



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍA POLÍTICA

MUTIPPLICIDAD Y POTENCIA. POLÍTICA Y TEOLOGÍA POLÍTICA EN SPINOZA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
RAFAEL MUÑIZ PÉREZ

DR. CESÁREO MORALES GARCÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MÉXICO, D. F. ENERO 2016



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



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

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

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

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

A Patricia, mi madre, por la vida y por su apoyo incondicional

## AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Cesáreo Morales García maestro y tutor, por su paciencia, apoyo constante, observaciones y guía a lo largo de la investigación. Al Dr. Luis Ramos-Alarcón Marcín por su ayuda en muchas ocasiones inadvertida. A los doctores Gerardo De la Fuente Lora, Pedro Enrique García Ruiz y Jorge Linares Salgado por su lectura y su tiempo. A los doctores Martin Saar y Rahel Jaeggi por su apoyo y lecturas atinadas.

A Saira Ayala Durán por su amor, apoyo y comprensión, pero sobre todo por darme razones para celebrar la vida.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca otorgada durante el period 2013-2015.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
<b>1. POTENCIA COMO ESENCIA .....</b>	<b>10</b>
1.1 CAUSALIDAD INMANENTE DE LA SUSTANCIA.....	11
1.2 SOBRE EL CUERPO .....	27
1.3 EL TIEMPO DE LA POTENCIA .....	35
<b>2. DESTEOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA, TEOLOGIZACIÓN DE LO POLÍTICO .....</b>	<b>44</b>
2.1 LO TEOLOGICO-POLÍTICO .....	44
2.1 EL MILAGRO Y LA CAUSALIDAD: LA EXCEPCIÓN FRACTURADA .....	47
2.3 LA TEOLOGIZACIÓN DE LO POLÍTICO.....	53
<b>3. POLÍTICA E INMANENCIA .....</b>	<b>72</b>
3.1 EL LENGUAJE Y EL PODER .....	72
3.2 GUERRA CIVIL Y DESTRUCCIÓN DEL ESTADO .....	83
3.3 HACIA LA DEMOCRACIA ABSOLUTA: UN PASO POR MARX.....	98
3.4 LA CUESTIÓN DE LA OBEDIENCIA, ENTRE <i>OBSEQUIUM</i> Y <i>OBEDIENTIA</i> .....	106
<b>CONCLUSIÓN. LA ESENCIA DEL PODER: ETERNIDAD.....</b>	<b>126</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>134</b>

## INTRODUCCIÓN.

Ach! Waren alle Menschen wijs,  
En wilden daarbij wel!  
De Aard waar haar en Paradijs,  
Nu isse meest een Hel<sup>1</sup>.  
Dirck Rafaels Camphuysen

A Rijnsburg se llega tomando el autobús 37 con dirección a Katwijk desde la estación de trenes de Leiden. Tras unos 25 minutos de camino, que por momentos deja ver un poco de paisaje rural, se llega al pequeño y húmedo poblado que sirvió de refugio a Spinoza entre 1661 y 1663. En esa época el pueblo era un refugio de colegiantes, aquellos que Kolakowski llamó los cristianos sin iglesia (*chrétiens sans église*<sup>2</sup>), varios de los cuales fueron amigos de Spinoza, con quienes muy probablemente discutió el contenido del *Tratado Breve* y tal vez también el de las únicas dos obras publicadas con su nombre mientras vivió, los *Principios de la filosofía de Descartes* y los *Pensamientos metafísicos* publicados en compendio en el verano de 1663. En el número 29 de lo que hoy es Spinozalaan se encuentra una modesta casa en perfecta armonía con el resto de la silenciosa y poco transitada calle. El musgo tapiza el tejado como una delgada pero persistente alfombra que pone algo de color debajo del cielo gris de noviembre. Los marcos de las puertas y ventanas son blancos y dan la apariencia de haber sido pintados recientemente, mientras que las paredes son de un tabique rojo uniforme, y en mitad del techo se abre paso una pequeña chimenea. Frente a la casa se levanta un muro de arbustos y, a la entrada, un camino de piedras interrumpe el continuo de tierra perpetuamente húmeda. Fue hasta 1896 que Willem Meijer recordó la anotación dejada por Johannes Monnikhoff según la cual había un grabado de unos versos del poeta Dirck Rafaels Camphuysen y la casa en que vivió Spinoza fue finalmente identificada. Esa casa sirvió como refugio de un Spinoza que ya tenía un *herem*, del mismo modo que el pueblo era un refugio para cristianos alejados de la cristiandad oficial, incluso del protestantismo de Calvino, que, para ese entonces, se consolidaba como un proyecto teológico-político que pretendía –y a la larga lograría– la instauración de la monarquía en los Países Bajos.

La filosofía de Spinoza también puede ser vista como un refugio, un búnker que protege de los prejuicios (*praejuditia*) y las supersticiones (*superstitia*) que conducen a la tristeza y a la muerte, como un emplazamiento de pensamiento que combina la ventaja defendida de la atalaya desde la cual se hace visible el avance del enemigo que viene en camino, con la ventaja ofensiva del despliegue táctico de artillería de la inmanencia absoluta que dirige su fuego abrumador en contra del dualismo, el trascendentalismo, y la finitud que, en hipóstasis, se dibuja como escenificación y

---

<sup>1</sup> “Si fueran todos los hombres sabios/ y quisieran lo que es bueno/ sería para ellos la tierra un paraíso/ pero ahora es casi todo el tiempo un infierno”.

<sup>2</sup> Kolawoski, Lezsek, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Ed. Gallimard, Paris, 1987.

justificación constante de la derrota del pensamiento frente a la multitud irreductible de las causas. Al mismo tiempo el pensamiento de Spinoza es un edificio discreto que casi pasa desapercibido entre los sistemas cartesiano y leibniziano, de no ser porque la irritación ontológica que convierte a la filosofía pura en filosofía política devino imposible de ignorar por todos aquellos que conocieron el sistema spinoziano. Desde ese pensamiento se lanzaron los ataques más resueltos contra las estrategias de dominación y sus articulaciones teológico-políticas, onto-políticas y burocrático-administrativas. Todo ello desde la política inmanente, desde el pensamiento que sin cesar se dirige al ideal de la buena vida, la felicidad, el amor del mundo (*amor mundi*), y la libertad humana como potencia del entendimiento (*potentia intellectus*). La filosofía de Spinoza ubica al poder en su inmanentización absoluta, como una radical horizontalidad que produce su propio espesor, que se hunde en el poder total de la naturaleza.

Ante todo es claro que el pensamiento entero de Spinoza conduce hacia su *Ética* que no es un texto que sólo aborde lo que según la tradición corresponde a la ética, sino que traza el camino que va desde la ontología, pasa por la teoría del conocimiento y conduce hasta la psicología hasta llegar a la ética como práctica de la libertad humana, guiándose todo el tiempo por la categoría de potencia (*potentia*) desde la que lanza tanto la cuestión del absoluto, como aquello que debe ser pensado absolutamente, sin la determinación, ontológicamente previo a ésta, pero también la cuestión de la finitud humana y el estado de relativa indefensión en que vive la especie frente al poder infinito de la naturaleza, del que, sin embargo, es una parte. Spinoza dibuja el camino que va desde un entramado de prejuicios y supersticiones, hasta la verdad y el conocimiento adecuado de las cosas en su plena singularidad. En el primer caso se atiende a la distorsión epistémica que produce una imagen metafísica del mundo en que se toman las causas por consecuencias y las consecuencias por causas, y en el otro lado está el conocimiento de las cosas en su singularidad que parte del conocimiento de las causas verdaderas de las cosas, mismo que comienza con el conocimiento de la sustancia inmanente el cual alcanza su perfección en el amor intelectual a Dios, que es una parte de la libertad absoluta de la naturaleza, libertad como entendimiento infinito de Dios que se realiza en el ser humano como comprensión del orden absoluto de una sola naturaleza, un solo poder que no se agota en el universo como totalidad material, sino que tiene infinitos modos de aparecer, que a su vez se expresan de infinitos modos. Comienza con la unidad originaria de la sustancia y su infinitud absoluta y llega hasta el despliegue inmanente de los modos, es decir, avanza sobre la productividad inagotable del poder como potencia.

Fue Schelling en la sexta de sus *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* quien planteó la pregunta misma por el sentido de la desembocadura del pensamiento de Spinoza en un sistema ético, pero que no abandona el objetivo de construir un pensamiento estrictamente

ontológico, que se aboda al conocimiento del absoluto en su conexión radicalmente práctica con la conducta humana:

“¿por qué ha presentado Spinoza su filosofía en un sistema de *ética*? De él se puede decir con propiedad: “vivía en su sistema”. Pero sin duda él entendía por ello algo más que un mero edificio de aire teórico, en el que un espíritu como el suyo bien difícilmente hubiera encontrado la calma y el “*cielo en el entendimiento*” en que tan visiblemente vivía y se movía.”<sup>3</sup>

La razón de que el pensamiento en su mayor altura especulativa desemboque, en el caso de Spinoza, en un sistema ético, es que se piensa para la práctica de la vida, se construye el edificio de la *Ética* para habitarlo, pero no como un edificio de aire (*Luftgebäude*) sino como una realidad práctica en la que es posible encontrar la calma en mitad del escenario de la confrontación total entre modos, en la composición y descomposición de la vida misma, de los cuerpos y los individuos en los distintos órdenes y bajo los distintos atributos. El ser humano, en su fragilidad y potencia simultáneas es también una idea –como alma– que existe en el atributo del pensamiento, con la misma potencia con que existe extensamente, lo que significa que también está sujeta a una cierta descomposición, a su final, aunque subsista de ella la especie de eternidad que alcanza en Dios, pero que ya no es una forma individual ni subjetiva, sino una pura verdad de la idea del cuerpo que está en Dios desde la eternidad misma. Por ello es que no se trata simplemente de encontrar la consistencia lógica, ni la calma del lenguaje en el ámbito de lo puramente demostrativo, sino, en la verdad de la singularidad de cada cosa, y el gozo que viene de una contemplación del interminable despliegue de la sustancia y su inmanencia. El pensar de Spinoza no se despega de lo concreto, aún cuando se ubica en el nivel más alto de la abstracción, piensa una naturaleza que él mismo configura mediante la operación de pensamiento que es su propia ontología contenida, en su forma definitiva, en la 1ª parte de la *Ética*, pero también en sus *Pensamientos metafísicos* y su *Tratado Breve*, como un pensar aún incipiente pero que reconoce el vínculo íntimo que une la potencia humana y su posible incremento, con la imagen adecuada que se hace de Dios o la Sustancia.

El presente trabajo pretende explorar el pensamiento de Spinoza a partir del concepto de potencia en su nivel ontológico y político para terminar con el enclave onto-político que halla su anclaje en la teoría de las pasiones. En el primer capítulo se plantea la cuestión desde la descripción de la causalidad, el cuerpo y la duración. Se parte de la inspiración de Hegel, quien en el libro primero de la *Ciencia de la Lógica* declara que la tarea de la lógica es la exposición de la esencia

---

<sup>3</sup> “warum Spinoza seine Philosophie in einem System *der Ethik* vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlih sagen: “er lebte in seinem System.”. Aber gewiß dacht’ er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den “*Himmel im Verstande*” gefunden hätte, un dem er so sichtbar lebte und webte”. Schelling, F.W.J, *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Abada, Madrid, 2009, pp. 124, 125.

eterna de Dios antes de la creación<sup>4</sup>, y por ende se considera que la 1ª parte de la *Ética* expone el poder como el poder absolutamente infinito que se expresa por medio de la causalidad inmanente para tender el puente entre lo condicionado y lo incondicionado. La descripción de ese poder y ese devenir del poder que es la potencia absoluta de la naturaleza es una ontología que fractura las divisiones entre lo posible y lo actual en una sola actualidad de la potencia y su proceso infinito, es decir, que no conoce una duración determinada, sino que está en la duración de la cosa eterna. Para dar el paso es preciso pasar por el cuerpo, pues éste es la duración como intemporalidad que se encarna en una composición de la potencia cuya persistencia en su propio ser –que no en el Ser, porque la unidad originaria está siempre en el plexo de la multiplicidad en acto– no está de antemano determinada, sino que permanece como un tiempo de potencia, de capacidad que subsiste en tanto que vida que cuida de sí misma.

En un segundo momento pasa por la descripción del nexo teológico-político y la desarticulación del concepto de Dios trascendente que realiza Spinoza con la finalidad de fundamentar una filosofía que conduce a la libertad y a la felicidad humanas. La clave de lectura está dada por un antagonismo, mismo que sería el concepto mismo de teología política. La forma en que Spinoza confronta el desafío de la imagen trascendente de Dios es el signo que marca su filosofía como proyecto que pretende imanentizar el poder total de la naturaleza y, con ello, desafiar al poder que sólo se puede afirmar bajo la imagen de un Dios del libre arbitrio que fractura constantemente la cadena causal de la Naturaleza, afirmando con ello una voluntad ajena al entendimiento. Desde aquí ya se puede vislumbrar que Spinoza rompe con esta idea mediante la identificación de voluntad y entendimiento en Dios. Asimismo se da con la naturaleza conflictiva del ser humano y su incesante confrontación que no tiene un fin previsible, sino que se mantiene por ser constitutiva de éste, en tanto que modo particular de expresar la potencia infinita de Dios. De ahí que el concepto de enemistad resulte central, lo mismo que las formas en que dicha enemistad se vincula con las pasiones para producir el mayor nivel de intensidad en el odio teológico, el cual, tiene su expresión administrativo-burocrática en la economía teológica de la salvación, pero su raíz en las supersticiones que son tejidos de prejuicios que conducen a la imagen inadecuada de Dios y su naturaleza, es decir, a la inversión de las causas y las consecuencias. En ese caso el Estado es el tema como producto del nexo teológico-político, su reforma (*enmendatio*), que no su eliminación, es el programa de la filosofía spinoziana.

Finalmente se aborda la libertad humana como potencia del entendimiento y el entramado pasional y político que conlleva. La posibilidad de la libertad humana pasa por la causalidad y no por la suspensión de la misma mediante la excepción milagrosa o terrenal. La consideración

---

<sup>4</sup> “Man kann sich deswegen ausdrücken, daß diese Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist”. Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. p. 44.

spinoziana sigue siendo la del poder, pero ahora bajo su forma inmanente en la política, en la que el Estado es la instancia humana capaz de posibilitar la experiencia de la libertad bajo la forma de la razón y la virtud. Con ello se fracturan las reducciones biopolíticas y el entendimiento de la soberanía como poder de reproducción de la vida abstracta que nada tiene que ver con la vida singular, beata y potente que se sigue de la filosofía de la inmanencia absoluta<sup>5</sup>. Aquí la obediencia al Estado deja de ser la reducción a la esclavitud o la barbarie y pasa a ser la expresión de la libertad propia de los ciudadanos, quienes buscan la vida común para expandir tanto como pueden su propio poder. No hay singular sin la multitud, y no hay multitud sin *imperium*, por lo que su fractura y disociación resulta abstracta e inconsecuente con la filosofía que busca la praxis de la vida. El mismo poder que construye un Estado lo puede eliminar, porque en el fondo mismo del Estado se encuentra una multitud que le otorga existencia. En otras palabras, la ontología política de Spinoza pasa por la afirmación del modo específico de ser humano que es la libertad, lo que significa, ser guiado por la razón y estar contento de sí mismo (*acquiescentia*). Ser cada vez más potente, es decir, la expansión de la vida humana es la que marca el ritmo y tono de una filosofía que se construye con la intención de dar la libertad a los seres humanos, como don filosófico invaluable.

---

<sup>5</sup> “La materia forma parte del universo y la vida se sostiene en estructuras complejas de la materia, y así se vive y se desvive, se muere”. Ver Morales, Cesáreo, “La violencia es política” en Casas, A., y Flores Farfán, Leticia (eds.), *Relatos sobre la violencia*, UNAM, México, 2003, p. 171.

