha puesto de la siguiente manera: “Las esencias de modo son [...] cantidades intensivas [...] La

⁹³ E, I, prop. 16 y dem.

⁹⁴ E, I, prop. 35 y dem.

diferencia de los seres es a la vez intrínseca y puramente cuantitativa; puesto que la cantidad de la que se trata aquí es la cantidad intensiva.”⁹⁵

Se ve desde aquí lo equivocadas que resultan las interpretaciones que ven en la filosofía de Spinoza una des-realización del mundo, pues “el finito no es [...] ni substancial ni cualitativo. Pero tampoco es apariencia: es modal”⁹⁶; es decir, potencia productiva. La noción de los modos finitos como grados de potencia permite salir al paso a la cuestión de la actividad y efectividad de las *res singulares*.

Ahora bien, estamos en condiciones de añadir un elemento más y complicar el esquema intensivo de los modos. En el capítulo anterior, mostramos que la filosofía de Spinoza podía caracterizarse adecuadamente bajo el modelo de una ontología relacional. Veremos ahora que la categoría de relación nos permite agregarle determinaciones a la teoría de los modos como potencias.

En efecto, no sólo es cierto que *potentia* es capacidad de producir efectos, sino también lo siguiente: la potencia efectiva de la cosa puede concebirse como su capacidad para entrar en relación con el “exterior”, de modo que a mayor complejidad de las relaciones mayor será el poder de la cosa⁹⁷. Etienne Balibar ha observado el fructífero y radicalmente singular uso que hace Spinoza de la noción de causa. Según Balibar, Spinoza utiliza el término *causa* siempre en un sentido absoluto; es decir, las cosas son causas en sí mismas y no simplemente en relación a “x” o “y”. La consecuencia inmediata es que la causalidad no puede plantearse como una relación extrínseca, que se sobrepone a las cosas, sino que éstas son ya siempre *producidas* y *productivas*. “En efecto, [...] las cosas están necesariamente relacionadas: ellas inmediatamente causan ciertos efectos y son efectos de ciertas causas.”⁹⁸

Comencemos a verlo citando en extenso dos precisiones del propio Spinoza a su teoría de las esencias como cantidades de potencia: la esencia, incluso concebida de aquel modo, no es causa eficiente de la existencia de las cosas finitas:

⁹⁵ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 190.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 192.

⁹⁷ Cf. Morfino, *Spinoza: an ontology of relation?*, op. cit., p. 116

⁹⁸ Balibar, Etienne, *Spinoza. De la individualidad a la transindividualidad*, op. cit. p. 26.

Por último, debe notarse que esa causa, en cuya virtud existe una cosa, o bien debe estar contenida en la misma naturaleza y definición de la cosa existente (ciertamente, porque el existir es propio de su naturaleza), o bien debe darse fuera de ella. Sentado esto, se sigue que, si en la naturaleza existe un determinado número de individuos, debe darse necesariamente una causa en cuya virtud existan esos individuos, ni más ni menos. Si, por ejemplo, existen en la naturaleza veinte hombres (que, para mayor claridad, supongo existen a un tiempo, y sin que en la naturaleza haya habido otros antes), no bastará (para dar razón de por qué existen veinte hombres) con mostrar la causa de la naturaleza humana en general, sino que además habrá que mostrar la causa en cuya virtud no existen ni más ni menos que veinte, puesto que debe haber necesariamente una causa de la existencia de cada uno. Pero *esta causa no puede estar contenida en la naturaleza humana misma*, toda vez que la verdadera definición del hombre no implica el número veinte; y de esta suerte, la causa por la que esos veinte hombres existen, y, consiguientemente, por la que existe cada uno, debe darse necesariamente fuera de cada uno de ellos; y por ello es preciso concluir, en absoluto, que todo aquello de cuya naturaleza puedan existir varios individuos, debe tener necesariamente, para que existan, una causa externa.⁹⁹

Se ve ahora que la existencia concreta de los modos finitos es puesta, y más aún, está expuesta a las *connexio* de relaciones causales que conforman la consistencia del mundo. Sólo puede deducirse y explicarse por ella.

¿Qué es, pues, la existencia concreta del modo y cómo se hace presente? En *Ethica*, II, específicamente en la definición que sigue al conjunto de lemas y axiomas expuestos a la zaga de la décimo tercera proposición, Spinoza nos presenta su concepción del individuo:

Cuando ciertos cuerpos, de igual o distinta magnitud, son compelidos por los demás cuerpos de tal modo que se aplican unos contra otros, o bien –si es que se mueven con igual o distinto grado de velocidad– de modo tal que se comuniquen unos a otros sus movimientos según una cierta relación,

⁹⁹ E, I, prop. 8, esc. 2. A penas unas líneas más adelante, en la demostración a la proposición 11, Spinoza refuerza esta idea: “Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia, como de su no existencia. Por ejemplo, si un triángulo existe, debe darse una razón o causa por la que existe, y si no existe, también debe darse una razón o causa que impide que exista, o que le quita su existencia. [...] la razón por la que un círculo o un triángulo existen o no existen, *no se sigue de su naturaleza*, sino del orden de la naturaleza corpórea como un todo: pues de tal orden debe seguirse, o bien que ese triángulo existe ahora necesariamente, o bien que es imposible que exista ahora.” En ambas citas, las cursivas son mías.

diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo que se distingue de los demás por medio de dicha unión de cuerpos.

Lo que define la existencia material del modo es, pues, *certa quaedam ratio*, una cierta relación o arreglo en virtud del cual las partes que componen al individuo se comunican sus movimientos. La definición estructural o relacional del modo finito puede incluso ampliarse:

Entiendo por cosas singulares 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.¹⁰⁰

Sin embargo, dicha relación material, tomada por sí sola, es todavía demasiado abstracta. Se vuelve necesario aún poner al modo en la compleja red causal que lo hace posible, pero que también lo pone en riesgo. Se verá así que cualquier entidad finita tiene una doble relación metabólica con el “afuera”¹⁰¹: a) subsunción de partes a partir de las cuales se compone¹⁰²; b) pero también interacción, que puede tomar las formas de la composición, el combate o la destrucción, pues como sentencia la proposición 3 del libro cuarto de la *Ehtica*: “La fuerza con que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores.”

Toda existencia concreta es, por tanto, relacional; tanto intrínseca como extrínsecamente. Para decirlo con Gilles Deleuze: “no hay modo existente sino compuesto. Toda existencia es por definición compuesta”¹⁰³. La potencia de las cosas singulares se cifra en su capacidad, a la vez, de mantener su relación compositiva y de ponerla en

¹⁰⁰ E, II, def. 7

¹⁰¹ Téngase presente que, como hemos explicado ya, “interior” y exterior” son constituidos por las relaciones.

¹⁰² “El cuerpo humano se compone de muchísimos individuos (de diversa naturaleza), cada uno de los cuales es muy compuesto”; “El cuerpo humano necesita, para conservarse, de muchísimos otros cuerpos, y es como si éstos lo regenerasen continuamente”. E, II, postulados 1 y 4.

¹⁰³ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 200.

relación con otras *motus et quietis rationibus* igualmente existentes, de manera que juntas incrementen su fortaleza y su capacidad para producir efectos.

Es en este punto cuando los comentaristas empiezan a hablar de leyes de composición. Los ejemplos paradigmáticos son, desde luego, las Cartas a Henry Oldenburg y Willem van Bliejenberh.

Dos relaciones pueden ajustarse adecuadamente, de manera que formen juntas una nueva cosa singular, como el quilo y la linfa componen la sangre:

Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de la linfa, el quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etcétera, son considerados como partes de la sangre.¹⁰⁴

Por el contrario, dos relaciones pueden ser contrarias, de tal forma que una ponga en peligro o de hecho descomponga la otra, como en el caso de Adán y el fruto prohibido:

Por consiguiente, *la prohibición a Adán* consistía simplemente en que Dios reveló a Adán que el comer del árbol producía la muerte, lo mismo que nos revela a nosotros, por el entendimiento natural, que el veneno es mortífero para nosotros.¹⁰⁵

El modo subsiste mientras la relación subsista. Deleuze indica: la existencia es un grado de potencia; este grado se expresa en una relación material determinada; esa relación subsume en la existencia una infinidad de partes. El esquema ganado por nuestras consideraciones en torno a una ontología de la relación nos permite dar un paso más. No sólo es que la esencia como grado de potencia se exprese en una relación, sino que la potencia efectiva de las *res singulares* se cifra en su capacidad de subsumir realmente tales partes, de modo que logre mantener su relación constitutiva. *Potentia sive relatio*.

¹⁰⁴ Carta 32, de Spinoza a Henry Oldenburg.

¹⁰⁵ Carta 19, de Spinoza a Willem van Bliejenberh.

La potencia de la cosa, dicho de otro modo, se juega en su capacidad de establecer buenos encuentros, relaciones componentes con la infinita variedad de las causas exteriores que, como nos recuerda la definición 3 de *De Origine et Natura Affectuum*, pueden aumentar o disminuir, favorecer o perjudicar su potencia de obrar.

Este tráfico, que puede tomar los rostros del enfrentamiento o la composición, nos permite transitar a otro aspecto crucial de la teoría spinozista de las potencias: ninguna parte puede existir o concebirse adecuadamente sin referencia a la *connexio* total de causas y efectos que configuran la experiencia. Es así, creemos, como debe leerse la proposición 15 del *De Deo*: “Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse.”