# 1. POTENCIA COMO ESENCIA

Alle endliche Dinge sind in Gott enthalten, der  
menschliche Geist ist nur ein Lichtstrahl des unendlichen Denkens,  
der menschliche Leib ist nur ein Atom der unendlichen Ausdehnung;  
Gott ist die unendliche Ursache beider, der Geister und der Leiber, natura naturans<sup>6</sup>  
Heinrich Heine

Pensar con Spinoza y a partir de su filosofía significa, como en el caso de todo clásico de la filosofía, entrar en el nexo de lo más íntimo del ser humano, en la búsqueda de la verdad y de un pensamiento que nos permita asegurar el acceso y comunicabilidad de dicha verdad. Para ello hay que seguir el orden con el que se tratan los temas y la forma en que éstos son abordados desde el pensamiento más puro hasta su nivel de concreción, de toque con la realidad. La apuesta fundamental de este trabajo es que la potencia constituye el núcleo del pensamiento de Spinoza y que ésta configura una serie de cadenas de equivalencias terminológicas que son las mediaciones epistémicas adecuadas para el campo del que se pretende dar cuenta. La filosofía del poder del Spinoza permite comprender la realidad y su carencia de principio por medio de un flujo subyacente, que es una energía siempre actual y siempre en movimiento, y ésta se articula siempre en función de una cadena causal en la que se puede observar el despliegue del mundo tal como se le conoce, desde la propia existencia y también, simultáneamente descentrar al modo de existir específicamente humano y ubicarlo en el proceso general de despliegue del poder infinito de la Naturaleza.

Por otro lado, el poder cuando es concebido bajo la forma en que se manifiesta en la física spinozana<sup>7</sup>, es decir, en el atributo de la Extensión y su configuración y reconfiguración constante aparece como cuerpo y multitud de cuerpos, es decir, como re articulación del poder en sistemas circulatorios de energía que luchan por conservarse, como una vida que cuida de sí misma constantemente. Si la ontología general de Spinoza explica la existencia por medio del poder, es decir, si toma como punto de partida la potencia infinita de la Naturaleza y la existencia de cada cosa es siempre singular, cada cuerpo responde a reglas de composición y a límites de ésta que muestran los problemas ontológicos del surgimiento y posterior descomposición de los arreglos

---

<sup>6</sup> Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*, Ed. Hoffenberg, Berlin, 2013, p. 47.

<sup>7</sup> La concepción del poder en la física de Spinoza, es bastante interesante y presenta una imagen dinámica que no encaja del todo con la física newtoniana o mecanicista de su tiempo, incluso presenta una idea de organicidad y composición que comprende los procesos de interacción entre los distintos modos, que configuran un cuerpo como partes que se relacionan mediante un sistema circulatorio de energía que mantiene una proporción constante, aunque su cantidad aumente o disminuya. Esto ha sido notado por Hans Jonas en su "Spinoza and the Theory of Organism". Hans Jonas, "Spinoza and the Theory of Organism", en Jonas, Hans, *Philosophical Essays. From the Ancient Creed to Technological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1974, pp. 206-223.

ontológicos. Los cuerpos se cuidan y se atrincheran en sí mismos, pero también se expanden y se comunican con sus entornos, forman cuerpos más grandes o simplemente decaen y terminan por ceder ante la multitud de causas que los descomponen y terminan por aniquilar.

Asimismo los cuerpos existen esencialmente como duración, como perseverancias indefinidas que se confrontan y/o componen con otras en el plano de la inmanencia absoluta. La consideración del poder necesariamente considera la duración porque es a partir de ésta que se puede observar la capacidad de persistencia de algo, y no sólo por la larga duración, sino por la capacidad para estabilizar de devenir multitud causal y adaptativa frente a la multitud de lo destructivo o contrario a su naturaleza. Asimismo el quiebre de Spinoza con las doctrinas del tiempo y las filosofías de la finitud o que piensan desde el horizonte de la muerte es producto de su teoría del poder que permite pensar la duración indefinida que incluye la contingencia y de cierta manera articula al modo finito con la sustancia infinita y a la duración infinita con la eternidad como duración de la cosa eterna. Con la repetición y la diferencia mínima, pero también con la productividad inherente en la conservación y expansión de la potencia en el juego inter-modal que acontece dentro de la sustancia. Por esas razones en este capítulo se explora la causalidad como potencia, el cuerpo y la duración-tiempo en ese orden y dentro de la misma idea general de consideración de la filosofía de Spinoza bajo el aspecto del poder.

## 1.1 CAUSALIDAD INMANENTE DE LA SUSTANCIA

Spinoza comienza *in medias res*. Empezar a leer la *Ética* es confrontarse con un texto que no tienen ninguna advertencia, ni explicación en torno a su sentido, es decir, es un comienzo radical en toda ley.

Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir sino como existente<sup>8</sup>

Si se mira la definición 1 de la 1ª parte de la *Ética* está dedicada a la causalidad, pero si se hace una lectura más cuidadosa se verá que Spinoza se dirige al núcleo de la contienda más álgida de la historia de la filosofía occidental: la definición del ser y de la nada que se retrotrae hasta el conflicto entre Heráclito y Parménides, pero que encuentra múltiples expresiones a lo largo de la historia de la filosofía occidental. La antigua y nunca plenamente resuelta polémica que pide elegir el ser o el devenir. Cuando Spinoza define aquello que es causa de sí mismo entra en la rítmica de una

---

<sup>8</sup> Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Atilano Domínguez, 3ª edición, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 39 [Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens. De Spinoza, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, (Lateinisch-Deutsch), 3ª edición, Sämtliche Werke, Band 2, trad. Wolfgang Bartuschat, Ed. Felix Meiner, Hamburg, 2010 p. 4].

metafísica que danza en torno a un Dios que debe ser circundado, bordeado, por la potencia de la razón humana: una guerra asimétrica de entendimiento volcado hacia la sustancia, pues de entrada el modo humano no puede participar de todos los atributos de Dios, sino sólo de dos, y sólo desde ellos puede comprender lo inagotable e infinito de la sustancia. El argumento de Spinoza es claro en este punto: hay que definir con aquello que es su propio sostén, lo que reúne en sí mismo la esencia y la existencia. Es decir, hay que usar la sustancia para definir la sustancia, y desde ahí, . En Dios están unidas la esencia y la existencia porque el poder es infinito, lo mismo que la voluntad y el entendimiento. Pero Dios no es, ni debe ser pensado como persona, Dios es infinito en su intensidad. Dios es la intensidad constitutiva, el ser que conecta y ordena todo, por lo tanto no tiene nada que ver con una figura, ni un contorno, no es un cuerpo ni una idea, no es la *facies totius universii* ni la totalidad de las ideas en el orden y conexión de las ideas (*ordo et conexio cogitata*) de cada cosa.

Con esto Spinoza ejecuta una operación que quizá sólo Wittgenstein pretenda repetir: comenzar como sabiendo que se tienen solucionados los problemas filosóficos que habían sido planteados por la tradición; al mismo tiempo, con la certeza de que se ha descartado a aquellos que no son verdaderos problemas sino meras confusiones terminológicas. Spinoza y Wittgenstein<sup>9</sup> comienzan con definiciones que pretenden claridad y lo hacen desde un método que no se explica a sí mismo, porque no puede hacerlo sino en la medida en que producen conclusiones. Es justamente por medio de una exposición abrupta, con una entrada inmediata en la materia como realmente se puede exponer un método duro que es ya de suyo entrada en la sustancia, es desde su comienzo el vértigo del ser que se piensa *sub specie aeternitatis*, sin narrativa, sin tiempo, con duración inmanente.

La *causa sui* es por sí misma, pero es en la medida en que su esencia postula su propia existencia y la implica, es decir, la contiene y la despliega en un mismo movimiento. Spinoza no puede hacer uso de otro recurso que no sea el lenguaje, pero ya aquí encuentra la primera jaula de hierro, la simultaneidad de esencia y existencia no puede ser expresada, sino que está fragmentada por la exposición misma<sup>10</sup>. La disolución de la distinción entre la esencia y la existencia es el correlato de la definición del Ser como causa de sí. El ser es lo que se sostiene a sí mismo y se despliega como existente de tal modo que no puede ser concebido de otro modo. Es la Naturaleza

---

<sup>9</sup> Incluso podrían mirarse las conexiones y puntos de ruptura que hay entre la parte V de la *Ética* y todo el capítulo 6 del *Tractatus*. Las conclusiones que llevan a Russell a llamar místico (*a mystic*) a Wittgenstein. Ver. *Ibíd.*, pp. 243-269 [De Spinoza, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, (Lateinisch-Deutsch), trad. Wolfgang Bartuschat, *Sämtliche Werke*, Band 2, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2010, pp. 526-595]. Y Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, pp. 146-183.

<sup>10</sup> En última instancia la *Ética* puede ser considerada como el reporte del más resuelto intento de sobrepasar al lenguaje y a la finitud. Al ser una obra pre-crítica se encuentra fuera de las limitaciones de la filosofía de la finitud y busca hacer una descripción del absoluto, el cual, como incondicionado, no puede ser del todo expresado en el lenguaje, por ello la *Ética* sólo puede tener un éxito relativo: Dios, sólo puede ser conocido por el entendimiento humano a partir de la experiencia de la eternidad a que se tiene acceso en tanto que seres humanos

que no puede ser concebida sino como existente, el salto que realiza Spinoza es de sumo riesgo, puesto que el Ser –en su sistema– no es la existencia, ni la esencia<sup>11</sup> sino la reunión de ambos en un mismo desplegarse que sale de sí hacia la concepción de un otro que observa y es, al mismo tiempo, parte del despliegue<sup>12</sup>, en palabras de Antonio Negri: "La verdad se dice del ser, la verdad es revolucionaria, el ser es ya revolución"<sup>13</sup>. Y Spinoza afirma no haber encontrado la mejor filosofía, sino la verdadera<sup>14</sup>: la del ser que es y se expresa de infinitos modos, en los infinitos atributos.

La afirmación contenida en la definición es de rango estratégico, la apertura de un frente en contra de la nada que se cierne como amenaza por todas partes. No es solamente la apuesta mecanicista propia del siglo XVII y su física que adopta modalidades de lo maquinal<sup>15</sup>, la *causa sui*

---

<sup>11</sup> El ser en Spinoza no es idéntico a la nada, sino aquello que propicia las posibilidades de relacionarse entre todos los modos. La *causa sui* es el nexo que propicia la interconexión infinitamente rica de lo existente. Por su parte Hegel define al ser y a la nada desde lo indeterminado y como idénticos en tanto que indeterminados y sin forma. El filósofo alemán, por su parte, asume el concepto de sustancia de Spinoza bajo la forma de Wirklichkeit: "Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz". Hegel, G.W.F., *Die Wissenschaft der Logik. Zweites Buch. Die Objektive Logik*, Werke im 20 Bänden, 3ª edición, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 186.

<sup>12</sup> En Spinoza toma lugar una concepción singular de Dios porque concibe la expresión como categoría central desde la que se lanza la totalidad del Ser hacia las formas particulares y determinadas de su existencia este es el aporte fundamental de Deleuze para la lectura de Spinoza, el notar que él junto con Leibniz postulan la expresión como el concepto clave para comprender la dinámica de la Sustancia, ver Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Munchnik Editores, Barcelona, 1996. Particularmente, "Teoría de la expresión en Leibniz y Spinoza". pp., 319-333.

<sup>13</sup> Negri, Antonio, "Spinoza: cinco razones para su actualidad" en *Spinoza subversivo*, Akal, Madrid, 2000, p., 29. Esta visión de Spinoza lo lleva directamente hacia el extremo gnóstico de la política contemporánea. Si se parte del diagnóstico schmittiano de que "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" (ver Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Ed. Trotta, Madrid, 2009, p. 37) Los conceptos centrales de la teoría política de Spinoza están marcados por una teología inmanente y explosiva que lo envían directamente al núcleo del debate metafísico que fundó la modernidad. En este caso particular, el Spinoza de Negri es un gnóstico según los parámetros establecidos por Hans Jonas, pero no un gnóstico cualquiera sino uno de carácter político tal como lo diagnostica Taubes cfr. Taubes, Jacob. "El mito dogmático de la gnosis" en Taubes, Jacob. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Ed. Katz. Buenos Aires, 2007 pp. 103-117. Su gnosticismo es la inversión de la forma antigua (a saber, la llamada *Weltrevolution der Seele [la revolución mundial de las almas]* ver Sloterdijk, Peter y Macho, Thomas. *Die Weltrevolution der Seele. Eine Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis. Lesebuch von der Spätantike bis zu Gegenwart*, Artemis & Winkler, Zurich, 1993) es la revolución mundial de los cuerpos, pero también hay un paralelismo de profundidad que se observa en que el núcleo gnóstico se ubica en la ruptura trágica de la horizontalidad cósmica que, necesariamente, deviene en una verticalidad en que la materia es una imperfección; en Spinoza hay una ruptura trágica de la horizontalidad inmanente del mundo cuyos correlatos son político-sociales y se deben de combatir mediante una terapéutica ético-ontológica del Ser. Esa ruptura de la tragedia es la negación de la negación de la materia que resulta en la alegría del ser y de la esencia que ya menciona el propio Spinoza en su famosa carta XII al Dr. Meyer en que tratando de la naturaleza del infinito. Ver. Spinoza, Baruj, *Correspondencia*, (trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 129-136 [De Spinoza, Baruch. *Opera im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, (trad y ed.) Carl Gebhardt, Vier Bände, Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1925. Tomo IV, pp. 52-62].

<sup>14</sup> Tal es el caso de la Epístola LXXVI dirigida a Albert Burgh y que para este trabajo reviste mucha importancia, toda vez que será referida capítulos adelante por su centralidad en el tema de la conexión inmediata entre la superstición teológica y la esfera de la acción política. Pero en este caso particular, expresa las convicciones profundas de Spinoza dado que hace una defensa resuelta de su filosofía como camino hacia la felicidad y la libertad humanas, asimismo, es ahí donde, ante lo que pretende ser un embate de escepticismo desde la religión ejecutado por un Burgh recién convertido al catolicismo, afirma: "Pues yo no presumo de haber hallado la mayor filosofía, sino sé que entiendo la verdadera". Ibid., p. 397. ["Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio". Ibid., p. 320]. Esa defensa se hace desde la verdad que se identifica con las normas de la razón frente a la *docta ignorantia*.

<sup>15</sup> La idea de lo maquinal que subyace en el pensamiento de Spinoza no es la de una física mecanicista en que todo se encuentra poblado por maquinaria y procesos inerciales, puesto que no parte de sustancias, ni de objetos cerrados que se resisten a la penetración de otros, sino algo que se aproxima mucho más a la teoría del organismo, del flujo de energía o

en su autonomía es, por tanto, la apuesta moderna por el logro de una cierta transparencia cósmica, es la reacción ante el descubrimiento de la magnitud finita de la tierra que llega tiempo después de haber roto la última bóveda inmóvil que sostenía al cielo en su carácter de borde limítrofe que resguardaba al hombre de la nada<sup>16</sup> que, como en perpetuo estado de sitio, asedia el reducto de la existencia. El cielo era mirado ahora como un gran espacio que se abría, un campo infinito cuyas particularidades no podían ser agotadas, pero que, pese a todo, estaba sujeto a un conocimiento de su comportamiento universal. Esto es ya una gran transformación, el cielo no es el conjunto de las bóvedas contenedoras, sino un espacio, tal vez vacío que se extiende indefinidamente, y es, mucho más grande de lo que se esperaba. El hombre y lo específicamente humano, pasan junto con lo terrestre a ser una provincia ontológica.

La definición inicial, es decir, la de la causa de sí, postula lo que es origen de sí mismo y se resiste a lo que no es, lo que los griegos llamaron el *ouk on*, que, en términos absolutos no es y no puede ser expresado, para recuperar el motivo de Parménides. Spinoza resume su postura en torno al Ser en una formulación que bien puede ser considerada –como las demás definiciones y axiomas que componen la *Ética*– un *punto de ataque*<sup>17</sup>: la causalidad que se pone a sí misma es y se emplaza hacia lo que no es en forma de una negación que suprime la negatividad de ese no-ser y ataca con la ruptura y el fragmento, todo tiene parte en el ser, pues todo lo que es, es de alguna manera, sólo la sustancia es absolutamente, mientras que todo lo demás, es de modo determinado, es decir, limitado, con una parte de negación. Lo que es causa de sí se afirma y postula en mitad de un erial de *ouk on*. Lo que no es no puede ser expresado, ni se puede nombrar, pero también el Ser resulta ser paradójicamente innombrable puesto que no se somete a la diacronía del discurso, sino que se ubica por encima de ésta, se escapa en su movilidad determinada hacia la simultaneidad. He ahí la im-posibilidad de describir a cabalidad la sustancia. La extrema dificultad se ubica la infinitud de los atributos que no permiten la total aprehensión de la infinitud. Este es un punto de ruptura y de afirmación de lo finito que construye parte de una primera paradoja de Spinoza. Analizar la finitud

---

de la circulación e incremento o decremento de poder entre los distintos cuerpos o ideas, según sea el atributo bajo el cual existen los objetos o modos.

<sup>16</sup> Copérnico, no desarrolló las consecuencias más trascendentes de sus propias conclusiones. El propio Copérnico deseaba salvar la existencia de la última bóveda celeste, la única inmóvil. El problema yació en la inexistencia de dicha bóveda, la humanidad tardó una modernidad entera en comprender que su lugar en el orden universal está desplazándose constantemente. Como bien señaló Taubes: “Con el giro copernicano no sólo envejeció una teoría astronómica; el hombre vio literalmente destruido el orden de su universo”. ver Taubes, Jacob. “Dialéctica y analogía”. En Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2007, p. 212. Cfr. Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2007. Para Blumenberg esta caída es tan traumática que provoca el atrincheramiento en el sujeto cartesiano porque éste proporciona una certeza divina a la figura humana. Pero la salida es falsa y se sabe ya de inicio que sólo podrá ser provisional.

<sup>17</sup> Se usa la expresión tal y como es rescatada por Carl Schmitt a propósito de Weber como una afirmación que da cuenta de una tensión y al mismo tiempo profundiza la crítica y el entendimiento de la cuestión. Ver Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*, Ed. Hydra, Buenos Aires, 2007, 132-136. El punto de ataque es, una posición desde la cual se despliega un argumento crítico-combativo en contra de un cierto conjunto de premisas. Para Schmitt todo pensador profundo es en esencia estratégico, puesto que reconoce el reto de la confrontación pero no lo hace de forma frontal absoluta sino que se concentra en puntos laterales que desintegren la fuerza del argumento rival.

y pensar desde ella, y al mismo tiempo, comenzar con el absoluto, incondicionado e indeterminado. La paradoja de Spinoza es aquella de la torsión hacia el infinito que acepta la propia finitud como una prisión que permite observar la superficie cósmica y su catastrófico acontecer, pero siempre desde la perspectiva de la partícula sometida a las fuerzas inasibles del Ser que no deja de afirmarse. El discurso spinoziano cobra cualidades monstruosas cuando se le mira desde su ontología implícita que deja atrás la serenidad de la *contemplatio divina* y se mira la manera en que absolutiza el estado de excepción hacia toda la Naturaleza<sup>18</sup>, de manera que el choque de fuerzas es un omnipresente y unilateral destruir que construye: productividad destructiva de la sustancialidad volcada hacia su propio acontecer. Se va hacia la nada y contra ésta.

Para Spinoza hablar de causalidad es hablar del Ser, y en ese sentido su pensamiento se mueve por el sendero que ya la escolástica ha transitado por medio de sus cadenas del ser que se extienden desde lo supremo hasta lo ínfimo<sup>19</sup>. La causalidad está presente en la reflexión que unifica y se dirige hacia la sustancia. La causalidad es el presupuesto necesario de la proposición 7 de la 1ª parte de la *Ética*: “A la naturaleza de la sustancia le pertenece existir”<sup>20</sup>. La naturaleza de una sustancia es su propia existencia, la causa de la existencia es la esencia y la esencia es la existencia misma como perfección que se asume frente a la nada. Ahora bien, ¿cómo acontece la sustancia? ¿cómo es que ésta *es*? como poder causal, como algo que produce infinitos efectos. Hay que recurrir al corazón del a *Ética*, a la proposición 16 de la 1ª de la *Ética* parte:

De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito<sup>21</sup>.

La mayor perfección es el mayor poder causal, la potencia para producir más efectos, en el caso de la sustancia, cuya perfección es absoluta, su poder causal es absolutamente infinito, es decir, no sólo según un género particular de existencia –no sólo en términos de que es humanamente concebible como existente– sino en todos los sentidos que puede tener la existencia. La necesidad de la naturaleza divina (*necessitate divinae naturae*) no conduce a un destino único, a una jaula de hierro

---

<sup>18</sup> Por eso pese a las quejas y críticas de Schmitt no hay lugar en Spinoza para el milagro (*Wunder*) pues todo ya es una singularidad irrepetible. El orden de las cosas, como autodeterminación y regularidad es el milagro, eliminando el estado de excepción, como ruptura milagrosa del orden causal, atribuye el prodigio a la regularidad, lo mismo que a la singularidad de cada una de las cosas.

<sup>19</sup> Este punto es fundamental para Cassirer quien realiza una crítica radical de la sustancia en el pensamiento de Spinoza a partir de la identificación de un tipo particular de dualismo en el que se sitúa lo irreconciliable de la sustancia consigo misma en una multitud de sitios que implican necesariamente la participación y el desgarramiento. El problema radica, evidentemente en el mundo como magnitud contradictoria y salvaje; esto impide la unificación bajo una “*universellen und allbefassenden Regel*” del *Ens realissimum* de la escolástica con la *natura*. El punto clave de Cassirer es el desvanecimiento de la contradicción entre Ser y No-Ser que es propio de una ontología deudora del renacimiento al estilo de Campanella. Ver Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Band II, Verlag Bruno Cassirer, Berlin, 1922, pp.102-125.

<sup>20</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 42 [“Ad naturam substantiae pertinet existere”]. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 12].

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 52 [“Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent”]. *Ibíd.*, p. 40].

de la existencia según un sólo género, sino a la multiplicidad de efectos o de modos de ser, a todos los posibles modos de ser, según la potencia infinita de la naturaleza, una potencia en que la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa, es decir, donde no se separa lo deseado y lo producido, lo posible y lo actual, pues de la naturaleza sola de la sustancia –la naturaleza de la Naturaleza– se siguen infinidad de cosas, en infinitos modos. El entendimiento infinito –que es un modo infinito del atributo del pensamiento– abarca todas las cosas en tanto que son tal y como son, puesto que todo cuanto es, salvo la sustancia, es en otro como menciona Spinoza en el axioma 1 de la 1ª parte de la *Ética*: “Todo lo que es, o es en sí o en otro”<sup>22</sup>. Pero lo peculiar es su forma de desandar el camino que le precedió para, poco a poco, destruir la teleología y la necesidad ubicada en la singularidad que no es sino modalidad<sup>23</sup>.

Spinoza describe lo concreto del mundo como la expresión de la causalidad que se impone en su despliegue<sup>24</sup>. Pero eso concreto, es una totalidad, es decir, es algo infinitamente productivo, activo, múltiple: Dios es único, pero no es el uno, Dios sólo puede ser llamada muy impropriamente uno. Cuando Spinoza postula la necesidad absoluta, afirma la contingencia absoluta, el reino de la libertad metafísico –donde la voluntad y el entendimiento se unen en un mismo movimiento, donde no se distingue potencia de actualidad–, es decir, el mundo como magnitud ética-ontológica que puede ser dibujado según el trazado geométrico con limpias y poderosas líneas. Para Spinoza lo concreto es el despliegue en su totalidad, mientras que lo singular es una instancia que expresa la gran contingencia que impera con el nombre de necesidad. El número, lo cuantitativo, el orden de horizontal de la existencia no está determinado por la esencia de la cosa que entra en el conflicto

---

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 40 [“*Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*”. *Ibíd.*, p. 6] Este axioma sirve para construir y fortalecer el argumento de la indivisibilidad de la sustancia, puesto que ésta, para no constar de partes tiene que ser simple y no poseer partes en sentido estricto. Por ello es que la existencia de los modos finitos es siempre en otro, en lo absolutamente existente, como menciona Spinoza en la demostración a la proposición 11 de la 1ª parte de la *Ética*: “Ahora bien, nosotros existimos o en nosotros o en otro ser que existe necesariamente” *ibíd.*, p. 46 [“*Atqui nos vel in nobis, vel in alio, quod necessario existit, existimus*.” *Ibíd.*, p. 24]. De ahí que Dios es el interior en que todo ocurre, es, dura y es destruido o transformado en otro arreglo corporal. Como se observa en la proposición 15 de la 1ª parte de la *Ética*: “Todo lo que es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni ser concebido”. *Ibíd.*, p. 49 [“*Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*”. *Ibíd.*, p. 30]. La demostración exhibe el pensamiento de Spinoza en su desnudez, en faceta minimalista que consta de concebir todo según la sustancia y los modos y dejar a los atributos en el rango epistemológico: “Es así que, aparte de la sustancia y de los modos, no se da nada (por ax 1). Luego sin Dios nada puede ser ni ser concebido. *Ibíd.*, p. 49 [“*Atqui praeter substantias et modos nil datur (per axiom. 1.) Ergo nihil sine Deo esse neque concipi potest. Q. e. d.*” *Ibíd.*, p. 30,32].

<sup>23</sup> Negri sostiene que: [É]l (Spinoza) describe el mundo como necesidad absoluta, como presencia de la necesidad. Pero justamente esa presencia es contradictoria. De hecho, inmediatamente nos devuelve la necesidad como contingencia, la necesidad absoluta como contingencia absoluta –ya que la absoluta contingencia es la única manera de llamar al mundo en tanto horizonte ético–. Que la estabilidad del ser se presente coextensiva a de las catástrofes innovadoras del ser, que su presencia acontezca en el margen de la innovación cotidiana y su necesidad aparezca coextensiva de la revolución –tal es la paradoja de esa necesidad–. Negri, Antonio, *op. cit.*, p. 32.

<sup>24</sup> Como bien Kauz apunta: “Aus der Kausalität geht also die Natur hervor, und die Kausalität ist die Ordnung der Natur, deart, dass Gott selbst als Substanz die Kausalität ist.” Ver Kauz, Frank. *Op. Cit.* P. 46 [De la causalidad se sigue, pues, la Naturaleza y la causalidad es el orden de la naturaleza, de tal manera que, Dios mismo como sustancia es causalidad. (traducción propia)] El punto más alto de la reflexión spinoziana es el alcanzar a Dios, por lo que si algo termina siendo identificado con Dios, es identificado con el ser como reunión *in acto* de esencia y existencia. Los puntos son pues insolubles a tal punto que la problematización de la nada resulta complicada para algunos, como arriba el caso de Cassirer.

inter-modal; por ello es que en el concepto de ninguna esencia puede ser encontrado el número de individuos que tendrá<sup>25</sup>. Ahora bien, la estabilidad del ser es producto de su actuar determinado y ubicuo, de la alegría que es el Ser mismo cuya afirmación frente al devenir alcanza el grado máximo justo en el momento en que acontece como catástrofe. Desde aquí aparece el lugar del mundo en la filosofía de Spinoza como una necesidad-contingencia que es un resplandor de lo fundante, pero también es la oscuridad y el derrumbe perpetuo e incesante que se mira en su ontología del poder, de la *potentia* de existir. La destrucción en el ser es siempre repetición, lo mismo que su nueva constitución y su más alta afirmación<sup>26</sup>.

Un mundo como repetición constante de la catástrofe, de la contingencia absoluta que se abre a la libertad, esa es la imagen que devuelve Spinoza cuando se examina más de cerca el concepto de necesidad, y de causalidad que acuña en su sistema. Pero también es la imagen de la totalidad material de la que se busca dar cuenta, es decir, quizá de un modo incipiente, no sin ciertas vacilaciones, pero el materialismo filosófico moderno tiene su comienzo con el sistema spinoziano<sup>27</sup>, un materialismo que es completamente distinto a sus predecesores pues surge a la existencia desde el horizonte histórico de la modernidad que eclosiona en el siglo de oro holandés cuya actividad comercial contrastaba con su inestabilidad política, asimismo se ubica en el momento primero de la ciencia moderna y, sobre todo, en el momento mercantilista del capitalismo naciente, cuya necesidad de guerra de expansión permanente era satisfecha por las aventuras coloniales de las potencias continentales unificadas en torno a Estados-nación lo suficientemente sólidos para volcarse hacia el mar<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Como consta en el segundo escolio de la proposición 8 de la 1ª parte de la *Ética*: “que ninguna definición implica ni expresa un cierto número de individuos, puesto que no expresa nada más que la naturaleza de la cosa definida. La definición del triángulo, por ejemplo, no expresa otra cosa que la simple naturaleza del triángulo, y no un cierto número de triángulos”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 43 [“nempe nullam definitiones certum aliquem numerum individuorum involucre neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimir quam natural rei definitae. Ex. gr. definitivo trianguli nihil aliud exprimir quam simplicem naturam trianguli, at non certum aliquem triangulorum numerum”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 50].

<sup>26</sup> “El mundo, el ser, puede destruirse. Pero si se puede destruir el ser, se puede constituirlo integralmente”. Negri, Antonio, *op. cit. Spinoza Subversivo*. p 32 La destrucción del mundo es un presupuesto de la concepción spinoziana de mundo y materia. Solo a partir de la posibilidad de la posibilidad real de la aniquilación de lo que dura puede ser pensada la eternidad como una catástrofe inmanente, pero también como una renovación inmanente de una misma potencia arcaica. El apocalipsis, o revelación final de la que se sigue una destrucción fatal del mundo, implica, necesariamente, la posibilidad de una redención o nueva creación. La lectura de Negri está en deuda con la doctrina cristiano-ortodoxa de la apocastasis. Desde ahí reconstruye la doctrina de la sustancia bajo la narrativa de la *creatio* cristiana en que el instante final es la reunión de todo en la sustancia, en el fondo del ser late la expansión final que es recogimiento en Dios. De cierta forma es una introducción algo libre del utopismo en el marco del realismo ontológico y político estricto de Spinoza, con lo que quizá se va en contra del sistema y se le priva de parte de su potencia explicativa, misma que gana al denunciar la teleología en todas sus formas y en todos los campos.

<sup>27</sup> Peña, Vidal I. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Ediciones Revista de Occidente, Madrid, 1974; Giancotti, Boscherini Emilia. “La question du matérialisme chez Spinoza” en *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977), pp. 174-197.

<sup>28</sup> Respecto de la existencia marítima es Carl Schmitt en su *Tierra y mar*, ver Schmitt, Carl, *Tierra y Mar*, Ed. Trotta, Madrid, 2007 y Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra*. Ed Comares. quien la utiliza como matriz de intelección de la modernidad en su conjunto y de las grandes organizaciones territoriales como sus productos más evidentes en términos políticos. La relación que guarda la visión del mundo de Spinoza con el tiempo en que vive es explorada por Thalheimer. Ver Thalheimer, A, “Die Klassenverhältnisse und die Klassenkämpfe in den Niederlanden zur Zeit

Poco a poco el sistema de Spinoza, el sistema de la inmanencia, va considerando a los modos o singularidades en su potencia de articulación y composición. Con ello elimina la súper inflación de las partes, sin por que por ello pierdan su importancia en el contexto del despliegue modal de la sustancia infinita, y al mismo tiempo permite considerar la potencia de la totalidad que se articula en composiciones de fuerzas, en el devenir multitud de lo singular<sup>29</sup>, las consecuencias de esto serán un ataque devastador contra la metafísica, y particularmente contra las formas de ésta que consideran que los objetos son sustancias, que las cosas son ontológicamente independientes y no. La sustancia es unidad (por ser única), pero también multiplicidad e infinitud, el punto de partida de un modo no es una productividad autónoma de cada cosa individual –aunque ésta no deja de ser abordada–, sino el poder total de la naturaleza que se expresa en múltiples modos. El apéndice de la 1ª parte de la *Ética* con su crítica al antropomorfismo epistemológico y la lógica ontológica que se deriva de él es un ejemplo de la lucha de Spinoza contra el precepto que debe ser abolido cuando se comprende la conexión de las cosas (*conexio rerum*) la causalidad que no tiene ninguna medida humana ni consideración alguna por una condición especial de ninguno de los modos. Todos los modos finitos comienzan, duran, perecen y se esfuman, formaron parte del orden y conexión de las cosas (*ordo et conexio rerum*), pero no encuentran lugar especial alguno en ésta. Las consecuencias de dicha idea fueron las causas de una reacción virulenta en contra del anti-humanismo ontológico de Spinoza<sup>30</sup>.