En efecto, si cada cosa es un grado determinado de potencia, sólo lo es por referencia al conjunto complejo de relaciones que la constituyen y la fijan dentro de una trama o estructura singular. Viljanen lo ha observado de forma precisa: “in ontological terms it is no correct to refer to finite entities without relating them to whole substantial power”¹⁰⁶.

Según el finlandés, bajo el atributo de la extensión –pero esto vale para cualquier atributo-, al conceptualizar las cosas finitas tratamos con auténticas *diferencias* en la distribución de poder en el campo espacial o material. La potencia de las *res singulares* es, pues, en todo momento diferencial o relacional: se determina en función del lugar que ocupe en la distribución total de una *connexio*; de tal modo que, dada una configuración específica, no hay región alguna sin poder, sino diferencias en la intensidad de potencia entre dichas regiones.

Esto tiene al menos dos implicaciones centrales:

- a) Sólo comprendemos adecuadamente una cosa si somos capaces de ponerla en relación con la estructura de poder que la constituye o de la cual participa.
- b) Sólo alcanzamos una comprensión concreta del poder mismo si entendemos su distribución ordenada, es decir, su *connexio*.

¹⁰⁶ Viljanen, *Field metaphysic, Power and Individuation in Spinoza*, op. cit., p. 402.

Como lo ha puesto Stephen Connelly en sus investigaciones sobre la relevancia de la filosofía de Spinoza para una teoría del derecho: “In other words, to the question „what is power?“ we must respond that power has been radically divested of any “occult qualities” in favour of its determination by reference to its well-ordered distribution.”¹⁰⁷

Viljanen mismo parece reconocer esto en un pasaje en el que escribe:

The importance of relationality can be seen as stemming from the field character of spinozistic metaphysics: distribution in the unified field of power is always relational, and established by the way the intensity of power is dispersed *between* different spatial regions.¹⁰⁸

La insuficiencia de la perspectiva de Viljanen radica, a nuestro juicio, en su negativa a renunciar a la primacía de la sustancia y la regla metafísica de inherencia que le es concomitante. Pensamos, en cambio, que el punto de vista de una ontología relacional, que Viljanen mismo parece alcanzar en el pasaje anteriormente citado, conduce necesariamente a poner en crisis las categorías clásicas de sustancia y sus funciones ontológicas.

Para traer nuevamente a colación un pasaje de Vittorio Morfino, digamos con él que “[If] the mode”s existence is always in and for some other. Spinoza”s substance is, in turn, nothing other than the immanent *structure* of this reference to some other –it is in no way a permanent substance in which modifications inhere.”¹⁰⁹

Durante cierto periodo de la historia de la filosofía, de Leibniz a Hegel, fue casi un lugar común caracterizar el sistema de Spinoza como una filosofía inmóvil, impotente: al hacer de los modos meras manifestaciones de la sustancia, los habría reducido al rango de apariencias in-esenciales y, por tanto, impotentes e inefectivas.

Aquí hemos intentado mostrar que la noción de modo, comprendida como grado diferencial y relacional de potencia, no puede interpretarse nunca, sin malentenderse o falsearse, como una forma de retirarle al mundo todo poder o actividad. Por el contrario,

¹⁰⁷ Connelly, Stephen, *Power (potentia): notes on the thought of Spinoza*, en: <http://criticallegalthinking.com/2013/06/14/power-potentia-notes-on-the-thought-of-spinoza/>

¹⁰⁸ Viljanen, *Field metaphysic, Power and Individuation in Spinoza*, op. cit., p. 409.

¹⁰⁹ Morfino, *Spinoza: an ontology of relation?*, op. cit., p. 113.

como a su manera han señalado Deleuze y Viljanen, aquella noción es la única estrategia adecuada para comprender cómo las cosas finitas poseen potencia efectiva y pueden ejercerla, perderla o aumentarla.

Más aún, sólo estas tesis podrán ofrecernos una herramienta conceptual lo suficientemente sólida y robusta en vistas a formular una teoría del poder inmanente y material, más allá de sus mistificaciones teológico-políticas.

En la medida en que, según una expresión de Deleuze, la filosofía de Spinoza permite “restaurar los derechos de una Naturaleza dotada de fuerza o potencia”¹¹⁰, nos autorizará también a pensar lo político como un campo relacional de poder.

¹¹⁰ Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, op. cit., p. 219.

SEGUNDA PARTE
RELACIÓN Y POLÍTICA

CAPÍTULO III

CRÍTICA DE LA SUPERSTICIÓN

En un libro relativamente reciente, el filósofo esloveno Slavoj Žižek ha llamado a cuentas a uno de los grandes mitos actuales¹¹¹: nuestro tiempo, dice, gusta de referirse a sí mismo como “la época del fin de las ideologías”. El concepto mismo de lo ideológico –entendido como comprensión inadecuada, confusa o mistificada de la realidad– se ha revelado no sólo impertinente para analizar los problemas sociales y políticos contemporáneos, sino incluso nocivo, en la medida en que funcionaría para deslegitimar y prohibir ciertas formas de vida y pensamiento con las que no se comulga. Este universo post-ideológico, que habría puesto fin a los viejos conflictos entre izquierda y derecha, se presenta entonces como paladín de la libertad de pensamiento, la tolerancia y la lucha por el reconocimiento de los distintos estilos de vida.

Pero, ¿es realmente así como funcionan las cosas? ¿y si esa auto-imagen fuera, precisamente, la ideología de nuestro mundo? Žižek apuesta por la necesidad de replantear el proyecto de una crítica de la ideología, que tendría como tarea, entre otras cosas, el desenmascaramiento de los supuestos políticos y económicos sobre los que descansan estos valores, tan aparentemente loables, inocentes y desinteresados.

Pero hay por lo menos una razón más para sospechar de dicha auto-imagen: el lugar que otorgan al conflicto en la constitución y desarrollo de la vida social. Para la posición post-ideológica, el conflicto es lo que ha quedado superado, borrado y desplazado por el fin de las ideologías. Una vez que han cesado las antiguas disputas entre comunistas y capitalistas, se ha destruido la base última sobre la que reposaba una batalla inútil y absurda. Desde ahora, el diálogo, la tolerancia, las instituciones democráticas y el libre mercado son los únicos instrumentos legítimos con los que contamos para resolver racional y elegantemente cualquier disputa. Así pues, ¿cómo es que conflicto e ideología, nociones tan caras a la historia de la filosofía política moderna y a las distintas variantes de la teoría crítica, han podido ser relegadas por los discursos liberales contemporáneos? La problemática es compleja y, por supuesto, no pretendemos agotarla aquí. Lo que sí

¹¹¹ Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2008.

quisiéramos, en cambio, es mostrar que el pensamiento de Spinoza nos ofrece armas lo suficientemente potentes como para atender y reformular este par de cuestiones centrales.

Una crítica material de la ideología, por un lado, y un análisis inmanente y relacional sobre el lugar del conflicto en la conformación de la vida política. Nos ocuparemos de ello en los siguientes dos capítulos.

Que el análisis de la superstición tiene para Spinoza un sentido esencialmente político, es claro por el siguiente pasaje del *Tractatus Theologico-Politicus*:

Como consta por lo que acabamos de decir [...] *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*. Nada extraño, pues, que bajo el pretexto de la religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano [...]. Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un estado libre, no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos *adueñarse del libre juicio de cada cual* mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma.¹¹²

Nosotros hemos creído encontrar aquí¹¹³ la máxima condensación del proyecto filosófico de Spinoza. Todo el camino recorrido en los capítulos anteriores se subordina a la búsqueda de una estrategia conceptual que nos permita atacar frontalmente esta cuestión: ¿por qué los hombres luchan por su *servitude* como si se tratase de su salvación?

Como se sabe, Spinoza ensayó una respuesta a este problema mediante su análisis de lo imaginario, es decir, de la *concatenatio* de prejuicios e ideas inadecuadas sobre las

¹¹² *TTP*, Prefacio. Cursivas mías.

¹¹³ En sintonía con otros tantos comentadores como Louis Althusser, Gilles Deleuze, Antonio Negri o Warren Montag, sólo por mencionar a los más conocidos.

que se sostiene y reproduce la servidumbre. Desde el comienzo, el filósofo holandés fue consciente de que no bastaba con exponer su filosofía *more geometrico* y explicar el mundo a partir de sus “verdaderas causas”, pues, como él mismo reconoce al comienzo de libro cuarto de la *Ethica*, “Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero.”¹¹⁴ Es por ello que, contrario a lo que suele afirmarse, Spinoza no comienza por Dios, sino por la *superstitio* y su crítica:

Siempre que he tenido ocasión, he procurado remover los prejuicios que hubieran podido impedir que mis demostraciones se percibiesen bien, pero, como aún quedan no pocos prejuicios que podrían y pueden, en el más alto grado, impedir que los hombre comprendan la concatenación de las cosas en el orden que las he explicado, he pensado que valdría la pena someterlos aquí al examen de la razón.¹¹⁵

El lector reconocerá inmediatamente la procedencia de este fragmento: se trata del apéndice al libro primero de la *Ethica*, aquél célebre escrito donde Althusser supo encontrar “la matriz de toda posible teoría de la ideología”¹¹⁶.