Spinoza parte de un entendimiento poco común de la sustancia y la manera en que ésta se comporta (*expresa*). Habría que comenzar dejando en claro que Spinoza acepta la existencia de una

---

Spinozas” y también el propio Deborin –desde la perspectiva del marxismo leninismo ortodoxo– con su trabajo “Die Weltanschauung Spinozas” ambos en Thalheimer A / Deborin A.M, *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Reden und Aufsätze zur Wiedekehr seines 250 Todestages*, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin, 1928.

<sup>29</sup> Pero contrario a lo que es el lugar común en la consideración de Spinoza, no es la totalidad dogmática que se afirma más allá de todo análisis y contrario a éste; es más bien la totalidad como concepto crítico. Vidal Peña en la introducción a su traducción de la *Ética* señala con claridad que por esa totalidad no hay que entender una afirmación dogmática, sino un concepto crítico que implica la finitud y la infinitud y las considera como conceptos que deben tenerse para poder tener una idea adecuada: “la base de la *Ética*, resulta ser crítica, y no dogmática. Su racionalismo deductivo, su, al parecer, obsesiva manía racionalista por demostrar nada menos que todo (que lo convertiría en el paradigma de una creencia absoluta en la razón deductiva), incluiría, dentro de ese orden racionalista de conceptos, un concepto él mismo racional que constituiría el límite de esas pretensiones racionales. Peña, Vidal I. “Introducción” a la *Ética demostrada según el orden geométrico*, Ediciones Orbis Hyspamerica, Madrid, 1980, p. 21.

<sup>30</sup> La idea de que la conexión de las cosas *conexio rerum* es la temática fundamental de la 1ª parte de la *Ética* la retomo de Cesare Casarino, quien explica que la lucha contra el antropomorfismo. El pensador italiano postula la idea de Spinoza como primer teórico de la globalización a partir de la definición de la conexión de las cosas. Destruir el antropomorfismo epistemológico y ontológico es la precondition necesaria para hablar las causas. La interconexión global de todos, es una de las consecuencias necesarias de la conectividad total de la sustancia según Casarino. La cronotopología del capital es la posibilidad actualizada de la *causa immanens* en que las conexiones entre los modos son el despliegue actual de la sustancia. La existencia de la sustancia aumenta en complejidad y su perfección se expresa de manera cada vez más radical en la medida en que la organización de los movimientos que atraviesan la tierra se hacen más complejos y rápidos. Esto queda explícito en el concepto de causa inmanente, pero es más difícil observar la tendencia en la metafísica de Spinoza según la presenta Casarino porque no recurre al principio de información de la sustancia sobre sí misma, a saber, la *natura naturans*. Ver Cesare Casarino. “Marx before Spinoza: Notes toward an Investigation” en Vardoulakis, Dimitris (comp.), *Spinoza now*, Minnesota University Press, Minneapolis-Londres, 2011, pp. 179-234.

única sustancia, a saber, sólo algo que existe y se concibe con independencia de cualquier otra cosa, la sustancia es completamente autónoma en lo ontológico y lo epistemológico<sup>31</sup>. Asimismo la sustancia existen en sus atributos, dichos atributos son infinitos, pues la sustancia es una afirmación absoluta, y la perfección<sup>32</sup>, la realidad y la cantidad de atributos<sup>33</sup> están estrechamente vinculados entre sí<sup>34</sup>, es decir, algo es más perfecto y más real entre más atributos tiene. La sustancia no precisa de nada más para su existencia, por lo tanto se dirige en contra del tema aristotélico del primer motor puesto que el universo *está* en movimiento, en tanto que *es* movimiento no porque algo inmóvil le haya transmitido sino porque es una pura actividad productiva que se actualiza allende toda duración. Para Spinoza el problema no es saber acerca de un cierto momento o periodo que precede a la sustancia, la sustancia es el transfondo de pura actividad que subyace y presupone todo lo expresable y expresado. Eso es algo que entiende bastante bien Deleuze<sup>35</sup> cuando al hablar de la diferencia entre la expresión, el expresar y lo expresado los relaciona bajo la forma de la inherencia con la absoluta unidad de la sustancia<sup>36</sup>.

De este modo, si se permite utilizar la analogía con la gramática la sustancia no debe ser comprendida como el sujeto de una oración, ni siquiera como aquel sujeto que no puede ser predicado, sino como algo cualitativamente más activo, es decir, el verbo de la oración, un verbo en

---

<sup>31</sup> Se puede volver aquí al la definición 3 de la 1ª parte de la *Ética*: "Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa para formarse". Spinoza, Baruj. *Ética, op. cit.*, p. 39 ["Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget alterius rei, a quo formari debeat". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 4]. La sustancia es ontológica y epistemológicamente independiente. Desde esa independencia concebida como libertad y autodeterminación se entiende que es la causa inmanente, pero no transitiva de todas las cosas como consta en la proposición 18 de la 1ª parte de la *Ética*: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas". *Ibíd.*, p. 55 ["Deus est omnium rerum causa immanens non vero transiens". *Ibíd.* p. 48].

<sup>32</sup> En la definición 6 de la 2ª parte de la *Ética* consta: "Por realidad y perfección entiendo lo mismo". *Ibíd.*, p. 78 [Per realitatem et perfectionem ídem intelligo. *Ibíd.*, p. 100]. Pero también está en la diversidad de atributos de una cosa, puesto que de éste modo se vuelve susceptible de infinito en muchos género, como en la proposición 9 de la 1ª parte de la *Ética*: "Cuanta más realidad o ser tiene cada cosa, tantos más atributos le pertenecen". p. 44 [Quo plus realitatis aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipso competunt. p. 18]: Es fundamental poder identificar la perfección con la realidad, esta es la conexión que va de Spinoza hacia la escolástica y la manera en que puede hacer una subrepticia inversión del sentido que la tradición teológico-filosófica de la iglesia católica medieval a través de la escolástica tardía de Suárez quien llega al *Ens Necesarium* categoría que muy probablemente tuvo influencia en Leibniz en su tesis *Sobre el principio de individuación*. ver Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Programa de maestría y doctorado en Filosofía UNAM, México, 2009.

<sup>33</sup> Como menciona en la proposición 9 de la 1ª parte de la *Ética*: "Cuanta más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le pertenecen", Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 44 ["Quo plus realitatis aut esse unaquaque res habet, eo plura attributa ipsi competunt". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 18]. La sustancia infinita o Dios es absolutamente infinito en un sentido intensivo, las relaciones tejidas en su interior pasan por la complejidad, pero también por el grado supremo de intensificación en la medida en que su despliegue en el mundo se configura a la luz de las esencias actuales de cada modalidad.

<sup>34</sup> Puesto que la sustancia es absoluta existe como una afirmación absoluta en cada uno de sus infinitos atributos, dado que es un ente absoluto, como afirma el propio Spinoza en la proposición 6 de la 1ª parte de la *Ética*: "Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita". *Ibíd.*, p. 39 ["Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit". *Ibíd.*, pp- 4,6]

<sup>35</sup> Esto se puede observar en su comprensión de la sustancia bajo la forma de la tríada: "La sustancia se expresa, los atributos son expresiones, la esencia es expresada." Deleuze. *op. cit.* p. 23.

<sup>36</sup> Como consta en la proposición 13 de la 1ª parte de la *Ética*: "La sustancia absolutamente infinita es indivisible" *ibíd.*, p. 48 ["Substantia absolute infinita est indivisibilis". *Ibíd.*, p. 28].

imperativo y con sujeto tácito: sé. La ontología de Spinoza parte del concepto de poder, *potentia* –y todo lo que éste trae consigo cuando se comprende que la existencia es la esencia actual, el poder de existir que en cada cosa es el poder de su ser y, por tanto, el poder del ser bajo una cierta forma específica– y se funda sobre el entendimiento de la sustancia (en uno de sus aspectos) como el poder causal universal que actúa reflexivamente. La sustancia es activa, no un pasivo contenedor de atributos o el lugar donde ocurren los accidentes, sino la actividad de modificación de sí misma y el modo en que se da la afección<sup>37</sup>. Desde este punto es necesario recordar lo que dice la proposición 34 de la 1ª parte de la *Ética*, misma que para fines de este trabajo revista una importancia central y que nos permitiremos citar *in extenso*:

Proposición 34

La potencia de Dios es su misma esencia

Demostración: En efecto, de la sola necesidad de Dios se sigue que Dios es causa de sí (por 1/11) y (por 1/16 y 1/16c) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios, con la que él mismo y todas las cosas existen y actúan es su misma esencia<sup>38</sup>.

Dios es el poder por el que existe, es la potencia infinita de la afirmación que no cesa de repetirse, pero lo hace desde el poder de la existencia. El poder es causal y opera en el mundo que resulta del cruzamiento de los atributos y la expresividad de los modos. Pero también las cosas finitas (*res singulares*) son producto de éste poder, es decir, no sólo aquello que es puro ser tiene en sí el poder sin que lo demás pueda ser explicado en términos de su potencia, todo puede ser explicado así porque: “Poder no existir es impotencia, y, al revés, poder existir es potencia”<sup>39</sup>. Las consecuencias políticas son claras: una ontología política abierta que está arraigada en la certeza del hombre como parte constitutiva de la naturaleza, pero al mismo tiempo como un ente que en tanto que tiene la posibilidad de relacionarse consigo mismo de infinitud de modos. El concepto central de la política, a saber, el poder, no puede entenderse unitariamente, sino que se escinde en cuanto entra en contacto con el conato humano, su conservación es el principio de politicidad. La expresión es dual, la *potentia* inagotable de la existencia que no puede ser del todo domesticada, y la *potestad* que da forma específica a la organización del agregado humano, pero que, no puede dominar a la *potentia*.

---

<sup>37</sup> El comentarista finlandés Viljanen atina en llamar la atención hacia la caracterización de la divinidad como poder: "The crucial characterization can be found in E1p34 'God's power [*potentia*] is his essence itself. This can be seen as the cornerstone of the Spinozistic dynamis, in which the nature of the necessarily existing God is power". Valteri. Viljanen. "Field Metaphysic Power and Individuation in Spinoza" en *Canadian Journal of Philosophy*. vol. 37, num 3. Septiembre 2007. p. 394.

<sup>38</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 67 ["Propositio XXXIV. Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Demonstratio. Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur Deum esse causam sui (per prop. 11.) et (per prop. 16. ejusque coroll.) omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. Q. e. D"]. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, p. 76] está bien claro que *Deus sive natura* es una frase explícita en el sistema spinoziano, pero *Deus sive potencia* y *Potentia sive Natura* son proposiciones consistentes con éste pues se forma una cadena de equivalencias *Deus – Natura – Potentia*, como se verá más adelante.

<sup>39</sup> Demostración de la proposición 11 de la 1ª parte de la *Ética*. *Ibíd.*, p. 46 ["Posse non existere impotentia est, et contra posse existere potentia est". *Ibíd.*, p. 24].

El poder resulta ser una categoría central en la ontología de Spinoza. La definición misma de Dios es la identificación con el poder y será éste el núcleo ontológico de toda la explicación de la realidad. Si algo existe es porque tiene suficiente poder para afirmarse en la existencia, puesto que, de modo similar a como sucedía en la escolástica, la existencia es una perfección. El dilema de ¿por qué hay algo y no nada? se resuelve bajo la forma del: porque *puede* haberlo. Donde el *puede* no es pura capacidad, sino poder como potencia (*potentia*) actividad, afirmación, immanencia. La primera explicación del poder aún no está dotada de toda su explosividad, el materialismo de Spinoza es construido en la forma de exposición de la *Ética*. Spinoza narra una historia en que se desvanece toda individualidad, toda modalidad con su duración y limitación, se trata de desdibujar los contornos del sujeto cartesiano y devolverle a la materia la vibración ontológica que el sistema de Descartes quiso arrebatarse mediante la estabilización de las tres sustancias: pensante, extensa y divina.

La sustancia es única, pero al ser perfecta, es posible nombrarla de una infinidad de modos, pues es una afirmación absoluta. La sustancia es material bajo todos sus atributos y en todos sus modos, pero no se reduce al mundo de los fenómenos, sino que se extiende de formas que no pueden ser concebidas desde la finitud e imperfección del conocimiento humano. Los modos en que la sustancia actúa sobre sí misma y produce la patente diversidad y multiplicidad de lo existente son reflejos de una forma de materialismo que no depende del atomismo para formarse<sup>40</sup>. La dualidad parte-todo es sólo provisional porque las cosas extensas se comprenden correctamente cuando se concibe su lugar al interior de la sustancia, las esencias son, pues eternas porque se siguen de la sola necesidad de la sustancia, y los cuerpos están sujetos a leyes de movimiento y reposo que los componen y descomponen, que los crean y los destruyen en un movimiento incesante. Los cuerpos son compuestos de múltiples unidades, que no se destruyen sino que se reconfiguran en una serie de relaciones que obedecen las leyes del movimiento y el reposo, en ellas se expresa la potencia creativa de la sustancia. En realidad, la relación parte-todo no da cuenta de la realidad de la

---

<sup>40</sup> Como consta en el escolio de la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética*: "Pues estimo que por cuanto precede ya consta que por Naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por 1p14c1 y 1p17c2*), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre". *Ibíd.*, p.61. ["Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeter|nam et infinitam essentiam expriment, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus ut causa libera consideratur. *Ibíd.*, pp. 62, 64]. El profesor Vidal Peña realiza una caracterización mínima del materialismo filosófico que hace posible sacar a Spinoza del juicio por panteísmo que le tienen abierto desde su época. Para el comentarista español Spinoza no es un panteísta puesto que su definición de Dios no es de orden teológico y esa forma de materialidad divina immanente no devora la materia de la que se forman las cosas. La *natura naturans* no invade ni coloniza a la *natura naturata* aunque su imbricación es profunda e innegable. Ver Peña, Vidal I. *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*. Revista de Occidente, Madrid 1974. El materialismo de Spinoza que presenta Vidal Peña no es del mismo tipo del que presenta Negri en su *Anomalía salvaje*, puesto que permite la existencia de mediaciones de orden del paralelismo de la sustancia, un concepto de materia más amplio que deriva del concepto que Gustavo Bueno desarrolla. ver Bueno, Gustavo. *Ensayos materialistas*. Ed Taurus. Madrid, 1972.

sustancia, porque implica la divisibilidad de la sustancia y ésta no puede ser dividida<sup>41</sup>, es una continuidad a la que sus atributos y modos infinitos le resultan inherentes, pero que se abre hacia la contingencia cuando se piensa la tensión eternidad-duración con relación a los objetos, las cosas y los cuerpos pensados en el tiempo de la *natura naturata*<sup>42</sup>.

La naturaleza tiene cuatro significados que en conjunto construyen el sentido general que es propio de la estrategia de Spinoza. Los primeros dos significados doble uso de la palabra *natura* en la muy famosa y varias veces analizada en la ya mencionada proposición 5 de la 1ª parte de la *Ética* que podría ser conveniente traer de vuelta: “En la naturaleza no puede haber dos sustancias de la misma naturaleza o atributo”. Los dos significados que competen al término *natura* en esa proposición son:

- 1.- la *Natura* es el conjunto de lo existente en su materialidad e inmanencia, es decir, es la materia de la que está hecha el universo como tal. *Natura* es cosmos.
- 2.- la *natura* es la esencia, el núcleo más íntimo de lo particular que sólo puede existir mediante la participación en el sustrato último del ser.

Si se mira de cerca la proposición 5 de la 1ª parte de la *Ética* la naturaleza no sólo tiene esos dos significados que son los evidentes sino que se filtran otros dos significados que aún no pueden ser agotados, pero que ya son insinuados de forma implícita. Los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata* forman el entramado prismático desde el cual el mundo puede ser observado como el cristal que es<sup>43</sup>. Ahora bien, para concluir la exposición sobre el concepto de naturaleza que tiene Spinoza –del cual depende el concepto de mundo y materia– es preciso recurrir a la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética*: “En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> En la proposición 12 de la 1ª parte de la *Ética*: “No se puede concebir ningún atributo de la sustancia, del que se siga que la sustancia puede ser dividida”. *Ibíd.*, p. 47 [“Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur substantiam posse dividi”. *Ibíd.*, p. 28].

<sup>42</sup> Spinoza establece la ya mencionada distinción inherente a la naturaleza de las cosas que permite observar el curso del poder causal de la sustancia, ello consiste en dividir la naturaleza activa y la pasiva, de tal suerte que la sustancia encuentra sus propias determinaciones en la *interioridad* que es el *afuera* de toda modalidad. Por ello define la *natura naturata* el escolio de la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética*: “Por Naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que e sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o ea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como coas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios”. *Ibíd.*, pp. 61-62 [“Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt”. *Ibíd.*, p. 64]. Este tema será desarrollado más adelante como el problema de la naturaleza y el mundo como presupuesto del cuerpo.

<sup>43</sup> “Y en las profundidades del mundo de Spinoza, al que está referida la unidad de *amor fati* y *amor dei intellectualis*, reina aquella serenidad en que se apagan y armonizan el torrente de la vida y la tormenta de la acción”. Bloch, Ernst, *El principio esperanza, Tomo II*, Ed. Trotta, Madrid, 2006, p. 449.

<sup>44</sup> Spinoza, Baruj. *Ética, op.cit.*, p. 61 [“In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 62].

En la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética*, antes citada, Spinoza retoma lo asentado en la proposición 5 de la 1ª parte, pero le da un giro particular que prepara la complejización del concepto de naturaleza y su transformación hacia el movimiento y la velocidad absoluta. Las cosas no son la naturaleza, sino que aquellas pertenecen a ésta, de tal suerte que son determinadas por el lugar que ocupan en el orden de la necesidad, es decir, de la causalidad. La segunda acepción comprendida es la que se refiere a la naturaleza divina, es decir el principio de toda determinación según el cual se ordena la sucesión de lo que acontece. La naturaleza divina es la necesidad que gobierna el despliegue sustancia, pero lo hace con un nivel de contingencia extremo cuando la operación implica la expresividad que se da en el nivel de lo modal. Estos dos nuevos significados de naturaleza son, de cierta manera, anticipaciones que sólo pueden ser plenamente desarrolladas cuando se arriba a la especificidad de los términos *natura naturans* y *natura naturata*. En el escolio de la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética* se puede observar cada uno de los dos conceptos:

3.- “[...] por naturaleza naturante debemos entender aquello que es en sí y se concibe por sí, o sea, aquellos atributos de la sustancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (por E1p14c1 y E1p17c2), Dios, en cuanto que es considerado como causa libre”<sup>45</sup>.

4.- “Por naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto que son considerados como cosas que son en Dios y no pueden ni ser ni ser concebidos sin Dios”<sup>46</sup>.

En este punto la visión de mundo (*imago mundis*) de Spinoza está ya completamente madura, por esa razón el mundo es una magnitud contradictoria y en devenir modal. La naturaleza, como concepto al interior del sistema, está construida en torno a cuatro acepciones complementarias, las dos primeras son sólo la superficie de la explicación de la materia y lo existente, mientras que las dos arriba reproducidas son la profundidad del sistema. La naturaleza naturada (*natura naturata*) es lo que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, de cada uno de los atributos que éste tiene. La naturaleza naturada es un producto de la actividad y productividad de la sustancia. La naturaleza naturada es el resultado de la afirmación que la sustancia hace de sí misma, mientras que la naturaleza naturante es la tendencia y latencia de la materia que la lleva desde sí misma hacia su utopía de realización. La utopía de la materia se ubica de forma transversal en la ética y es visible cuando se hace una lectura que privilegie la tendencia subyacente de la materia y el universo. La cumbre de esta idea se encuentra en la proposición 35 de la 5ª parte de la *Ética*: “Dios se ama a sí

---

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 61 [“per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeter|nam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est (per coroll. 1. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus ut causa libera consideratur”. *Ibíd.*, p. 62].

<sup>46</sup> *Ibíd.* pp. 61-62 [“Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt”. *Ibíd.*, pp. 62, 64].

mismo con un amor intelectual infinito”<sup>47</sup>. La utopía es el puro movimiento del amor de la sustancia hacia sí misma, un amor que es siempre un paso a mayor estado de perfección<sup>48</sup>. Dios, la sustancia, está en un movimiento perpetuo, la ciencia intuitiva es la percepción inmediata de la movilidad cósmica y del lugar que el singular ocupa en ese gran pliegue y repliegue. La sustancialidad de la sustancia radica en ese puro poder, la *dynamis* la infinitud y la multiplicidad de todo lo configurado en la naturaleza naturada por la naturaleza naturante.

Esto nos arroja directamente al problema de la diversidad y la individuación. ¿Cómo puede algo ser distinto a otra cosa si todo comparte un mismo fondo, único e indivisible<sup>49</sup>? La diversidad se explica a partir de diferencias cuantitativas, es decir, de cantidad de realidad o de perfección<sup>50</sup> de que la cosa en tanto que modo, participa. Se dice participa y no tiene, porque el poder de cada modo es el poder mismo de Dios, sólo que afectándose a sí mismo bajo un atributo de un cierto modo. Éstas son las cosas singulares (*rebus singulares*), que están sujetas a la finitud y a la determinación, es más, son su misma finitud y determinación. Con la definición 7 de la 2ª parte de la *Ética*<sup>51</sup> Spinoza pasa de lo absolutamente infinito e indeterminado, a saber, la sustancia, a lo finito y determinado. Los modos finitos de la extensión, es decir, los cuerpos, no son otra cosa que una cierta *ratio* de movimiento y reposo<sup>52</sup>. Pero esta forma de explicar la individuación en términos cuantitativos se explica sólo a la luz de la afirmación de una diferencia cualitativa originaria que

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 263 [“Deus se ipsum amore intellectuali infinito amat”. *Ibíd.*, p. 578]. Aquí bien podría pasar por un descuido equiparar el amor intelectual, con el amor en sí mismo. Sin embargo, para Spinoza está claro que el amor intelectual tenía lugar en el entendimiento infinito, y éste es una pasión activa, un sufrir de la sustancia que se torna activo y se despliega sobre la base de los entendimientos finitos. El problema del cuerpo y la mente es abordado por Della Rocca con particular profundidad cuando encuentra el núcleo del problema del entendimiento infinito y los pensamientos que tienen todos los objetos, incluso los inanimados, como constitutivos de éste. Ver Della Rocca, Michel. *Representation and the Mind-Body Problem*. Oxford University Press. Nueva York, 1997.

<sup>48</sup> En Leibniz esa utopía de la materia y, en general, del espíritu puede observarse en *Principios de la naturaleza y la gracia fundados en razón*. Ver Leibniz, G.W. *Escritos filosóficos*. Antonio Machado Libros. Madrid, 2003. pp. 680-690. Particularmente los párrafos 10-13 en que se explica el concepto de perfección y sus consecuencias.

<sup>49</sup> Como consta en el axioma 1 de la 1ª parte de la *Ética* previamente citado: “Todo lo que es o es en sí o es en otra cosa”. *Ibíd.*, p. 40 [“Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt”. *Ibíd.*, p. 6] El problema está en pensar lo que es en otro, a saber, lo que no tiene por sí mismo la potencia para existir, para afirmarse con la perpetua independencia de sí mismo. Dada la unicidad de la sustancia —expresada en la proposición 5 de la 1ª parte de la *Ética*— todas las modalidades son afecciones de ésta, pero afecciones activas, puesto que la sustancia padece su propia actividad y no la de ninguna otra entidad.

<sup>50</sup> En la definición 6 de la 2ª parte de la *Ética* Spinoza lo expresa así: “Por realidad y perfección entiendo lo mismo”. *Ibíd.*, p. 78 [“Per realitatem et perfectionem idem intelligo”. *Ibíd.*, p. 100]. Esta definición está con concordancia con la proposición 9 de la 1ª parte de la *Ética*, que ha sido previamente citada.

<sup>51</sup> “Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos son causas de un mismo efecto, en ese sentido los considero a todos como una cosa singular”. *Ibíd.*, p. 78. [“Per res singulares intelligo res, quae finitae sunt et determinatam habent existentiam. Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero”. *Ibíd.*, p. 100].

<sup>52</sup> Tal como lo muestra el lema 1 del axioma 2 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y del reposo, la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia”. *Ibíd.*, p. 88 [“Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur”. *Ibíd.*, p. 128] A partir de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética* y todo lo que de ella se deriva Spinoza configura una física que le sirve de base para desarrollar el paralelismo entre los atributos de la extensión y el pensamiento para con ello no quedar encerrado en una falsa duplicidad. Con ello Spinoza ha trazado el camino de la ontología a la física y de ahí a la epistemología. La conexión entre ambos atributos es patente en que no existen objetos que no existan esencialmente y la esencia es la idea de su cuerpo, mientras que su cuerpo es la esencia actual de la idea.

surge desde el *horror vacui* propio de Spinoza. La diferencia entre la nada absolutamente inexistente que acecha por todas partes al Ser, y el Ser mismo que se afirma y resiste el asedio con la positividad inagotable de su propio movimiento o devenir mismo que es de orden cualitativo, la actividad perenne e incesante de la sustancia que en su afirmación es lo fundado y lo fundante<sup>53</sup>.

El estudio de Kauz deja ver cómo es que la Sustancia infinita lucha y se mantiene a sí misma como un fundamento infundado (*grundloser Grund*), si se permitiera utilizar la expresión heideggeriana sería *Ab-grund*, lo sin fundamento que sin embargo determina todo lo que existe en su despliegue. La descripción que hace el filósofo alemán de la noción de sustancia de Spinoza no carece de dramatismo y, sin embargo, es fiel en su retrato de una disposición agresiva frente a la nada. El salto hacia la sustancia se preparado por ella misma, sin embargo, son los modos finitos a partir de su entedimiento (*intellectus*) lo que puede comprender y asir el Ser de la Sustancia como causa de la esencia de todas las cosas<sup>54</sup>. Sin embargo, es como si Spinoza anticipara la nada que adviene de su propia ética absolutamente inmanente que se construye a sí misma en todas sus posibilidades de actuación, pero también y sobre todo, de su ontología en que el recurso trascendente queda totalmente desterrado, pues su Dios no tiene la imagen de cosa alguna, sino que se hace a sí mismo como algo informe e infinito, ilimitado e indeterminado. Es una imagen terrorífica y serena. La noción es una paradoja por su propia armonía. Pero si algo es claro es que se ubica de frente como una resistencia, el último y más potente bastión frente a la nada –puesto que no tiene la nada en sí (*Sie hat das Nichts nicht an sich*)–, la improductividad de lo absolutamente inexistente. Ahora bien, no tener la nada en sí es abrazar el todo y hundirse en la profundidad e intensidad de éste. La Sustancia infinita es su propia actividad, es el ordenamiento máximo<sup>55</sup> que informa todo lo existente precisamente porque carece de forma.

Pensar lo condicionado desde lo absoluto (la *causa sui*) es posible sin caer en el abismo de la imposibilidad del tránsito si se articula el concepto de potencia como interior mismo de lo

---

<sup>53</sup> “El ser de la sustancia es ser-en-sí. Es lo ente. Ella se pone a sí misma como el ser puro. No tiene la nada en sí. Siendo es la continuidad del ser mismo. Es el fundamento infundado. Se basta a sí misma. Se mantiene unida a sí misma en su cerrazón y es el “desde dónde”, “hacia dónde” y el “sobre lo cual” del provenir de la productividad de la cosa. Se pone en la trascendencia de lo fundado. Ella antecede y es más libre que todo lo que de ella procede”. Antecede toda determinación como lo determinable” (traducción propia) [“Das Sein der Substanz ist In-sich-Sein. Sie ist Seiendes. Sie steht sich selbst als reines Sein aus. Sie hat das Nichts nicht an sich. Seiend ist die Stetigkeit des Seins selbst. Sie ist grundloser Grund. Sie genügt sich selbst. Sie steht mit sich geschlossen zusammen und ist Woraus, Woher und Worauf des Hervorgehens von Sachhaftigkeit. Sie steht in der Transzendenz zu Gegründetem. Sie ist zuerst sie selbst frei von allem aus ihr Entspringenden. Sie liegt aller Bestimmung als das Bestimmbare voraus”. Kauz, Frank, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1972, p. 18.

<sup>54</sup> Como consta en la proposición 25 de la 1ª parte de la *Ética*: “Dios no sólo es causa eficiente de las cosas, sino también de su esencia”. *Ibid.*, p. 59 [“Deus non tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae”. *Ibid.*, p. 56]. Dios es la causa inmediata de las cosas infinitas, es decir de sus atributos y de sus modos infinitos, pero también de las esencias de los modos, pues las esencias existen bajo una especie de eternidad.

<sup>55</sup> Así lo postula Spinoza en la proposición 29 de la 1ª parte de la *Ética*: “En la naturaleza de la cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo”. *Ibid.*, p. 101 [“In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum”. *Ibid.*, p. 62].

absoluto, es decir, como la esencia de Dios. La potencia total de la naturaleza es de todos los individuos sumados, es decir, cada cosa singular como expresión de un poder infinito. Spinoza comienza por Dios, desde ese comienzo comprende los modos infinitos en su eternidad y los finitos en su evanescencia, como el proceso o la consecuencia misma del poder infinito de la sustancia única. Sin embargo, Spinoza piensa como ser humano, es decir, como una entidad limitada y finita que es, en tanto que se la considere como un alma, un modo específico de pensar. Sin cerrar el camino hacia el absoluto lo hace desde el ejercicio del entendimiento humano. El paso de la *causa sui* al pensar sobre la finitud es cuasi automático. Spinoza pasa de la definición de la causalidad a lo que está limitado por su determinación. ¿Qué puede significar que la finitud –y por implicación la determinación y lo limitado– sea expuesto luego de la aserción del Ser contenida en la primera definición? Cuando Spinoza asienta la potencia del ser bajo la forma de lo que se postula a sí mismo acierta a implicar lo ilimitado y capaz de sostenerlo todo, es decir, afirma el sustrato universal, pero ha abierto de tal manera el rango de su pensamiento que precisa volver hacia el lugar del que ha salido. Spinoza piensa desde lo limitado, lo finito, lo que está condenado a la desaparición porque el ser se haya alienado de sí mismo de tal manera que todo acceso a él está mediado por las determinaciones que aparecen en forma de atributos y de modos<sup>56</sup>. Ahora bien, lo finito es el lugar de enunciación de la filosofía spinoziana, la ontología inmanente de Spinoza surge desde uno de los pliegues del ser y su reverberar busca dar cuenta de la inmanencia y su movimiento.

La finitud es entendida por Spinoza como limitación de cosas que comparten una misma naturaleza, esto significa que sólo aquello que co-pertenece, es decir, que posee un mismo origen, puede ser limitado por otra cosa de naturaleza compartida, es decir, idéntica. Lo finito lo es porque tiene como límite la finitud de una cierta otra cosa que también es finita. Es así que lo finito siempre es en su género, porque su sostén metafísico –el Ser que es la causalidad inmanente que se postula a sí misma– es infinito y totalmente libre de las ataduras, de toda traba posible. La doble operación que se expone con cierta claridad en la articulación de las primeras dos definiciones de la *Ética* es ir de lo infinito a lo finito, en proceder por la línea de la causalidad hacia la determinación. La transición desde la definición del Ser a la definición del ente. El efecto paraláctico de la lectura cuidadosa de las dos proposiciones es aquel que surge de cambiar la mirada desde la infinitud contenida-desplegada-desplegándose hacia la finitud contenida y determinada que apenas se esboza

---

<sup>56</sup> Este punto conecta a Spinoza con las más agitadas controversias teológicas de los primeros dos siglos de la era cristiana en que la alienación divina era una *conditio sine qua non* de la existencia terrenal. La alienación divina es algo que defienden la gnosis de la antigüedad tardía cristiano primitiva y el misticismo judío que no acepta el canon masoreta. Ver Jonas, Hans. *Die Gnosis und der spätantiker Geist*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen, 2011. Pero también con la teología existencial de la primera mitad del siglo XX que observa la condición de yecto del ser humano es producto de una consustancial alienación. Los modos ya sean inmediatos, o mediatos (finitos e infinitos), no son producto de sí mismos, sino que emergen de la acción misma de la sustancia que se afecta a sí misma en el devenir mismo de su expresión: su positividad.

con cierta dificultad. El cambio de perspectivas permite observar la diferencia ontológica que subyace en la necesidad y la diferencia. La necesidad es producto de una forma de repetición que opera en un nivel infrasistémico, es decir, es el fundamento que da existencia efectiva al *ordu universalis*. Mientras que la diferencia es producto de la interacción inter-modal propiamente dicha: el plano de confrontación entre los modos en la inmanencia absoluta.