Antes de pasar al comentario del texto, quisiéramos recordar una idea que hemos mencionado un par de veces a lo largo del trabajo, pero que sólo aquí encontrará su justo lugar y producirá todos sus efectos. Se trata de la tesis según la cual las ideas inadecuadas no son un simple error, una nada que se opondría radicalmente a la plena positividad de lo verdadero. Si algo es claro para Spinoza, es el hecho de que las ideas inadecuadas poseen una realidad propia, cierta consistencia en virtud de la cual pueden producir efectos. Los prejuicios forman una trama, un tejido de confusiones e ilusiones, si bien materiales, en tanto que cada idea *implica* a la vez un cierto estado del cuerpo¹¹⁷. Dentro de esta conexión compleja, los prejuicios se refuerzan unos a otros, y de ahí obtienen toda su eficacia: “Las

¹¹⁴ E, IV, prop. 1

¹¹⁵ E, Apéndice.

¹¹⁶ Althusser, *La única tradición materialista*, op. cit., p. 135.

¹¹⁷ “una imaginación es una idea que revela más bien la constitución presente del cuerpo humano que la naturaleza del cuerpo exterior, y no, ciertamente, de un modo distinto, sino confuso” E, IV, prop. 1, esc.

ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas.”¹¹⁸

Es a este carácter material y estructural de las ideas inadecuadas a lo que apunta la crítica spinoziana de la noción de idea en Descartes: las ideas, nos dice, no son pinturas mudas en un lienzo¹¹⁹, a las cuales podríamos prestar o no asentimiento. Por el contrario, como ha se señalado Pierre Macherey, “las ideas, todas las ideas, son actos, es decir que siempre afirman algo en ellas mismas, según una modalidad que remite a su causa”¹²⁰.

Dicho de otro modo, las ideas inadecuadas, en tanto modos finitos del pensamiento, son, ellas también, intensidades diferenciales de potencia. Lo cual quiere decir dos cosas. Primero, que poseen una naturaleza productiva, en virtud de la cual generan efectos en nuestras vidas; segundo, que al igual que cualquier otra cosa singular, su poder se sostiene sobre cierta *connexio*, es decir, depende de un orden complejo de causas y efectos a través de los cuales se constituye y explica.

Con esto en mente, ¿cuál es el significado, entonces, de una crítica de la superstición? ¿cómo y a través de qué estrategias conceptuales es posible llevarla a cabo? Nuevamente, es la perspectiva relacional la que nos permitirá afrontar esta problemática. Debido a que nuestras ideas, todas las ideas, forman un *ordo et connexio* necesario, es que es posible realizar una crítica de los prejuicios. *Hacer crítica quiere decir entonces esto: dada una cosa o idea, mostrar las relaciones a la vez conceptuales y materiales de las que depende, el proceso causal de producción que la ha hecho irrumpir y ocupar el lugar que ocupa en el entramado de nuestra experiencia; mostrar, también, qué efectos produce, qué otras cosas, ideas o relaciones dependen de ella, posibilita, bloquea o perpetua.* Si es verdad que los prejuicios forman una trama, “es preciso, por tanto, analizarlos como se analiza un sistema y deshacerlos como se deshace un lazo”¹²¹.

Es momento de recorrer con Spinoza este doble camino de la crítica. Primero, como desanudamiento del orden y conexión sobre el que se sostiene la superstición, cuyo nudo

¹¹⁸ E, II, prop. 36.

¹¹⁹ E, II, prop. 49, esc.

¹²⁰ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, op. cit., p. 89.

¹²¹ Fernández, Eugenio, *Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza*, op. cit. p. 106.

primero es, como lo ha señalado Eugenio Fernández, la ilusión de la voluntad libre, desenmascarando al mismo tiempo sus funciones políticas. Segundo, mostrando los efectos de servidumbre que le son concomitantes, en un proceso que nos llevará por momentos más allá del propio Spinoza.

1. Crítica de la voluntad libre

El spinozismo es, digámoslo una vez más, una máquina de guerra contra la superstición. Y es en el apéndice al *De Deo* donde podemos observar este dispositivo de combate teórico operar en toda su plenitud. Es ahí donde despliega todos sus recursos contra un enemigo –*el* enemigo– poderoso, pero no por ello imbatible: la servil alianza entre antropocentrismo y finalismo.

Todos los prejuicios que intento indicar aquí dependen de uno solo, a saber: el hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto.

Pero, ¿dónde encuentra este prejuicio su fortaleza, en virtud de qué entramado de causas se sostiene? Spinoza responde: de la ilusión de voluntad libre, aquella que pone a la subjetividad como núcleo y origen de toda acción, de todo fin y de todo sentido. Sucede que los hombres nacen naturalmente ignorantes de las causas de las cosas y, además, “poseen apetito de buscar lo que les es útil y de ello son conscientes”.

De este dato común, cotidiano, se derivan con necesidad una serie de ilusiones que se refuerzan una a la otra. Primero, que los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus apetitos, pero ignorantes de las causas que los determinan a tener precisamente aquellos y no otros. Segundo, que actúan, por tanto, siempre con vistas a apropiarse del objeto que apetecen, buscan colmar aquel deseo del que ignoran la causa; actúan, pues, con vistas a un *fin*. Tercero, como creen actuar movidos por fines, a los que

no atribuyen otra causa que su soberana voluntad, proyectan este mismo mecanismo a la totalidad de la naturaleza, imaginándose que ésta, al igual que ellos, lo dispone todo y actúa en virtud de causas finales. Se concreta así el circuito de la superstición, verdadero *apparatus* de inversión de las causas en fines.

En efecto, para Spinoza, el orden verdadero de la naturaleza es el orden de su producción, que procede genéticamente de las causas a los efectos. De ahí que el conocimiento racional se defina como conocimiento por las causas¹²², y que, como rezan la proposición 11 del libro I de la *Ethica* y los párrafos 95 y 96 del *Tractatus de Intellectus Emendatione*, la auténtica definición de una cosa sea la definición genética. Por el contrario, el aparato de inversión conformado por antropocentrismo y finalismo pone de cabeza la concatenación efectiva de las cosas; y esto básicamente de dos maneras:

a) Introduce una causalidad puramente imaginaria. Como los sujetos, a partir de la sola conciencia de sus apetitos, creen actuar siempre con vistas a un fin, convierten este fin en el motor de su acción, como si éste, desde el horizonte, les tendiera una cuerda y los arrastra hacia sí. Conceden, por tanto, positividad y actualidad a algo que no tiene otra contextura que su propia *imaginatio*, un puro deseo que ignora el proceso de su producción: la causalidad final. Y así, denuncia Spinoza, creen que todas las cosas, igual que ellos, tienden hacia un fin o actúan movidas por fines: Dios, la Naturaleza, la Historia.

b) Invierte el orden de la causalidad, considerando origen lo que en realidad es un efecto. La voluntad, nudo entretejido por los encuentros con el mundo, por la trama de ideas, afectos y determinaciones que conforman su experiencia, ignora precisamente aquellas conexiones, es incapaz de deshebrar el tejido material de la experiencia; se pone entonces a sí misma como centro y causa espontánea de todos sus apetitos, de todos los fines que, sin saber por qué, proyectará en el mundo. El sujeto, verdadero efecto de las relaciones, se convierte así en su causa:

Así, el niño cree que apetece libremente la leche, el muchacho irritado, que quiere libremente la venganza, y el tímido, la fuga. También el ebrio cree decir por libre decisión de su alma lo que, ya

¹²² E, II, 40, esc.

sobrio, quisiera haber callado, y asimismo el que delira, la charlatana, el niño y otros muchos de esta laya creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que les hace hablar. De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan.¹²³

Pero, ¿qué significa, en este contexto, ser “ignorante de las causas que nos determinan”? Es en este punto donde el planteamiento de Spinoza se torna radical, pues no se trata simplemente de agregarle determinaciones al sujeto, como si bastase matizar su centralidad mediante el recurso al lenguaje, la corporalidad, la historia o las relaciones sociales como otras tantas condiciones con las que tendría que contar en su labor de determinar y darle sentido al mundo. Tal planteamiento deja intacto el *locus* originario y central de la subjetividad. Por el contrario, para Spinoza se trata de descentrar o, mejor aún, quebrantar ese *locus*, sumergiendo al sujeto en el conjunto de operaciones y conexiones que lo han producido, trazando así la genealogía material de su constitución. Se trata, para usar el lenguaje de Spinoza, de reintegrarlo al orden común de la naturaleza.

Spinoza completa dicha reinsertión en diversos lugares de su obra, pues aquélla es una problemática que la recorre prácticamente de punta a punta. Nosotros mencionaremos sólo dos; bastarán para ilustrar nuestro punto.

a) *El deseo es la esencia misma del hombre*¹²⁴

Como mencionamos en el capítulo I, una de las estrategias conceptuales más audaces de Spinoza –y que lo hiciera tan detestado en su época- fue la manera en que replanteó la pregunta especulativa por el ser del hombre. Esta estrategia se compone de dos movimientos igualmente radicales: el primero es desplazar la pregunta por la *essentia* hacia el plano del deseo [*cupiditas*], en lugar de colocarla, como tradicionalmente se había hecho, en el ámbito del intelecto, la razón o incluso la voluntad.

¹²³ E, III, prop. 2, esc.

¹²⁴ E, III, Definición de las afectos, def. 1.