El núcleo de la doctrina de la sustancia en Spinoza es el poder, la potencia inagotable de una fuente que es pura plasticidad, pura modificación que no cesa de acontecer. Cuando se piensa la sustancia como un campo de poder, todos los modos son relaciones de poder, a saber, son relaciones de la esencia actual de cada modalidad que se confrontan o coordinan con otras esencias actuales. Se comprende que la sustancia puede ser pensada como un campo de poder en que los objetos aparecen, es decir, el lugar donde todos los eventos suceden como adjetivaciones del campo universal que es la esencia misma de Dios, a saber, el poder infinitamente productivo de la Naturaleza<sup>57</sup>.

## 1.2 SOBRE EL CUERPO

El pensar sobre cuerpo es preciso pasa de la metafísica a la física que aparece, paradójicamente, en la 2ª parte de la *Ética* misma que está dedicada a la *Naturaleza y origen del alma*, donde se dice expresamente en la definición 1 de la 2ª parte de la *Ética*: "Por cuerpo entiendo el modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en tanto que se la considera como extensa"<sup>58</sup>. Un cuerpo es siempre un modo y como modo está plenamente inscrito en el problema de la expresión, por ello el énfasis está en el *exprimit*. El cuerpo es un modo de la expresión de la esencia de Dios –esencia que es existencia y que es potencia–, es decir, toma parte en el proceso general de la expresión de la esencia divina que alimenta la movilidad de la sustancia y su despliegue. Ahora bien, si el cuerpo *expresa* la esencia de Dios, hay que preguntarse ¿qué es la esencia de Dios? La esencia de Dios conduce directamente a lo expresado en la definición 1 de la 1ª parte de la *Ética* donde es expresado el tema de la *causa sui*, pero también remite a la proposición 17 de la misma 1ª parte: "Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por

---

<sup>57</sup> Bennett hace una interpretación restrictiva del concepto de atributo en la filosofía de Spinoza. Para él los atributos de la extensión y el pensamiento constituyen la totalidad de lo real, el despliegue del ser en la *Ética* sólo se hace bajo estos dos atributos, por lo que subsiste el dualismo pero bajo una forma distinta en Spinoza. El problema con esta perspectiva es que se hace del atributo una dimensión "objetiva" y se le exaspera hasta llevarlo al nivel de sustancia. Los ejemplos que usa el propio Bennett dan cuenta de ese exceso en la interpretación, puesto que intenta recurrir a la física de partículas para afirmar que dentro del sistema spinoziano esas partículas son sustancias. Sin embargo, la interpretación general de la metafísica de campo es acertada puesto que permite establecer una conexión de la metafísica con la ética, la política y la teoría de las pasiones, haciendo posible establecer la mediación argumentativa necesaria que hace posible dar el paso desde los atributos hasta los modos y desde los modos inmediatos infinitos hasta los infinitos mediatos y desde estos hasta los finitos que, por definición, son en otra cosa y no pueden ser infinitos. Benne, Jonathan, *Un estudio de la Ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

<sup>58</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 77 ["Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit". De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, p. 98].

nadie"<sup>59</sup>. Lo importante es conocer precisamente el significado de *natura* en la jerga de Spinoza, particularmente para el conjunto de proposición de la 1ª parte de la *Ética*. Spinoza parece utilizar el término como un sinónimo de *esencia*, o por lo menos, introducido en una cadena de equivalencias que implica los términos: *natura*<sup>60</sup>, *essentia*, *potentia*. Desde ese tridente puede lanzar el pensamiento hacia las cosas finitas e infinitas, puesto que ello permite establecer las conexiones necesarias entre las diferentes instancias o modos y la sustancia infinita.

La esencia de Dios es el ser, la *causa sui*, la única causa libre. En el escolio de la proposición 17 de la 1ª parte de la *Ética*, particularmente en el tercer párrafo se pone en juego el uso de la equivalencia *potentia-natura*: "Pero yo pienso haber mostrado ya con suficiente claridad (*ver prop. 16*) que de la suprema potencia de Dios, o sea, de su infinita naturaleza han fluido necesariamente infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todas, o que se siguen siempre con la misma necesidad."<sup>61</sup> Spinoza sostiene que Dios es una causa libre que en su absoluta autonomía es y existe por su propio poder. La esencia de Dios es su potencia, su potencia es la capacidad que tiene que causar infinitas cosas, cada una de las cuales son modos de lo que es afectado por Dios, es decir, es Dios mismo afectándose en el proceso de su propio desplegarse y aparecer. Volver al término del poder es absolutamente necesario, toda vez que la tríada sustancia (*substantia*), atributo (*attributus*), modo (*modus*) tiene su contraparte en la *essentia*, *potentia*, *natura*. Mientras que la primera se despliega bajo la forma de la diferencia<sup>62</sup>, la segunda tríada es la otra cara de la sustancia, la de la *natura naturans* que propicia la forma y se aparece ante el intelecto, en otras palabras, es la tríada de la identidad que se postula a sí misma en el acto violento de su acontecer: el Ser es el máximo acontecimiento del que la filosofía no puede dejar de dar cuenta de múltiples maneras, en ello constituye la sabiduría de la vida. La apuesta, pues, se reduce a lo siguiente: existe una tríada de la actualidad que implica al poder (*potentia*), la esencia (*essentia*) y a la Naturaleza

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 53 ["Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit". Ibid., p. 42].

<sup>60</sup> Es importante notar que *natura* tiene, por lo menos, un doble uso en Spinoza. Un buen ejemplo está en la proposición 5 de la 1ª parte de la *Ética*: "En la naturaleza no puede haber dos sustancias de la misma naturaleza o atributo" *ibíd.*, p. 41 ["In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi". *Ibíd.*, p. 10]. La 1ª parte de la *Ética* de la proposición designa un tipo de naturaleza que podría ser comprendida como la totalidad de lo existente en términos bastante amplios. La primera vez que se dice *natura* se la dice como algo omniabarcante, omnilateral, que está de conformidad con el concepto de *sustancia* expuesto en la definición 3 de la 1ª parte de la *Ética* o con el de *Dios* manifestado en la definición 6 de la misma 1ª parte de la *Ética*. Por otro lado el segundo momento del uso de *natura* está lejos de la potencia y amplitud del primer uso, es más bien un término de profundidad que se refiere a la esencia *ousía* de las cosas, *plures substantiae ejusdem naturae sive attributi*, implica que no pueden haber dos cosas que tenga la misma esencia, puesto que, en ese caso, serían una y la misma por lo expresado en el axioma 1 de la 1ª parte de la *Ética*. Asimismo por la explicación de la definición 8 de la 1ª parte de la *Ética* se sabe que las esencias son eternas puesto que se siguen de la naturaleza eterna de Dios, o de la sustancia tomada como el correlato de la existencia de la cosa eterna que permite inferir la *eternidad*. Es cierto que la definición de eternidad no es en absoluto la más "rigurosa" mas es ciertamente sugerente y permite pensar la anti-teología implícita en el sistema spinoziano.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 53 ["Verum ego me satis clare ostendisse puto (*vid. prop. 16.*) a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi". *Ibíd.*, p. 42]

<sup>62</sup> Spinoza piensa su ontología modal y su definición de Dios a la luz de la identidad y la diferencia, los modos son diferencia y determinación, los atributos son el aspecto bajo el cual aparecen lo diferente y lo idéntico y la sustancia, por su parte, es la pura identidad, positividad y afirmación.

(*natura*); El principio de identidad en Spinoza es un principio de repetición, de eterno retorno de lo mismo, movimientos regulados por leyes eternas, que comprenden la modificación y el cambio dentro de las constantes, del campo total de la inmanencia y su inherente conflictividad, pues las composiciones y arreglos ontológicos se forman y descomponen según el orden y conexión de las cosas.

Quizá sea necesario volver una vez más sobre el concepto de naturaleza en Spinoza y las funciones que éste tiene al interior del sistema.

Spinoza llega al extremo de afirmar que Dios es una cosa extensa en la proposición 2 de la 2ª parte de la *Ética*: “La Extensión es un atributo de Dios, o sea, Dios es una cosa extensa”<sup>63</sup>. Dios no es un cuerpo, pero la Extensión es uno de sus infinitos atributos. Infinitos en un sentido cuantitativo, es decir, tiene en sí más de los que cada cosa singular puede abarcar o en los cuales participa; pero también en sentido intensivo, porque cada uno en su género es infinito, a saber, no se agota ni con la reunión de todas las cosas singulares que de dicho atributo participan. El conjunto de los cuerpos no agotan la Extensión, porque la *expresan de cierta y determinada manera*, como consta en la proposición 9 de la 2ª parte que se cita *in extenso* a continuación:

La idea de una cosa singular, que existe en acto, tiene como causa a Dios, no en tanto que es infinito sino en cuanto que se considera que está afectado por otra idea de una cosa singular que existe en acto, de la cual también Dios es causa, en tanto que está afectado por otra, y así al infinito<sup>64</sup>.

Las ideas de los cuerpos que afectan a Dios en tanto que causa de estos se elevan al infinito, porque en él el *ordu et connexio rerum* están plenamente expresados. Los planos de la inmanencia corren paralelamente, de tal suerte que el movimiento en la Extensión está comprendido absolutamente en la sustancia. La conexión de todas las cosas, y sobre todo, de los dos atributos que competen a la existencia humana se plantea por la hipótesis del paralelismo contenida en la proposición 7 de la 2ª parte de la *Ética*:

El orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas<sup>65</sup>.

La idea de Dios es necesariamente única, pero su poder productivo es infinito<sup>66</sup>. En la sustancia los cuerpos como modos se siguen necesariamente de la infinita productividad y movimiento que están contenidos en la esencia de Dios, en su potencia. La sustancia como puro poder, es poder causal

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 79 [“*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*”. *Ibíd.*, p. 104].

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 83 [“*Idea rei singularis actu existentis Deum pro causa habet, non quatenus infinitus est, sed quatenus alia rei singularis actu existentis idea affectus consideratur, cujus etiam Deus est causa, quatenus alia tertia affectus est, et sic in infinitum*”. p. 114].

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 81 [“*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*”. *Ibíd.* p. 108].

<sup>66</sup> Como Spinoza deja claro en la proposición 4 de la 2ª parte de la *Ética* “La idea de Dios de la que se siguen infinitas cosas en infinitos modos, sólo puede ser única”. *Ibíd.*, p. 80 [“*Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur, unica tantum esse potest*”. *Ibíd.*, p. 106].

infinito e intensivo que configura cuerpos que se siguen de las ideas que el Entendimiento infinito de Dios concibe bajo el atributo del Pensamiento infinito.

El pasaje desde la sustancia divina hasta el alma humana se realiza pasando por el cuerpo humano, en la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*<sup>67</sup> se identifica el objeto del alma humana con el cuerpo. La idea (pensamiento) y el material corpóreo (extensión) se corresponden, el segundo es el objeto de la primera y, desde la perspectiva opuesta, la el alma es la idea del cuerpo. No hay un principio de subordinación que lleve a Spinoza a afirmar la preponderancia de uno sobre otro. Los dos atributos divinos son en el mismo nivel. El corolario de la misma proposición es bastante ilustrativo de este punto: “De donde se sigue que el hombre consta de alma y cuerpo y que el cuerpo existe tal como lo sentimos”<sup>68</sup>. Existe el cuerpo tal como es sentido, el alma siente al cuerpo y las vibraciones que llegan de los choques entre otros cuerpos y el cuerpo que se tiene. El ser humano consta de ambas, y sólo puede ser humano en tanto que esté constituido de cuerpo y alma en tanto que duran paralelamente.

Con la finalidad de hacer comprender a quienes están acostumbrados al antropomorfismo paradójico que identifica a la sustancia con el hombre y al mismo tiempo castiga la existencia corpórea como una imperfección —en una victoria secreta del gnosticismo sobre el principio corporal-material del cristianismo<sup>69</sup>— Spinoza dibuja los contornos de una física en que se pueden observar como rudimentos básicos los modos infinitos inmediatos de la extensión: las leyes del movimiento y del reposo<sup>70</sup>. Esto depende de que se acepte la tesis de los cuerpos más simples (*corpora simplicissima*), aquellos que tienen en común el pertenecer al atributo de la Extensión y seguir las leyes del movimiento y el reposo a tal punto que están gobernadas por éstas. Pero para poder hablar propiamente del cuerpo humano es necesario ascender en complejidad hacia una

---

<sup>67</sup> El cuerpo es *objectum ideae humanam mentem*. Esto es, que la forma del alma humana, es la del cuerpo humano en el atributo del pensamiento, la lógica que conecta a los objetos materiales y a las ideas es paralela, los más simples se concatenan en individuos de complejidad creciente.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 87 [“Hinc sequitur hominem mente et corpore constare et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere”. *Ibíd.*, p. 124].

<sup>69</sup> El filósofo alemán de la religión Klaus Heinrich postula la tesis de que la doctrina de la justificación del cristianismo identifica el hacerse cuerpo de Dios un paso a la vitalidad, Dios se hace la vida de la vida, pero mundano, inmanente y con ello el hacerse cuerpo es un acto de gracia. La gracia que salva salva desde el cuerpo que sufre y muere, pero también y sobre todo, desde su renovación. Ver Heinrich, Klaus, *Ensayo sobre la dificultad de decir no*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp. 85-91. Por su parte Jacob Taubes sostiene que al interior del cristianismo como religión histórica es el cuerpo el que sufre el embate más duro y la modernidad recrudence ese proceso. El alma padece la existencia corpórea y con ello núcleo cristiano, la justificación de la materia por medio de la encarnación sufre un golpe por la tendencia gnóstica que se impone. Ver Taubes, Jacob., “El mito dogmático de la gnosis”, en Taubes, Jacob. *op. cit.* pp. 103-118.

<sup>70</sup> En el axioma 1 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “Todos los cuerpos o se mueven o están en reposo”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 88 [“Omnia corpora vel moventur, vel quiescunt”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 126] Más aún lo que distingue unos cuerpos de otros no es otra cosa que esa proporción de movimiento y reposo, la intensidad del movimiento, frente al reposo que es la negación del primero. Dado que sólo hay una sustancia la diferencia no puede ser sustancial sino sólo en función de esa *ratio* como consta en el lema 1 del axioma 2 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “Los cuerpos se distinguen unos de otros en razón del movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, no en razón de la sustancia”. *Ibíd.*, p. 88 [“Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur”. *Ibíd.*, p. 128]. Los pares contradictorios de la física spinoziana no tienen igualdad de status, mientras que el movimiento es, el reposo es privación.

definición de cuerpo que incluya la composición, la multitud de otros cuerpos que forman uno sólo de tal manera que se mueve y comporta como un individuo. El propio Spinoza la proporciona en la definición del axioma 1 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “Cuando algunos cuerpos de la misma o distinta magnitud son forzados por otros a que choquen entre sí, o, si se mueven con el mismo o con distintos grados de rapidez, a que se comuniquen unos a otros sus movimientos en cierta proporción: diremos que dichos cuerpos están unidos entre sí y que todos a la vez forman un solo cuerpo o individuo que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.”<sup>71</sup>. Esta definición sirve de inspiración para Balibar quien habla de Spinoza como un filósofo de la comunicación, los cuerpos que actúan coordinados ya sea porque son forzados a chocar entre sí o a que se comuniquen los movimientos en cierta proporción articulan una unidad que está formada por la multiplicidad interna<sup>72</sup>. Esto se coordina de manera casi perfecta con Leibniz: “Los compuestos o cuerpos son multitudes”<sup>73</sup>. Lo simple es la mónada, pero esta mónada, puede bien ser el centro de un cuerpo, a saber, de un compuesto, por lo que se comportaría como la esencia, el principio de unidad que configura a ese cuerpo. Ahí es donde la correspondencia se rompe, Spinoza plantea una coordinación sin centros, no sólo de la sustancia única, sino de los cuerpos mismos. El que un cuerpo sea el objeto de la idea de un alma implica que cada uno de los cuerpos simples en su proporción de movimiento específica, es un principio de composición y de circulación del poder que constituye al individuo complejo. El cuerpo complejo no es la totalidad de los simples sino la coordinación de los mismos. Los choques, la vitalidad y afirmación que resulta de la comunicación entre los cuerpos simples<sup>74</sup>.