Tal desplazamiento le permitió a Spinoza escapar de la ilusoria “interioridad” donde se hallaba encerrada la investigación. En efecto, si el deseo no es otra cosa que el apetito con conciencia de sí mismo, y el apetito se predica igualmente de *mens et corpus* como constitutivos de la subjetividad humana¹²⁵, entonces la pregunta por la esencia debe contar también con la corporalidad para alcanzar respuestas plenas y llevar la investigación hasta sus últimas consecuencias. La *cupiditas* es lo que permitió a Spinoza transitar de la interioridad imaginaria al campo de las relaciones materiales de composición y descomposición: “las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo”¹²⁶.

El segundo movimiento es una consecuencia necesaria del anterior: consiste en materializar la esencia y mostrarla como efecto de las relaciones. Si el deseo es la esencia misma del hombre, hay que comprender este enunciado todavía como una *communis notio*, con un grado de generalidad que, si bien nos permite aprehender lo que hay de común en la infinita pluralidad de las relaciones componentes de los individuos, sólo alcanzará *actualidad* al momento de trabajar sobre el plano de las realidades singulares. Como nos lo ha recordado Balibar: “las nociones generales no son conocimiento efectivo [...] no resuelven nada de antemano, éstas sirven para plantear un problema”¹²⁷, que sólo encontrará respuesta en el tratamiento de las *connexio* singulares, locales, finitas. “El deseo es la misma naturaleza o esencia de cada cual; luego el deseo de cada individuo difiere del deseo de otro tanto cuanto difiere la naturaleza o esencia del uno de la esencia del otro.”¹²⁸

b) *La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo*¹²⁹

Spinoza desarrolla puntualmente su crítica de la voluntad libre, es decir, como facultad distinta e independiente, principalmente en las proposiciones 47 a 49 de *De Origine et Natura Mentis* y en la carta 2 a Henry Oldenburg. En ésta última, Spinoza escribe:

¹²⁵ “Este esfuerzo [por perseverar en el ser], cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre” E, III, prop. 9, esc.

¹²⁶ E, III, prop. 3, esc.

¹²⁷ Balibar, Etienne, *Spinoza y la política*, Prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 78.

¹²⁸ E, III, prop. 57, esc.

¹²⁹ E, II, prop. 49, cor.

La voluntad se diferencia de esta o aquella volición, como la blancura de este o aquel blanco, o como la humanidad de este o aquel hombre; de modo que es igualmente imposible concebir que la voluntad sea la causa de esta o aquella volición, como que la humanidad sea la causa de Pedro y de Pablo. Por consiguiente, como la voluntad no es sino un ente de la razón (...) y como las voliciones particulares, para existir, requieren una causa, no pueden llamarse libres, sino que son necesariamente tales como las determinan sus causas.

Podemos aislar dos argumentos presentes en este fragmento. 1) La voluntad, como facultad, es un ente de razón. Del hecho de que seamos conscientes de nuestros múltiples apetitos pero ignoremos sus causas, concluimos por abstracción que poseemos una facultad espontánea de querer esto o aquello y de desear según nos plazca. Pero si es verdad que la voluntad es un ente de razón –que, según vimos, no es nada más que un auxiliar del pensamiento gracias al cual imaginamos más fácilmente las cosas– no puede por tanto ser causa adecuada de ninguna cosa o idea singular. En efecto, cuando se trata de conocer los modos finitos y sus concatenaciones, hay que tener siempre presente la advertencia hecha por Spinoza en el *Tractatus de Intellectus Emendatione*:

Nos es, ante todo, necesario deducir todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o seres reales, avanzando, en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de éstos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del entendimiento.¹³⁰

2) Si, como acabamos de mencionar, la voluntad no es causa eficiente de ninguna volición, sino sólo un ente abstracto, de todos modos es preciso investigar cómo y de dónde provienen las voliciones particulares que de hecho experimentamos. Spinoza responde a esta exigencia argumentando que, en tanto modos del pensamiento, toda volición debe explicarse por sus causas. No basta con recurrir a los auxiliares de la imaginación; si queremos conocer realmente debemos ser capaces de remontar la cadena de causas y desenmarañar las conexiones sobre las que reposa un determinado apetito o deseo. Se

¹³⁰ TIE, §99.

disolverá así la ilusión, la plaza máxima sobre la que el dispositivo antropocéntrico erigió su “*imperium in imperio*”¹³¹.

Hay, además, otra forma de arribar a esta conclusión. En la proposición 49 de *Ethica* II, Spinoza escribe: “En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea.” Recordemos que para Descartes “Sólo hay en nosotros dos modos de pensar, a saber: la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad.”¹³² Concluyente también, parece ser el argumento que lo sustenta: todos nosotros hemos experimentado el engaño de los sentidos, las equivocaciones de una impresión falsa, de un desliz perceptivo; la experiencia, sin embargo, también nos ha mostrado que siempre es posible negarles nuestro asentimiento, suspender el juicio. La certeza del *cogito*, voluntad pensante, es tal que nos permite sortear incluso el argumento de un Dios engañador:

Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejemos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien y, de este modo, impedir el error.¹³³

Nuestro entendimiento percibe; recibe múltiples impresiones y concibe gran cantidad de ellas, pero mientras éstas permanezcan en la neutralidad de la representación, no hay espacio alguno para el error. Éste le pertenece por derecho al trabajo de la voluntad. Es gracias a la facultad volitiva que podemos acceder al ámbito de la verdad, prestándole nuestro asentimiento únicamente a las percepciones claras y distintas; pero también es gracias a esta facultad que erramos.

Ahora bien, según Spinoza, esta distinción es imposible: “La voluntad y el entendimiento no son sino las mismas voliciones e ideas singulares”¹³⁴. Como mencionamos anteriormente, toda idea es ella misma afirmativa, en virtud del grado de

¹³¹ E, III, Prefacio.

¹³² Descartes, Renato, *Los principios de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1951, I, §32.

¹³³ Descartes, Renato, op. cit., I, §6.

¹³⁴ E, II, prop. 49, esc.

potencia que la conforma. Cualquier idea implica ella misma cierta afirmación o negación. Tener la idea de triángulo, por ejemplo, implica necesariamente la afirmación de que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos; y el alma no puede suspender su juicio a este respecto.

Tener una idea es siempre afirmar algo de ella, o mejor aún, significa poseer todo el entramado de propiedades e ideas subsidiarias que le acompañan. Dos ejemplos más: si concebimos la idea de un caballo alado, y no tenemos al momento otra conexión de ideas que excluyan su existencia, lo afirmaremos al instante como presente. Si tenemos, por otra parte, la idea de un cheque, afirmaremos también en nuestra alma las ideas de dinero, banco, intercambio, deuda, etcétera, a las que está inexorablemente unida. En suma, diremos que la idea se afirma a sí misma, afirma algo de sí misma en nuestra alma.

Pero, ¿qué es el alma sino esta *concatenatio* de ideas, este nudo conformado por ellas? Así lo dice explícitamente Spinoza en las proposiciones 15 del libro segundo y la demostración a la proposición 9 del libro tercero de la *Ethica*: “La idea que constituye el ser formal del alma humana no es simple, sino compuesta de muchísimas ideas.”; “La esencia del alma está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas”.

Nuevamente, la subjetividad no es simple, sino compuesta; no es origen, sino efecto.

2. Voluntad libre y servidumbre

Hemos realizado la primera parte de la crítica: mostramos las conexiones y el proceso causal que sostienen la ficción de la voluntad libre. Toca ahora completar el trabajo, es decir, comprender los efectos que produce. Que causalidad final y voluntad libre sean ideas inadecuadas no las hace menos reales, es decir, efectivas. Nos corresponde ahora mostrar sus funciones y alcances, las relaciones que impiden o hacen posibles e incluso aquellas que ocultan.

La efectividad del aparato imaginario que gira en torno a la idea de voluntad libre se despliega sobre todo en el ámbito de lo político. Para dilucidar sus efectos es necesario, primero, observar el papel que le otorgó la filosofía política moderna, particularmente en su vertiente iusnaturalista, contemporánea a Spinoza.

Podemos esquematizar el planteamiento iusnaturalista más o menos del siguiente modo: existe un Estado de Naturaleza, caracterizado por la ausencia de un poder o derecho común que garantice la seguridad de cada individuo y de todos en conjunto. Tal estado, por tanto, se define por el conflicto, el miedo y la incertidumbre respecto a la satisfacción de las necesidades más básicas e incluso respecto a la propia vida. Dicha incertidumbre arrastra los individuos a un momento que es también un umbral: se vuelve necesario establecer un pacto o contrato social, es decir, un *acuerdo voluntario* que ponga fin al conflicto y establezca un poder vinculante, capaz de asegurar la vida y la seguridad de todos. Se transita así al Estado Civil, ámbito que se define por el derecho, la pacificación interna a sus límites jurídico-territoriales, y la certeza sobre la propiedad, los acuerdos y la propia vida. Volveremos sobre este esquema en el siguiente capítulo para revisarlo y ampliarlo. Por lo pronto, nos detendremos en el rol que juega en él la noción de voluntad libre¹³⁵.

El concepto de voluntad libre aparece fundamentalmente en el segundo elemento del esquema, es decir, en el momento de transición representado por el pacto. Para el iusnaturalismo, el pacto es lo que da origen y, al mismo tiempo, legitima el establecimiento del Estado Civil. Sin embargo, si puede cumplir dicha función es precisamente porque el contrato viene determinado como voluntario, es decir, como libremente elegido. La voluntad libre aparece entonces como causa eficiente y mecanismo de legitimación de las relaciones sociales efectivamente existentes. Toda configuración social se justifica y explica por ella.

¹³⁵ Somos conscientes del carácter quizá excesivamente simplificador o reduccionista de nuestro esquema. Hagamos dos señalamientos a modo de disculpa: primero, en el siguiente capítulo se encontrará una versión revisada y ampliada de este esquema, acotado además por referencias directas a textos de pensadores iusnaturalistas; segundo, no nos interesa en este punto ofrecer un retrato completo del iusnaturalismo, sino tan sólo aludir a la *función* capital que en él desempeña la noción de voluntad libre. De todos modos, nos permitimos remitir al lector al ensayo de Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en: *Estudios de historia de la filosofía*, Trad. de Juan Carlos Bayón, Debate, Madrid, 1991, pp. 73 – 151.

Ahora bien, como ya vimos, para Spinoza el recurso a la voluntad no puede ser sino una artimaña, una trampa de la imaginación. En la medida que es un ente de razón, no se puede explicar ni deducir de ella cierto estado de cosas. Si se quiere explicar una *connexio* política, un determinado *imperium*, hay que atender al orden necesario de su producción, a la trama que lo sostiene. Introducir la voluntad como causa es quebrar el *ordo et connexio* de la naturaleza, esto es, la génesis material, efectiva de los cuerpos y las ideas; es, para decirlo en el lenguaje que utiliza Spinoza en el *TIE*, querer deducir lo real de lo abstracto, los modos finitos de la imaginación. Hay que explicar, pues, las voluntades a partir de las relaciones sociales que las constituyen; y no al revés, como pretende hacerlo el modelo iusnaturalista.

Pero entonces, ¿qué ocurre cuando dejamos de considerar a la voluntad como origen y, por el contrario, la reconstruimos a partir de sus causas? Como ha mostrado Warren Montag en su bello estudio sobre Spinoza *Cuerpos, Masas, Poder*¹³⁶, el desplazamiento operado por Spinoza, de la voluntad libre hacia sus causas materiales, físicas, opuso a nuestro filósofo no sólo a la corriente patriarcalista del siglo XVII, que defendía la naturalidad de las relaciones sociales de dominación y jerarquía apelando a la familia como modelo de sociabilidad y, por tanto, también de Estado; sino que lo opuso también, de manera más importante, a la tradición contractualista representada por Hobbes, Locke, etcétera.

En efecto, el modelo del pacto desatiende las relaciones materiales en favor de las decisiones supuestamente voluntarias. Así, ante cada relación social, se pregunta: “qué actos mentales precedieron tales acuerdos, ¿fueron tomados voluntariamente?” En vez de cuán constreñido está el cuerpo y si tales relaciones incrementan o disminuyen su potencia. “Así, la servidumbre, la obediencia y la disciplina, incluso, bajo ciertas condiciones, la esclavitud, no son en sí mismas injustas o ilegítimas en la medida en que sean efectos de una decisión voluntaria”¹³⁷.

¹³⁶ Montag, Warren, *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*, op. cit., Cap. 2.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 73.

Al hacer de la voluntad libre el núcleo originario de toda socialidad, el esquema liberal-iusnaturalista oculta las relaciones de dominación y servidumbre sobre las que está asentado. Para utilizar un conocido ejemplo de Marx, podríamos decir que el trabajador es interpelado como sujeto libre y responsable, como un igual en el intercambio legal con el capitalista, al que “libremente” vende su cuerpo. Así pues, el contrato oculta la miseria y precariedad de quien no posee absolutamente nada más que su fuerza de trabajo, y sólo es lo suficientemente libre para venderse a sí mismo como esclavo. Se completa así la ficción jurídica, tan preciada a los explotadores, según la cual el contrato de trabajo es justo porque ha nacido del encuentro de dos voluntades igualmente autónomas; mientras que el desplazamiento spinoziano nos permite observar que aquél sólo ha sido posible por una servidumbre previa a la decisión, servidumbre que es de hecho disimulada por el pacto. Para recurrir nuevamente a Montag, digamos que:

La definición de la libertad humana como habiendo sido siempre ya ejercida, como habiendo ya siempre precedido al estado de subordinación y como habiendo siempre existido en el pasado que precedió al presente, lejos de permitir una crítica de la servidumbre, se convierte en su más astuta justificación, produciendo retroactivamente la fundación que la da su legitimidad, una legitimidad que no se deriva de la naturalidad del mando y la obediencia, y, así, de la jerarquía, sino una legitimidad derivada de la voluntad incondicionada de los individuos naturalmente libres e iguales que, según puede mostrarse, han cedido, no sus vidas (derecho “inalienable”), en verdad, sino simplemente su poder y productividad.¹³⁸

Así pues, la ficción de la voluntad libre se convierte en el suplemento necesario de la servidumbre: “mentes libres que habitan cuerpos obedientes”¹³⁹. Lo que nos ha permitido la crítica spinozista es desmontar y denunciar la *superstitio* no sólo en lo que tiene de falso, sino sobre todo en lo que posee de pernicioso, desenmascarando los efectos de servidumbre que produce, la obediencia que perpetúa y la dominación que esconde.

Reconocer, con Macherey, que “la imaginación [...] es una forma de comportamiento, una manera de vivir realizada material y socialmente en la existencia

¹³⁸ *Ibid.*, p. 74.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 79.

sojuzgada del esclavo”¹⁴⁰, implica también atender al llamado de la crítica, que nos obliga a examinar y conocer la *connexio*, el proceso productivo que ha hecho irrumpir cada constelación de ideas, configuración social o distribución material de los cuerpos; que nos obliga, también, en la medida en que “las decisiones mentales no son otra cosa que los apetitos mismos, que varían según la diversa constitución del cuerpo”¹⁴¹, a desobedecer, es decir, a subvertir dichas constelaciones, configuraciones y arreglos. La crítica no estará completa sin este doble movimiento: no puede contentarse con mostrar las causas de la servidumbre, sino que debe asimismo producir efectos de libertad. Si, como afirma la proposición séptima de *Ethica* II, alma y cuerpo son una misma cosa y, en consecuencia, “el orden de las acciones y pasiones de nuestro cuerpo se corresponde por naturaleza con el orden de las acciones y pasiones del alma”, entonces la crítica de la servidumbre debe ser necesariamente acompañada por la subversión o, al menos, la resistencia material, activa y frontal a esa misma servidumbre. Después de todo, como nos lo ha dicho el propio Spinoza, “No es el modo de obedecer, sino la obediencia misma lo que distingue al súbdito.”¹⁴²

¹⁴⁰ Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, op. cit. p. 94.

¹⁴¹ E, III, prop. 2, esc.

¹⁴² TTP, Cap. XVIII.

CAPÍTULO IV

POLÍTICA Y CONFLICTO

Toca ahora atender a la segunda problemática señalada al comienzo del capítulo anterior, cuando nos referíamos a las críticas de Žižek a la auto-comprensión liberal de nuestra época. Se trata del lugar del conflicto en la conformación y desarrollo de la vida política. Para ello, es necesario volver por un momento al esquema que trazamos sobre el iusnaturalismo, pues encierra una imagen de lo político que Spinoza analizó y combatió en distintos lugares de su obra, pero sobre todo en el *Tractatus Politicus*.

Decíamos que es posible aislar tres momentos fundamentales en la teoría política iusnaturalista. Primero, el Estado de Naturaleza, definido por el conflicto y la guerra permanentes. En ausencia de un poder común¹⁴³ que administre los asuntos públicos al tiempo que garantice la propiedad y seguridad de cada quien, en el Estado de Naturaleza sólo puede haber derecho hasta donde llega la propia fuerza y capacidad de defenderse. Todo es de todos, en el sentido de que cada cual puede apropiarse por fuerza o por trabajo de lo que le plazca, sin otra legitimidad que su propia fuerza ni otra garantía que su autosuficiencia. Así, en tal estado gobernará la disgregación, el despojo, la falta de seguridad y la incertidumbre constante respecto a la propia vida.

El segundo momento es más bien un umbral, un tránsito, representado por el pacto o contrato social. Mediante éste, los individuos aislados, amenazados e inciertos, deciden voluntariamente renunciar a su derecho natural sobre todas las cosas, es decir, a su fortaleza y criterio propios, para someterse a un poder superior que garantice, mediante persuasión o por la fuerza, su seguridad y conservación¹⁴⁴. El pacto es guiado en todo momento por la

¹⁴³ “Expongo primero que la condición de los hombres fuera del Estado, condición que es permitido calificar de natural, no es otra cosa sino la guerra de todos contra todos; que en esta guerra, todos tienen un derecho sobre todas las cosas” Hobbes, *De Cive*, Prefacio. Locke distingue entre *estado de naturaleza*, definido por una armonía espontánea entre los hombres, y *estado de guerra*, que se presenta secundariamente en virtud de un deseo de conquista o ejercicio de violencia hacia la vida o la propiedad del otro. Lo que es común a ambos, sin embargo, es la definición del estado de naturaleza como “ausencia de un poder común” que medie el conflicto. Cf. también *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Caps. 2 – 3.

¹⁴⁴ “Hemos dicho que para la seguridad de los hombres no sólo se requería el consenso sino también la sumisión de las voluntades como respecto a lo que es indispensable para asegurar la paz y la defensa, y en esa unión o sumisión consiste la naturaleza del Estado” Hobbes, *De Cive*, Cap. VI, 3. “Única y exclusivamente

decisión racional de ponerle fin a la situación de guerra actual o potencial, que finalizará por tanto con el establecimiento del Estado Civil, tercer momento de nuestro esquema.