Los cuerpos están sujetos a una perpetua renovación para mantenerse en la existencia, no tienen otro *telos* que no sea su propia conservación. Son parte de la *natura naturata* en tanto que son modificados por causas externas que los desgastan y destruyen, pero también en ellos radica la potencia salvaje de la *natura naturans* como conatos que se mantienen existiendo. La unidad del

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 90 [“Cum corpora aliquot ejusdem aut diversae magnitudinis a reliquis ita coercentur, ut invicem incumbant, vel si eodem aut diversis celeritatis gradibus moventur, ut motus suos invicem certa quadam ratione communicent, illa corporal invicem unita dicemus, et omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur”. *Ibíd.*, p. 132].

<sup>72</sup> Ver Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*. Ed. Prometeo Libros. Buenos Aires, 2006.

<sup>73</sup> Leibniz. G.W. *op. cit.* p. 680

<sup>74</sup> Este sería un Spinoza que piensa en la complejidad y desde ésta. Para Martin Saar esto lo conecta con las teorías científicas actuales de la complejidad. El ejemplo claro podría estar en la idea de sistema que se forma Luhmann, como un producto de la comunicación misma. La teoría de sistemas piensa la unidad del sistema bajo la comunicación como arreglo de fuerzas y choques pero también de coordinación posible o espontánea. El sistema es autopoietico porque produce y reproduce estos arreglos y confrontaciones. Ver Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Suhrkamp. Frankfurt, 2012. pp. 80-91 cfr. "Ein soziales System kommt zustande, wenn immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der geeigneten Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt. Soziale Systeme bestehen demnach nicht aus Menschen, auch nicht aus Handlungen, sondern aus Kommunikationen." Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1. Auflage, 1986, p. 269 [un sistema social acontece cuando una surge una relación comunicativa autopoietica, y se separa de su entorno mediante la restricción de la comunicación adecuada. Los sistemas sociales no consisten de hombres, ni de acciones, sino de comunicaciones. (traducción propia)].

cuerpo complejo o individuo está dada por la comunicación de los movimientos entre los más simples. Como consta en el lema 7 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “El individuo así compuesto mantiene también su naturaleza, ya se mueva en su totalidad, ya esté en reposo ya se mueva hacia un lado, ya se mueva hacia el otro, mientras cada parte mantenga su movimiento y lo comunique, como antes, a las demás”<sup>75</sup>. Los cuerpos complejos subyugan a otros y los integran a sí mismos<sup>76</sup>, la vida es el insumo de la vida y no puede ser de otra manera, cuando la naturaleza en que existen las cosas es la magnitud contradictoria en que el conflicto está generalizado y sólo la Naturaleza los reúne todos en una armonía sin forma ni contorno. La regeneración de la vida es su propia repetición dadas las proporciones de movimiento y reposo comunicables.

El Spinoza de las partes 2ª, 3ª y 4ª de la *Ética* es para Negri el materialista mientras que el de la 5ª es un autor que no ha llegado al último giro materialista que lo depura de toda dialéctica, sino que sigue preso en el recurso renacentista, emanatista y neoplatónico que le sirve de impulso para la construcción del *Tratado Breve*. Pero si no se suscribe la tesis de la doble fundamentación del sistema spinoziano se puede afirmar que aparece por primera vez el Dios desgarrado de la modernidad bajo la forma positiva de un amor en perpetuo devenir. El amor en Spinoza no es una pasión pacífica, sino una actividad violenta que modifica las coordenadas existenciales de quien lo padece, como consta en el escolio de la proposición 13 de la 3ª parte de la *Ética* “el amor no es otra cosa que la alegría acompañada de la idea de una causa exterior”<sup>77</sup>. Es de notar que la alegría del amor está arraigada en la idea de una causa exterior, es decir, la idea de algo que está separado de quien padece el amor, pero que en su concomitancia produce alegría, es decir, el Dios que existe por encima de toda esencia actual –¿o quizá como la fuente de toda esencia actual entendida como poder?– puede pensar la idea como fuera de sí, es decir, puede alienarse a sí mismo al momento de llevarse hacia la idea y considerarse como una exterioridad con respecto a su propia sustancialidad, de tal modo que el *amore intellectualis* infinito es un despliegue hacia la perfección de lo que ya de suyo es perfecto. Pero esto es sólo una parte de la consideración necesaria en torno al amor, a saber, la parte de la alienación (*Entfremdung*) de la sustancia divina con respecto a su propia idea para poder concebirse como su propio exterior, a saber, para poder salir de sí misma y establecer una relación de extrañeza con respecto a su propio fundamento: el primer lado de la concomitancia. Para dar cuenta de la otra es preciso definir la alegría tal y como la entiende Spinoza en el escolio de la proposición 11 de la 3ª parte de la *Ética*: “En lo sucesivo entenderé, pues, por alegría la pasión

---

<sup>75</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 91 [“Retinet praeterea individuum sic compositum suam naturam, sive id secundum totum moveatur sive quiescat, sive versus hanc sive versus illam partem moveatur, dummodo unaquaque pars motum suum retineat eumque uti antea reliquis communicet”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 134].

<sup>76</sup> Spinoza pone como ejemplo al cuerpo humano en el postulado 4 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: “El cuerpo humano necesita, para conservarse, muchísimos cuerpos con los que es, por así decirlo, continuamente regenerado”. *Ibíd.*, p. 92 [“Corpus humanum indiget, ut conservetur, plurimis aliis corporibus, a quibus continuo quasi regeneratur”. *Ibíd.*, p. 138].

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 136 [“Nempe amor nihil aliud est quam laetitia concomitante idea causae externae”. *Ibíd.*, p. 248].

por la que el alma pasa a una perfección mayor”<sup>78</sup>. Si la alegría es el paso a un mayor estado de perfección, bajo la forma de la creación continua que recupera Leibniz, lo perfecto es perfectible, porque su expresión puramente sincrónica es imposible: “el presente está grávido de porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues, que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo”<sup>79</sup>. La expresión contenida en el pliegue precisa del tiempo, de la diacronía. El *exprimere* leibniziano es diacrónico, temporal. La armonía del tiempo y la eternidad es la sucesión de todo contenida en cada alma, en cada mónada que es espejo de todo el universo, no sólo en su estado presente sino en todos sus tiempos condensados en el pliegue<sup>80</sup>.

El principio, o más precisamente, la fuerza *informática* subyace en el proceso mismo del darse orden de la materia es el rudimento del que se extrae la contradicción dialéctica que engendra la constante renovación de la vida. Bloch lo pone de la siguiente manera: “*Deus sive natura* es, por eso, como «naturante», el fundamento o el mundo perfecto implicado, en la misma medida, en que, como «saturado», es la misma secuencia de contenido o el mundo perfecto explicitado”<sup>81</sup>. El principio sin fundamento es el poder de la inmanencia para aparecer como una marea cuyo movimiento no se detiene, sino que continúa y se acrecienta. Cuando se es, se es de forma incompleta a menos que se sea la sustancia: “Como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, de la sola proposición 1/7 se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita”<sup>82</sup>. Esto es el presupuesto necesario para poder exponer la doctrina del conato. La interpretación de Bloch es correcta en su disección del principio de *natura naturans* identificado con la *natura naturata* en la identidad entre esencia y existencia de la sustancia.

Pero el movimiento en Spinoza prevalece bajo la forma de la actividad informática de la sustancia, y también en el nivel horizontal de la contraposición entre los conatos individuales, que

---

<sup>78</sup> *Ibíd.*, p. 134. [“Per laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit”. *Ibíd.*, p. 244].

<sup>79</sup> Leibniz, G.W. *op. cit.* p. 687 En la *Monadología* Leibniz es aún más cuidadoso y radical en su razonamiento dado que sostiene §61 “Pero un alma puede leer en sí misma sólo lo que está representado en ella distintamente, no podría desarrollar de modo instantáneo todos sus repliques, porque se extienden hasta el infinito”. Los repliegues del alma son infinitos, su superficie es el anuncio de la infinitud de contenido. Leibniz, G.W. *op. cit.* p. 705.

<sup>80</sup> La visión que Hegel se forma de Spinoza bien puede ser ésta, a saber, la del desgarramiento en que la exterioridad o alienación de Dios con respecto a su idea desencadena el devenir. Este Spinoza es impensable sin la doctrina del *conatus*, pero incluso haciendo el ejercicio de no utilizarla, es posible mirar el antagonismo pues ha dado la indicación de la alienación de Dios con respecto a sí mismo. El doble filo de la concomitancia termina por ser el fundamento de una ontología que no sólo implica la dialéctica como forma del devenir, sino que la precisa desde su concepción misma porque indica la tendencia, por medio del amor como centro de la argumentación, que mueve a la materia. Gracias a esto es que Hegel puede reconstruir la realidad (*Wirklichkeit*) de manera análoga a la que Spinoza en la proposición 20 de la 1ª parte de la *Ética*: “La existencia y la esencia de Dios son una y la misma cosa”<sup>80</sup>. Este es un concepto de Dios (realidad) que aparece crítico y no dogmático.

<sup>81</sup> Bloch, Ernst. *op. cit.* p. 448.

<sup>82</sup> Escolio 1 de la proposición 8 de la 1ª parte de la *Ética*. Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 42 [“Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam”. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, p. 14].

no son otra cosa que las esencias de los cuerpos en su conservación como consta en la proposición 7 de la 3ª parte de la *Ética*: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia actual de la misma.”<sup>83</sup>. La doctrina del conato es la consecuencia necesaria de la identificación de la esencia de Dios con su poder, que arriba había sido mencionada. Puesto que en tanto que cada cosa es en Dios –el afuera de la sustancia es la aniquilación radical–, participa de los atributos de éste y el poder de éste es su *causa immanens*, sin la cual no podría ser él mismo.

¿Es acaso consistente la doctrina del conato –lo que desde la perspectiva ortodoxa sería la *metaphysica speciallis*– de Spinoza con la interpretación de la metafísica de campo? Es probablemente la forma más adecuada de comprender el paso de los modos infinitos mediatos a los modos finitos. Si se considera que la sustancia es un campo de poder (*potentia*), es decir, que la esencia misma de la sustancia infinita radica en su ser poder. En el nivel de la *natura naturata*, todo acontece según un conflicto generalizado. Es quizá probable avanzar la tesis de que los modos finitos viven un estado de excepción permanente, porque su esfuerzo por conservarse los arrastra hacia la lucha o la contraposición. Lo que se juega cada modo finito en cada instante en que se confronta con otro no es otra cosa que su esencia misma, a saber, lo que es: “esto es (*por 3/6*), la potencia del conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de la misma cosa”<sup>84</sup>. El punto fundamental está en el *sive* que conecta e identifica *persevere conatur* con *actualem essentiam* el conato es la esencia actual, la llegada a la *actualitas* desde la *potentia*. En el esfuerzo por perseverar en el ser, el modo llega a sí mismo a través de la confrontación con las causas extrínsecas que le niegan y, en dado caso, pueden propiciar su aniquilación<sup>85</sup>. La peligrosidad de la concomitancia y la cercanía radica en que la ocupación del mismo lugar, como sujeto (*subjecto*), es sólo postulado como lugar de la aniquilación de una cosa por otra. En la demostración de la proposición 6 de la 3ª parte de la *Ética* Spinoza precisa que si dos cosas pudieran estar en el mismo sujeto el sujeto sería la fuente de su propia aniquilación.

La Naturaleza, por lo tanto, es una magnitud monstruosa y desgarrada, un escenario de confrontación cósmica entre poderes. Las cosas singulares buscan perseverar en su ser<sup>86</sup>. Pero su aparecer es peculiar, no está marcado únicamente por la rítmica de la ontología modal y la inherencia de los modos finitos en los modos infinitos. Existe una temporalidad que se mide en términos estrictamente vitales, por así decirlo, Spinoza imprime la temporalidad a la naturaleza una

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 133 [“Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam”. *Ibíd.*, p. 238].

<sup>84</sup> *Ídem.* [“hoc est (per prop. 6. hujus) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam. Q. e. d”. *Ídem.*].

<sup>85</sup> Como consta en la proposición 5 de la 3ª parte de la *Ética*: “Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden estar en el mismo sujeto, sólo en la medida en que una puede destruir a otra”. *Ibíd.*, p. 132 [“Res eatenus contrariae sunt naturae, hoc est eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere”. *Ibíd.*, p. 238].

<sup>86</sup> La proposición 6 de la 3ª parte de la *Ética* es bastante clara: “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser”. *Ibíd.*, p. 132 [“Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur”. *Ibíd.*, p. 238].

vez que la inscribe en el campo de la eternidad y lo infinito. Lo limitado, determinado y determinable, lo finito, conoce su tiempo bajo la forma del ritmo de su respiración, surgimiento, decaída y ulterior muerte o destrucción. El lugar de la naturaleza en el sistema de Spinoza es del escenario de la inmanencia y tiene esa forma orgánico-mecánica, que implica procesos y funciones de mantenimiento existencial. Un Dios o una Naturaleza desgarrado infinitamente por fuerzas en muchas ocasiones contrapuestas, que nunca se agota en su antagonismo interno, ni pacifica su perpetuo desgarramiento. Esa temporalidad que se desprende del conato está marcada por la articulación de ciertas partes de la *Ética* que construyen una ruptura del tiempo de la tradición filosófica. Mismos que será preciso analizar a continuación.

### 1.3 EL TIEMPO DE LA POTENCIA

Spinoza articula una comprensión del tiempo desde el primer momento en que su ética explica la causalidad. Es cierto que la anterioridad lógica y la temporal no son idénticas y que bien pueden ser paralelas o estar completamente opuestas una a la otra. Pero el despliegue de la totalidad material tiene que tener una cierta manera de despliegue que actualice las esencias *qua* la potencia. En la definición 8 de la 1ª parte de la *Ética* Spinoza se aborda la eternidad:

Por eternidad entiendo la existencia misma en cuanto que se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de la cosa eterna<sup>87</sup>.

La cosa eterna, a saber, la sustancia tiene que existir, y su existencia no es producida por nada, esto significa que sólo puede ser eterna, porque a la naturaleza de ésta le pertenece la existencia como Spinoza aclara en la demostración de la proposición 7 de la 1ª parte de la *Ética*: “Una sustancia no puede ser producida por otra cosa (*por el cor. de la prop. precedente*). Será, pues, causa de sí, es decir, (*por IdI*), su esencia implica necesariamente la existencia, es decir, a su naturaleza le pertenece el existir”<sup>88</sup>. La sustancia está sujeta a su propia causalidad, es ella misma según su despliegue y duración eterna. Su esencia es perfección, realidad, existencia, pero también es poder. Este poder, cuando se mira la totalidad absoluta e indeterminada, lo incondicionado que es la sustancia misma no tiene inscrita otra duración que la eternidad. Esto significa que la sustancia tiene dos dinámicas paralelas, la de la ontología modal que se juega según la duración indefinida de los modos que éstos pueden percibir como tiempo amén de tener memoria, y la de la eternidad en sí, que se sigue de la definición de cosa eterna, o sea, de la definición misma de la sustancia.