En efecto, el tercer momento es por tanto el Estado Político, definido justamente por la pacificación interna y la conversión de la multitud dispersa y conflictiva en unidad¹⁴⁵. La legitimidad del Estado Político se fundamenta, por tanto, sobre dos piedras angulares: a) es producto de un acuerdo voluntario; y b) es capaz de garantizar la seguridad y propiedad de cada uno de los individuos involucrados en el pacto. En otras palabras, el Estado Civil se basa en el doble monopolio de la competencia jurídica y de la fuerza o violencia legítima¹⁴⁶. El poder así constituido, mediante la transferencia o enajenación de derechos, es el Soberano [*superanus*]. No importa si éste toma la forma del Monarca, la Aristocracia o la Voluntad General, lo que define al soberano no es la cantidad o el rango de quienes detentan el mando, sino precisamente esto: la cualidad de trascendencia y superioridad, su separación y distinción con respecto a la multitud amorfa y disgregada¹⁴⁷.

Dos son los elementos que nos interesan resaltar de este esquema. El primero es la comprensión del Estado Político como superación racional del conflicto; el segundo, la noción de pacto o transferencia de derecho como mecanismo de constitución de dicho Estado. Trataremos de desplegar el contenido de ambos elementos a continuación.

El primero señala básicamente que existe una discontinuidad radical entre Estado de Naturaleza y Estado Político: ambos son cualitativamente distintos, se diferencian con nitidez y por ello es posible no sólo separarlos sino incluso oponerlos. El criterio de distinción es precisamente la noción de conflicto, tan obstinadamente presente en uno como soberanamente desterrada del otro. En efecto, lo que está representado por el umbral del contrato social no sólo es la conformación de la vida política como producida mediante el diálogo, la razón, el respeto mutuo y los acuerdos voluntarios, sino una concepción del rol

podrá haber sociedad política allí donde cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad” Locke, *ibid.*, Cap. 7, §87.

¹⁴⁵ “Una multitud de hombres se convierte en una persona cuando está representada por un hombre o una persona [...] En efecto, la unidad del representante, no la unidad de los representados es lo que hace la persona una[...] La multitud unida en una persona se denomina Estado” Hobbes, *Leviathan*, Caps. 16 y 17.

¹⁴⁶ “El Estado [...] es el poder de hacer leyes, y él debe añadirse el poder de castigar cualquier daño” Locke, *Ibid.*, Cap. 7, §88.

¹⁴⁷ “el soberano de un Estado *no* está sujeto a las leyes civiles” Hobbes, *Leviathan*, Cap. 26.

de la política y del derecho. Para tal concepción, la política es precisamente el espacio racional del acuerdo y el encuentro racional de voluntades; por tanto, no hay lugar ahí para el conflicto. El conflicto es precisamente aquello que queda suspendido por el momento cero del pacto; la política lo destierra, lo desplaza.

Este movimiento nos arrastra además hacia otra conclusión: si la política es pensada como superación racional del conflicto, mediante el establecimiento, por parte del Soberano, de leyes y normas vinculantes, se deriva de aquí que el derecho sería entonces un aparato neutral y trascendente, capaz de mediar las fuerzas en conflicto. Si el derecho puede superar el horizonte guerra permanente es porque él mismo es un aparato superior y, por tanto, neutro. Es en dicha neutralidad donde reposa su legitimidad y su capacidad vinculante. En la medida en que el derecho es un poder superior y distinto puede ser árbitro y mediador. En suma, el iusnaturalismo ofrece una concepción normativa de la política y una comprensión neutral y trascendente del derecho. Por lo demás, no es un secreto para nadie que los planteamientos iusnaturalistas sobre la política, el derecho y la soberanía surgieron precisamente en el contexto de sendas guerras político-religiosas que hacían urgente pensar y construir herramientas de control y pacificación.

El segundo elemento, la transferencia como mecanismo de construcción de la soberanía, implica otra discontinuidad, concomitante a la primera. Para el modelo iusnaturalista/contractualista, el Estado Civil sólo puede superar o suplantar al de Naturaleza en la medida en que es capaz de otorgarle unidad a la diversidad anárquica de la multitud, que representa por tanto una suerte de realidad pre-política. Si hay guerra permanente, es porque la multitud disgregada no se ha elevado todavía al estatuto de cuerpo político, no ha ganado su unidad. En el Estado de Naturaleza cada uno tira, por decirlo de algún modo, para su propio lado y en direcciones opuestas: hay confrontación porque no hay unidad de fuerza y criterio; sólo el Estado Civil va a otorgarla.

Ahora bien, ¿cómo ocurre que la multitud, por definición plural, devenga unificada? Esto sólo sucede mediante el pacto como mecanismo de transferencia de derechos. En efecto, mediante el contrato social cada uno renuncia a su derecho de determinar lo bueno y lo malo, lo útil y lo nocivo, cediéndolo a un poder supremo que, a partir de ahora,

administrará dichas prerrogativas. Así pues, mediante la cesión de derechos, ese poder superior que es el Soberano otorga unidad a la multitud. Unidad paradójica, puesto que se la otorga y, al mismo tiempo, la trasciende. Es decir, si el Soberano puede unificar la dispersión del Estado de Naturaleza, es en la medida en que es una entidad que la supera, estando más allá de ella. La dispersión originaria de la multitud puede unificarse porque su derecho queda *representado* en la unidad de la soberanía, construida por el pacto. El Soberano es representante del pueblo, su suplemento. Para decirlo en breve, el esquema iusnaturalista ofrece también una teoría del poder como trascendencia y representación.

Nos ocuparemos ahora, como ayuda de las herramientas que hemos ganado a lo largo de tres capítulos, de mostrar en qué medida la filosofía de Baruch Spinoza ofrece una poderosa crítica de estas concepciones. A la teoría de la trascendencia del poder opondremos nuestra teoría relacional de las potencias. A la concepción normativa de la política y su negación del conflicto, opondremos la tesis spinozista de la continuidad entre derecho natural y derecho civil, la cual, para usar palabras de Juan Domingo Sánchez Estop, se caracteriza por “exhibir, contra todo buen gusto burgués, la inseparable relación que une derecho y violencia”¹⁴⁸.

1. El *Imperium*, o la potencia de la multitud.

Por tercera vez en este trabajo nos enfrentamos a la dificultad de superar el vocabulario de Spinoza o, mejor aún, ponerlo a la altura de sus propias conclusiones. Para cualquiera que esté medianamente familiarizado con la obra del holandés, es evidente que sus planteamientos se inscriben de cabo a rabo en el léxico iusnaturalista: derecho natural, potestades supremas, estado civil e, incluso en algún momento la noción de *pactum*, conforman el lenguaje político de nuestro autor. Se pueden argüir dos razones: la primera es que tales concepciones son de hecho la moneda corriente de la teoría social de su tiempo. Spinoza no podía ir más allá de ellos, tenía que exponer y explicar sus propias tesis bajo la

¹⁴⁸ Sánchez Estop, Juan Domingo, “Carl Schmitt y Baruch Spinoza. Un jurista y un filósofo frente al Estado de Derecho”, en: Monserrat Galcerán Hugueta y Mario Espinoza Pino (ed.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2008, p. 201

constelación de ideas que circulan en torno a ellas y que de hecho las hacen posibles. Todo hombre es, como sabemos, un hijo de su tiempo.

La segunda razón es más interesante y no está del todo en contradicción con la primera; por el contrario, cuenta con ella. Siguiendo la sugerencia de André Tosel según la cual las estrategias retóricas de Spinoza podrían resumirse en lo que ha llamado “la operación del sive”, que ya hemos recordado en su momento, la utilización por parte de Spinoza del léxico iusnaturalista consistiría más bien en una operación de traducción, que trasladaría el lenguaje jurídico al campo relacional de poder. El esquema iusnaturalista sería, de este modo, desmontado internamente, a partir de la ocupación de sus propias posiciones, volviéndolas contra él. Como lo ha señalado Warren Montag:

La crítica que realiza Spinoza a la trascendencia jurídica, su insistencia, con Maquiavelo, en que la verdad de la política la constituyen las relaciones de poder o relaciones de fuerza, se oscurece en parte por la exigencia de hacerla comprensible a una audiencia para la que la política es esencialmente jurídica, un campo definido por las cuestiones de la soberanía, el derecho y la obligación. El lenguaje del derecho es conservado al tiempo que es constantemente traducido al lenguaje del poder.¹⁴⁹

Con esto en mente, observemos de qué manera Spinoza renueva y redefine los términos del lenguaje iusnaturalista. Si bien las reflexiones sobre el Estado Civil o Político, su relación con el derecho natural, la constitución de la sociedad, etcétera, no están ausentes de sus otras obras, particularmente del *Tractatus Theologico-Politicus* o el importantísimo segundo esolio a la proposición 37 del libro cuarto de la *Ethica*, nosotros nos concentraremos en el *Tractatus Politicus*, por parecernos el lugar donde se despliegan con mayor fuerza estas cuestiones.

Hay que partir, en primer lugar, de la definición spinoziana del derecho natural, que acompaña a nuestro autor desde el *Tractatus Theologico-Politicus*, pero que se explicita y enriquece en su última obra:

¹⁴⁹ Montag, Warren, *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*, op. cit., p. 26.

A partir del hecho de que el poder por el que existen y actúan las cosas naturales, es el mismísimo poder de Dios, comprendemos, pues, con facilidad qué es el derecho natural. Pues, como Dios tiene derecho a todo y el derecho de Dios no es otra cosa que su mismo poder, considerado en cuanto absolutamente libre, se sigue que cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar. Ya que el poder por el que existe y actúa cada cosa natural, no es sino el mismo poder de Dios, el cual es absolutamente libre.¹⁵⁰

Observamos otra vez aquí la mencionada operación de traducción: *Ius sive potentia*. Derecho, o lo que es lo mismo, poder. En la medida en que es una parte del poder de Dios, y que el derecho de éste se identifica con su potencia, cada cosa tiene tanto derecho como fuerza para existir y actuar. Toda cosa es, como mostramos en el segundo capítulo, un grado diferencial de potencia. Ser una parte del poder de Dios significa poseer el grado específico de poder que nos corresponde en virtud del lugar que ocupamos en la *connexio* relacional que nos constituye, del proceso causal que ha configurado y fijado nuestra singularidad. Aquí encontramos ya el primer contrapunto con el iusnaturalismo: los individuos, incluso en el supuesto Estado de Naturaleza, no se encuentran nunca atomizados: su poder es ya siempre colectivo en la medida en que es relacional. Es una articulación, una *concatenatio* específica la que conforma nuestro poder, que por lo tanto no se presenta nunca como “dado”, y ni siquiera como aislado. Es así como consideramos que debe interpretarse la frase que aparece en el párrafo inmediatamente posterior: “por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza”¹⁵¹; es decir, las relaciones diferenciales que otorgan identidad y singularidad a una conexión política y a los *modi* que la conforman.

La siguiente cita viene a reforzar nuestra lectura:

Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; *consiste en una opinión, más que en una realidad*, puesto que su garantía de éxito es

¹⁵⁰ TP, Cap. II, §3

¹⁵¹ TP, Cap. II, §4

nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente.¹⁵²

Este pasaje pone de manifiesto, además, el carácter abstracto del Estado de Naturaleza, tal como había sido planteado por las vertientes contractualistas: “consiste en una opinión, más que en una realidad”. Pues, en primer lugar, el poder de un individuo no bastaría para que éste se procurara por sí sólo la vida y el entendimiento; y, en segundo lugar, la verdadera autonomía y el poder de reclamar algo para sí, sólo es posible allí dónde hay derechos comunes. Es la potencia colectiva lo que garantiza y hace posible la potencia singular. En otras palabras, el derecho natural es ya siempre político, supone en todo momento cierta articulación y dirección de las fuerzas que lo hace concreto, efectivo.

Así pues, Spinoza renuncia aquí a la hipótesis del Estado de Naturaleza, por considerarla abstracta, imaginaria. Sin embargo, no renuncia por ello a su propia teoría del derecho natural, que le servirá como artefacto teórico para desmontar la comprensión jurídica o normativa de la política. Volveremos sobre ello en el siguiente apartado, aquí nos bastará no olvidar la tesis según la cual cada individuo es un grado relacional de potencia.

La teoría iusnaturalista presenta la figura del pacto como momento crítico en la transición del Estado de Naturaleza al Estado Civil, que encontraba en aquél su origen y legitimidad. La transición se efectuaba como transferencia de derecho hacia el poder superior del Soberano. La teoría relacional de las potencias nos permite poner en crisis este modelo. En efecto, para Spinoza la constitución del Estado Civil o Político no se produce mediante la transferencia o enajenación de los derechos, sino mediante la articulación de potencias. Ésta última tesis, que estaba ya presente en la *Ethica*¹⁵³, se repite ahora en el *Tractatus Politicus*:

¹⁵² TP, Cap. II, § 15. Cursivas mías.

¹⁵³ Cf. E, II, def. 7 y E, II, prop. 13, def.

Si dos se ponen mutuamente de acuerdo y unen sus fuerzas, tienen más poder juntos y, por tanto, también más derecho sobre la naturaleza que cada uno por sí solo. Y cuantos más sean los que estrechan así sus vínculos, más derecho tendrán todos unidos.¹⁵⁴

Para Spinoza, no hay nunca una ruptura entre derecho natural e *Imperium* o Estado Político. El mecanismo de transferencia se revelará, desde esta perspectiva, como mistificación que tiene como objeto producir obediencia en nombre de la paz. Por el contrario, según nuestro filósofo, el estado civil está ya siempre presente, pues sólo en él es posible hablar de algo así como el derecho: “cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad”¹⁵⁵. No es posible hablar de derechos y ni siquiera de potencias singulares, concretas, sino en el marco de una configuración política. “Y, si justamente por esto, porque en el Estado Natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.”¹⁵⁶

Pero es necesario insistir en que esa presencia ya siempre “dada” del Estado Político no tuvo nunca, ni en un pasado remoto y ni siquiera como hipótesis lógica, un momento precedente de cesión de derechos. Lo que da forma a los *imperialum*, en tanto conexiones singulares, no es una enajenación ni un contrato, sino una composición, una articulación o arreglo de las múltiples potencias que conforman el cuerpo político. Para que la *civitas* pueda existir, necesita constituirse ella misma como un poder, como una *concatenatio* de grados diferenciales de potencia. La idea estaba ya presente en la *Ethica*¹⁵⁷, pero se expresa con toda su fuerza en la obra que estamos comentando:

el derecho del Estado o supremas potestades *no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud* [...] Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho

¹⁵⁴ TP, Cap. II, §13

¹⁵⁵ TP, Cap. III, §3

¹⁵⁶ TP, Cap. II, §15

¹⁵⁷ E, IV, prop. 37, esc. 2

como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él.¹⁵⁸

Se hace presente aquí el tema de la continuidad entre el derecho natural y el derecho político. Éste no es la interrupción absoluta de aquél; uno y otro no son mutuamente excluyentes o heterogéneos, sino que el Estado mismo es un poder y, en virtud de ello, puede también ser un derecho, más grande y más complejo que los poderes singulares que, hipotéticamente, se encontrarían fuera o antes de él. Para fundar derechos, leyes comunes, asuntos públicos, ciudadanos y, en suma, para fundarse a sí mismo, el Estado debe producirse como poder. Es decir, debe producirse como adecuación y composición de las potencias de la *multitudo*. La soberanía, si la hay, no puede por tanto ser un poder trascendente a aquella multitud, sino tan sólo su realización efectiva; es decir, la trama de su composición, el *ingenium* específico a través del cual se expresa su articulación concreta.

Se ve aquí también la concepción spinozista de lo político: lo político es constitución y producción. No hay derecho, ni estado civil, ni ciudadanos ni, en fin, *res publicae* antes del Estado. Esto es, no hay lo político previo a su producción efectuada mediante la coordinación y composición de potencias de la *multitudo*. El *Imperium* produce/constituye la cosa pública produciéndose a sí mismo. La trascendencia queda eliminada por la teoría relacional del poder: no hay sino las potencias y sus conexiones complejas.

2. La tematización spinoziana del conflicto

Nos ocuparemos en este último apartado de lugar del conflicto en la teoría política de Spinoza. Hemos visto ya que, para nuestro autor, no existe separación alguna entre derecho natural y derecho político, sino continuidad. La teoría relacional e inmanente del poder pone fin a la trascendencia del Soberano. Si hay potestades supremas, éstas sólo pueden

¹⁵⁸ TP, Cap. III, § 2. Cursivas mías.

concebirse como articulación de las fuerzas que atraviesan el horizonte de la multitud. Su fuerza no es exterior ni trascendente a la *multitudo*, sino interior a ella. Así pues, como lo ha dicho ya Sánchez Estop,

lo que determina al soberano como tal no es su legitimidad, sea ésta de derecho divino o contractual, sino una correlación de fuerzas concreta, determinada por el grado de potencia por la que supera al súbdito [...] la soberanía no sería del orden de la sustancia, sino de la relación¹⁵⁹

Esta última afirmación nos permite transitar al tema que nos ocupa en este párrafo. Para el iusnaturalismo, la trascendencia del poder implicaba al mismo tiempo la superación del conflicto. Mediante la ruptura marcada por el pacto, se inauguraba un Estado en el cual el conflicto era justamente lo que estaba ausente o, mejor aún, desterrado. El derecho era la suspensión del conflicto; la política, su suplantación racional.

Ahora bien, hemos mencionado igualmente que el holandés renunció al estado de naturaleza sin desechar por ello su teoría del derecho natural como potencia diferencial y activa. A este respecto, es útil recurrir a una carta de Spinoza a Jarig Jelles. En la carta precedente, Jelles cuestionaba a Spinoza, entre otras cosas, sobre la diferencia entre su filosofía política y la de Hobbes, a lo cual responde:

Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que *yo conservo siempre incólume el derecho natural* y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, a la autoridad suprema no le compete sobre sus súbditos, un derecho mayor, sino en la medida en que su poder supera al de los súbditos, lo cual sucede siempre en el estado natural.¹⁶⁰

En efecto, para Spinoza el Estado Político no es la suspensión o aniquilamiento del derecho natural, sino su prolongación; esto es, su concatenación concreta y determinada. En el *Tractatus Politicus*, escribe: “el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa

¹⁵⁹ Sánchez Estop, Juan Domingo, *op. cit.*, p. 221

¹⁶⁰ Carta 50, de Spinoza a Jarig Jelles.

en el estado político. Efectivamente, tanto en el estado natural como en el político, el hombre actúa según las leyes de su naturaleza y vela por su utilidad.”¹⁶¹

Pero, ¿cuáles son las implicaciones de esta continuidad para la tematización del conflicto? Se recordará que, según el iusnaturalismo, la trascendencia del poder era lo que concedía unidad a la multitud amorfa y disgregada, que únicamente devenía *civitas* mediante la transferencia operada en el pacto. Ahora bien, teniendo en cuenta la definición de Spinoza según la cual el derecho del *imperium* no es otra cosa que el poder conjunto de la *multitudo*, podemos concluir que el Soberano o, en lenguaje spinoziano, las potestades supremas no sólo no trascienden ni superan nunca a la multitud, sino que solo pueden constituirse y tomar forma dentro de ella.

La multitud, para decirlo nuevamente con Estop, es el marco ontológico insuperable de toda política. Ahora bien, si es verdad que la *multitudo* es el campo de producción de lo común, de la *res publicae*, no es menos cierto que aquélla es también un terreno de antagonismo permanente, puesto que según el propio Spinoza, “los hombres están necesariamente sometidos a los afectos”¹⁶² y “son por ellos arrastrados a menudo en diversos sentidos, y son contrarios entre sí aun cuando precisan de ayuda mutua.”¹⁶³ Por lo tanto, la política, definiéndose en y por la potencia de la multitud, no puede ser sino la prolongación de esta lucha de fuerzas, la articulación concreta –tanto racional como afectiva, tanto material como espiritual- de este conflicto insuperable entre potencias antagónicas¹⁶⁴.

La filosofía immanente de Spinoza nos permite poner en crisis el modelo según el cual el derecho y la política serían la superación del conflicto, reconociendo el horizonte de guerra como realidad insuperable que ninguna forma de legitimidad o soberanía podrá trascender ni suplantarse. Lo que determina la configuración específica de un *imperum* –y esto es lo que dejan claro los capítulos que Spinoza dedica al análisis de la Monarquía y la

¹⁶¹ TP, Cap. III, §3.

¹⁶² TP, Cap. I, §5.

¹⁶³ E, IV, prop. 37, esc. 2.

¹⁶⁴ Cf. Negri, Antonio, “El horizonte de la guerra”, en: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, op. cit., pp. 191 – 209.

Aristocracia¹⁶⁵— no es simplemente la cantidad, posición o estirpe de quien detenta el mando, sino cierta distribución del poder, una determinada *concatenatio* y equilibrio de potencias; en otras palabras, una *connexio singular*. El derecho es también un poder y una fuerza, no su neutralización. Un análisis spinozista —es decir, material— de los aparatos jurídicos debería revelar, por tanto, no su grado de legitimidad o neutralidad, sino el modo en que produce un cierto acomodo de las fuerzas, así como la dirección hacia la que éstas tienden, los efectos de libertad o servidumbre que producen.

Aquello que nos permiten aprehender los conceptos de Spinoza, a través de una teoría relacional de la *potentia*, es justo la continuidad y la inmanencia de las relaciones de poder y de dominación al interior del Estado mismo, que no se interrumpen ni siquiera en el hipotético caso de un momento contractual. Parafraseando a Negri, podemos afirmar que para Spinoza no es posible señalar ninguna génesis jurídica del poder, sino tan sólo su genealogía material¹⁶⁶: el proceso de su concatenación efectiva.

Es por eso que puede afirmar Spinoza, que “las causas y los fundamentos del Estado no deben de buscarse en las enseñanzas de la razón, han de buscarse en la naturaleza y en la condición común de los hombres.”¹⁶⁷ Es decir, en la politicidad común de sus potencias.

Así pues, una comprensión inmanente y relacional de lo político debe ser capaz de rastrear las continuidades, los choques de fuerzas y los enfrentamientos que persisten en un Estado incluso a través de sus relaciones jurídicas. No existe ningún *interregno* en el plano de la lucha de fuerzas, no hay momento contractual ni decisión pura: “la política es la guerra continuada por otros medios.”¹⁶⁸

¹⁶⁵ TP, Caps. 6 – 10.

¹⁶⁶ Antonio Negri, *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales* op. cit., p. 49.

¹⁶⁷ Spinoza, *Tratado Político*, I, §7.

¹⁶⁸ Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata, 1996, p. 29.

BIBLIOGRAFÍA

- Allendesalazar Olosa, Mercedes, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza, Madrid, 1988.
- Althusser, Louis, *Elementos de autocrítica*, Trad. de Miguel Barroso, Laia, Barcelona, 1975.
- Althusser, Louis, “La única tradición materialista”, Trad. de Juan Pedro García del Campo, en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 4, diciembre 2007, pp. 132 – 154.
- Aristóteles, *Metafísica*, Edición Trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.
- Aristóteles, *Tratados de Lógica (Organon)*, Vol. I, Trad. de Miguel Candel Sanmartín, Gredos, Madrid, 1982.
- Balibar, Etienne, *Spinoza and Politics*, Verso, New York, 1998.
- Balibar, *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, Trad. de Anselmo Torres, Brujas, Córdoba, 2009.
- Bennett, Jonathan, *A study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, Indianápolis, 1984.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Trad. de Horst Vogel, Muchnik Editores, Barcelona, 1999.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Trad. de Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Trad. de G. Halperín, Losada, Buenos Aires, 1951.

- Fernández, Eugenio, “Articulación crítica de ontología y política en B. Spinoza.”, en: *Revista de filosofía*, N° 15, 1996, pp. 97-126.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Trad. de Alfredo Tzveibel, Altamira, La Plata, 1996.
- García del Campo, Juan Pedro, “Multitud e individuo compuesto” en Monserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino (ed.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2008.
- Garrett, Don (Ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Guilherme, Alex, “On Bayle’s interpretation of Spinoza’s substance and mode.”, en: *Revista Conatus*, Vol. 3, N° 6, Diciembre 2009, pp. 11 – 16.
- Hasana Sharp, “The Force of Ideas in Spinoza”, en: *Political Theory*, Vol. 35, Diciembre 2007, pp. 732-755.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Vol. III, Trad. de Wenceslao Roses, FCE, México, 1955.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Trad. de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997.
- Kaminsky, Gregorio, *Spinoza: la política de las pasiones*, Gedisa, Buenos Aires, 1990.
- Lomba, Pedro, “Fármaco y ponzoña. Pierre Bayle y el destino de Spinoza” en: *Revista de filosofía*, N° 20-21, 2011-2012, pp. 125-147.
- Macherey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Trad. de María del Carmen Rodríguez, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006.
- Marx, Karl, “Tesis sobre Feuerbach”, Trad. Bolívar Echeverría, *Historia y sociedad*, núm. 6, México, 1975.

- Montag, Warren, *Cuerpos, Masas, Poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Trad. de Aurelio Sainz Pezonaga, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2005.
- Montag, Warren y Ted Stolze (Eds.), *The New Spinoza*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.
- Morfino, Vittorio, “Spinoza: An ontology of relation?”, en: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Vol. 27, N°1, 2006.
- Morfino, Vittorio, *El tiempo de la multitud*, Trad. de Roberto Peña León, Mariana Gáinza y Sebastián Torres, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2014.
- Morfino, Vittorio, “La multitud en la lectura de Negri. O sobre la desarticulación entre ontología a historia”, Trad. de Juan Pedro García del Campo, en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 13, julio 2012, pp. 69 – 76.
- Morfino, Vittorio, “¿Qué es la multitud?” en: *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, N° 9, julio 2010, pp. 182 – 187.
- Nadler, Steven, *Spinoza*, Trad. de Carmen García Trevijano, Acento Editorial, Madrid, 2004.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, Trad. de Gerardo de Pablo, Anthropos, Barcelona, 1993.
- Negri, Antonio, *Spinoza Subversivo. Variaciones (in)actuales*, Trad. de Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, 2000.
- Platón, *Diálogos*, Vol. V, Trads. Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988.
- Sánchez Estop, Juan Domingo, “Carl Schmitt y Baruch Spinoza. Un jurista y un filósofo frente al Estado de Derecho”, en: Monserrat Galcerán Huguet y Mario Espinoza Pino (ed.), *Spinoza contemporáneo*, Tierradenadie Ediciones, Madrid, 2008.

- Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Ética. Demostrada según el orden geométrico*, Trad. de Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Breve*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990.
- Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del Entendimiento/ Principios de la filosofía de Descartes/ Pensamientos metafísicos*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 2006.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico-Político*, Trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.
- Stewart, Matthew, *El hereje y el cortesano. Spinoza, Leibniz, y el destino de Dios en el mundo moderno*, Trad. de Josep Sarret, Ediciones Buridán, España, 2006.
- Vardoukalis, Dimitris (Ed.), *Spinoza Now*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2011.
- Viljanen, Valtteri, *Spinoza's Geometry of power*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Viljanen, "Field Metaphysic, Power and Individuation in Spinoza", en: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, N° 3, Septiembre 2007, pp. 393 – 418.
- Wolfson, Harry, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, 2 Vols., Harvard University Press, Harvard, 1934.
- Žižek, Slavoj, *En defensa de la intolerancia*, Trad. de Javier Eraso Cevallos y Antonio José Antón Fernández, Sequitur, Madrid, 2008.
- Zubiri, Xavier, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.