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 40 [“Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitiones necessario sequi concipitur”. *Ibíd.*, p. 6]

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 42 [“Substantia non potest produci ab alio (per coroll. prop. praeced.); erit itaque causa sui, id est (per defin. 1.), ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive *ad ejus naturam pertinet existere*. Q. e. d.” *Ibíd.*, p. 12]

Para Jonathan Bennett, el tiempo es una magnitud por completo ausente en la 1ª parte de la *Ética*. Su trabajo más importante, y por lo tanto, el que fundamenta tanto la *metaphysica generallis* (la concepción general del Ser como causalidad y de la sustancia como pura actividad de afirmación perenne) como la *metaphysica speciallis* (la articulación modal de los atributos y la expresión de la sustancia en las relaciones de inherencia que le resultan constitutivas), sería deficitario de la temporalidad. Esto significaría que el giro hacia la inmanencia estaría incompleto, puesto que quedaría prendado de una eternidad cósmica que no puede mirar lo existente y se contenta con la existencia. En otras palabras, no daría cuenta del sucederse de lo temporal, sino que sólo lo mediría como una trayectoria finita que comienza y concluye sin más en el marco general de la eternidad divina. El trayecto de los modos infinitos a los finitos sería nada más que un salto al vacío, y nada podría seguirse de esto que una explosión del sistema.

Pero esta tematización de la eternidad cumpliría con la descripción que presenta Bennett para quien el déficit de temporalidad en el sistema de Spinoza es su mayor falla, como ya se había mencionado líneas arriba. En la 2ª parte de la *Ética* Spinoza se preocupa por hacer una física que le ayude a explicar el *ordu et conexio idearum*. Para ello debe considerar la manera en que la eternidad es el presupuesto necesario de la duración de los modos finitos. En la definición 5 de la 2ª parte de la *Ética*: “Duración es la continuación indefinida de la existencia”<sup>89</sup>. Spinoza sabe que una explicación tan limpia precisa de una explicación y la intenta de la manera siguiente:

Explicación. Digo indefinida porque no se puede determinar por la misma naturaleza de la cosa existente, ni tampoco por la causa eficiente, ya que ésta pone sin duda necesariamente la existencia de la cosa, pero no la quita<sup>90</sup>.

La explicación es quizá más complicada porque ahí sostiene que no hay destrucción de la cosa particular en la sustancia. Lo que la destruye no está dado de antemano, por lo que se aniquila el fatalismo y la destrucción de cada cosa no está inscrita en la causalidad inmanente, pero sí lo está en la eficiente, en la confrontación de poder que se da entre todos y cada uno de los modos que por el simple hecho de existir deben perseverar en su ser, porque esa perseverancia es su esencia misma. Su actualidad es su potencialidad.

Spinoza determina con esto que la duración es una continuación indefinida que se puede extender sin límites. La continuación depende de la posibilidad de afirmar la existencia, en ese sentido la doctrina del tiempo y la forma en que éste debe ser pensado de forma no antropomórfica es del todo dependiente de la doctrina del conato. Esto se expone en la proposición 8 de la 3ª parte de la *Ética*:

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 78 [“Duratio est indefinita existendi continuatio”. *Ibíd.*, p. 100]

<sup>90</sup> *Ídem.* [“Explicatio. Dico indefinitam, quia per ipsam rei existentis naturam determinari nequaquam potest, neque etiam a causa efficiente, quae scilicet rei existentiam necessario ponit, non autem tollit”. *Ídem.*]

“El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido.”<sup>91</sup>.

¿Qué significa que un modo finito no esté determinado a la extinción en momento específico? Una de las posibles respuestas es que no hay teleología, el las cosas no están abandonadas al azar, puesto que se mueven bajo las leyes que la sustancia se da a sí misma, a saber, los modos infinitos inmediatos de cada uno de los atributos; pero tampoco hay fatalismo, ni determinismo, el destino de cada cosa está construido por su capacidad de afirmar la existencia tanto como sea posible en un entorno que puede o no resultarle hostil, pero en el que siempre está sujeto al desgaste. El mundo saturado de la *natura naturata* es un campo de batalla en que cada fuerza individual, cada cuerpo, está siendo erosionado y desgastado. Pero esa misma existencia no es un ser-para, sino una alegría del ser: *essendi fruictionem*. La fatalidad no está dada por el interior del modo, sino por su exterior, las fuerzas que se le contraponen como consta en la demostración de la proposición 8 de la 3ª parte de la *Ética*: “Pues, si implicara un tiempo limitado, que determinara la duración de la cosa, entonces de la misma y sola potencia de la cosa, por la que la cosa existe, se seguiría que, después de aquel tiempo limitado, la cosa no podría existir, sino que debería ser destruida. Es así que esto (*por 3/4*) es absurdo. Luego el conato por el que una cosa existe, no implica ningún tiempo definido, sino al contrario, ya que (*por la misma 3/4*), si no es destruida por ninguna potencia exterior, seguirá existiendo siempre por la misma potencia por la que ya existe, Luego este conato implica un tiempo indefinido”<sup>92</sup>

La demostración depende de la proposición 4 de la 3ª parte de la *Ética*. Ahí Spinoza expone su idea acerca de la lógica de la destrucción de las cosas particulares, como algo extrínseco. La constitución de cada cosa particular, es decir, de cada modo finito, en tanto que cuerpo o unidad mínima de composición de otros cuerpos más complejos, no debe ser contradictoria con ella misma, sino que de su constitución arrancan las posibilidades de extensión de su poder. Algo doblega a otra cosa y con ello la incorpora. El proceso de alimentación es un ejemplo claro en que el fin del conato del organismo viviente que resulta siendo alimento es introducido en el del que ha logrado doblegarlo. Es un triunfo de la vida en sentido amplio, aunque resulte de una derrota de un viviente a manos de otro. La causa de la muerte de uno no vino de sí mismo, sino de la acción de una fuerza externa que le arrastró a su aniquilación.

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 133 [“Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit”. *Ibíd.*, p. 240].

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 133 [“Si enim tempus limitatum involveret, quod rei duraciones determinaret, tum ex sola ipsa potentia, qua res existit, sequeretur, quod res post limitatum illud tempus non posset existere, sed quod deberet destrui; atqui hoc (per prop. 4. hujus) est absurdum; ergo conatus, quo res existit, nullam tempus definitum involvit; sed contra, quoniam (per eandem prop. 4. hujus), si a nulla externa causa destruat, eadem potentia, qua jam existit, existere perget semper; ergo hic conatus tempus indefinitum involvit. Q. e. d.”. *Ibíd.*, p. 240].

Toda destrucción, todo final de la existencia de un modo finito es producto de fuerzas externas que le llevaron a cesar lo indefinido de su perseverancia en el ser. Pero esa exterioridad es interioridad en términos absolutos, la sustancia es un poder que no es perseverancia sino existencia eterna. Misma que se ve coronada en el amor divino en que se articulan todos los conatos. Chantal Jaquet lo pone de la siguiente manera: “El esfuerzo por perseverar en su ser encuentra su coronación en el amor constante y eterno hacia Dios. Es en ese amor intelectual que reside la salvación del hombre, puesto que escapa de la aniquilación total gracias a la parte eterna de su espíritu. Así, filosofar no es aprender a morir, sino comprender la propia eternidad”<sup>93</sup>. No hay aniquilación total, por eso la duración se extiende más allá de la duración específica. Cada cosa como individuo compuesto que existe en la medida en que no es destruido puesto que el amor divino que comprende bajo su entendimiento infinito todo el orden y conexión de las cosas, las mantiene en la existencia bajo formas nuevas. La subsistencia eterna está ubicada en el alma, no en el cuerpo, Spinoza divide la 5ª parte de su *Ética* en función del orden temporal de los cuerpos y el orden eterno del alma.

La división está entre la vida presente<sup>94</sup>, que está llena de los afectos que toman lugar en los cuerpos en tanto que duran, y la vida eterna del alma de la que persiste algo después de que el cuerpo ha cesado. Spinoza concluye la proposición 20 de la 5ª parte de la *Ética* con la exposición de la salvación de los cuerpos, a saber, con el orden del atributo de la extensión tal y como aparece a los modos finitos que somos los seres humanos. La salvación de los cuerpos es el ordenamiento adecuado de los afectos como se puede colegir de la proposición 10 de la 5ª parte de la *Ética*:

Proposición X

Mientras no soportamos conflictos de afectos que son contrarios a nuestra naturaleza, tenemos la potestad de ordenar y concatenar con las afecciones del cuerpo según un orden relativo al entendimiento<sup>95</sup>.

Esta es la potencia del entendimiento, en tanto que el conato no está luchando, en sus afectos, contra algo que vaya en contra de su misma existencia –cosa que sería el único motivo por el cual el ordenamiento de las afecciones del cuerpo según el entendimiento tiene que esperar hasta que el deseo consiente de subsistencia se imponga ante los afectos contrarios a la naturaleza del modo finito– bien puede concatenar las afecciones del cuerpo para que sean adecuadas y acordes con el

---

<sup>93</sup> “L’effort pour persévérer dans son être trouve son couronnement dans l’amour constant et éternel envers Dieu. C’est dans cet amour intellectuel que réside la salut por l’homme, car il échappe ainsi à l’anéantissement total grâce à la partie éternelle de son esprit. Ainsi, philosopher ce n’est pas apprendre à mourir, mais à comprendre son éternité” [traducción propia] Jaquet, Chantal. *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Éditions Kimé, París, 1997 p. 79.

<sup>94</sup> Del escolio de la proposición 20 de la 5ª parte de la *Ética*. “Y con esto he concluido todo lo que se refiere a la vida presente” p. 257 [“Atque his omnia, quae praesentem hanc vitam spectant, absolvi”. p. 562]. Spinoza caracteriza la vida presente como lo que acontece bajo la forma de la duración del cuerpo y los afectos que en éste suceden.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 250 [“Propositio X. Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt contrarii, non conflictamur, tamdiu potestatem habemus ordinandi et concatenandi corporis affectiones secundum ordinem ad intellectum”. *Ibíd.*, p. 546].

orden relativo al entendimiento. Esto es, la salvación del tiempo presente, el tiempo del conato como duración indefinida que no se ordena sino por su capacidad de conservación. Pero la manera en que se puede realizar dicho ordenamiento es a través de la terapéutica de las imágenes en el alma por lo sostenido en la proposición 14 de la 5ª parte de la *Ética*:

Proposición XIV

El alma puede hacer que todas las afecciones del cuerpo o imágenes de las cosas se refieran a la idea de Dios<sup>96</sup>.

La contemplación del orden y conexión de las cosas bajo la especie de la eternidad (*ordu et conexio rerum sub specie aeternitatis*). Bajo la especie de la eternidad, pero afirmado en la duración modal. Bloch equivoca cuando afirma que en Spinoza no hay situación<sup>97</sup>, el conato, como esencia actual con duración indefinida es la situación misma, la inmersión en la profundidad del mundo, como totalidad que depende de la autoconservación. Por ello no está presente el ser-para-la-muerte<sup>98</sup> (*Sein-zum-Tode*) sino la sabiduría como bien queda asentado en la proposición 67 de la 4ª parte de la *Ética*:

Proposición LXVII

El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida<sup>99</sup>.

La meditación de la vida (*vitae meditatio*) es la sabiduría misma porque en ella se alcanza un amor que proviene del tercer upo de conocimiento, un amor intuitivo que subsiste aún cuando el cuerpo ha dejado de existir, esto porque el arreglo de intensidades que es el cuerpo mismo no puede soportar eternamente el acecho de las causas externas de su destrucción, en algún momento se topa con una fuerza mayor y sucumbe, cesa de existir. Las consideraciones de las primeras 21 proposiciones de la 5ª parte de la *Ética* van hacia esa vida presente como continuación indefinida en el ser del modo finito.

Las proposiciones que siguen en la 5ª parte de la *Ética* se dirigen hacia una forma de eternidad que puede entenderse como partiendo del modo finito, la eternidad que es capaz de alcanzar el hombre a través de la meditación de la vida, como se consigna en el escolio de la proposición 20 de la 5ª parte de la *Ética*: “Ya es, pues, tiempo de pasar a las cosas que pertenecen a

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 253 [“Propositio XIV Mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones seu rerum imagines ad Dei ideam referantur”. *Ibíd.*, p. 554].

<sup>97</sup> “El spinozismo está ahí como si fuera mediodía eterno en la necesidad del mundo, en el determinismo de su geometría y de ese su cristal, tan carente de preocupación como de situación: *sub specie aeternitatis*”. Ver Bloch, Ernst. *op. cit.* p. 449.

<sup>98</sup> Como si es el caso de Heidegger en los párrafos 51-53. Ver Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México, 2005, pp. 275-291. [Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, pp. 252-270].

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 228 [“Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est”. *Ibíd.*, p. 494].

la duración el alma sin relación con cuerpo<sup>100</sup>». El momento desconcertante de la duración del alma que se extiende sin tener relación con el cuerpo. Lo que parece ir en contradicción con lo que afirma acerca del orden y conexión de las cosas siendo los mismos que los de las ideas. El alma existe bajo una cierta forma de eternidad, porque al ser la idea del cuerpo es eterna. Como consta en la proposición 22 de la 5ª parte de la *Ética*:

Proposición XXII

Sin embargo, en Dios existe necesariamente una idea que expresa la idea de éste o aquel cuerpo humano bajo una especie de eternidad<sup>101</sup>.

La existencia más allá del cuerpo, como arreglo de otros cuerpos, de intensidades que se equilibran por una cierta duración indefinida y luego se desintegran en esa forma no es del todo eliminada de la sustancia porque ésta las contiene eternamente. Lo concebido por la sustancia tiene esa duración que entra de lleno en la eternidad. Entonces el contacto de los modos finitos, como duración corpórea con la eternidad, se identifica con el atributo del pensamiento, particularmente con el modo infinito del entendimiento infinito en que todas las ideas subsisten, aún cuando los cuerpos de éstas hayan ya sido destruidos bajo el atributo de la extensión. Lo anterior porque el modo infinito inmediato del atributo de la extensión como las leyes del movimiento y reposo gobiernan la dinámica en que la potencialidad se hace actual. En la proposición 23 de la 5ª parte de la *Ética*:

Proposición XXIII

El alma humana no puede ser totalmente destruida con el cuerpo, sino que de ella permanece algo que es eterno<sup>102</sup>.

¿Pertenece esto sólo al alma humana o a todo ente que participe del atributo del pensamiento le corresponde esa existencia bajo la forma de la eternidad? El anti-anropomorfismo de Spinoza apuntaría a sostener que se puede extender esa existencia eterna a todo lo que pueda participar de ese atributo. Pero el fin de la *Ética* es la salvación del hombre, por lo que el alma humana y su eternidad son lo que debe ser pensado como vida inextinguible, incluso más allá del cuerpo. Pero en ese más allá del cuerpo, la existencia no tiene que ver con la forma en que ésta es experimentada desde el cuerpo; de ella no puede hacerse nadie una idea plena, pues todo el orden de la imaginación está limitado por la forma en que el cuerpo existe.

La idea de Negri es confrontar el tiempo heideggeriano con la duración spinoziana, a saber, dar con una salida al tiempo ordenado y disciplinado en sucesión de la modernidad. Para ello recurre a Heidegger y su tiempo de la presencia, del descubrimiento del ser (*Ent-decken*) que es,

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 257 [“Tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad mentem sine relatione ad durationem corporis pertinent”. *Ibíd.*, p. 562].

<sup>101</sup> *Ídem.* [“In Deo tamen datur necessario idea, quae hujus et illius corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit”. *Ibíd.*, p. 564].

<sup>102</sup> *Ídem* [“Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est”. *Ídem*].

simultáneamente salida del ordinario *Man*<sup>103</sup> hacia el ser auténtico (*eigentliches Sein*). El *Dasein* participa de la verdad en la medida en que en su presentarse desoculta el *Ser (Sein)* y lo hace copartícipe de la más auténtica maneras en la verdad. Pero para que esto ocurra el *Dasein* debe proyectarse desde su más propio presente, desde su *cuistas (Besorgen)*, la proyección de la presencia (*Anwesenheit*). El *Dasein* es su propia temporalidad (*Zeitlichkeit*) que se impone sobre la base de la presencia que le es propia hasta en el momento de la consumación de sus posibilidades como ser-para-la-muerte (*zum-Tode-Sein*)<sup>104</sup>. El gran aporte de Heidegger es ser capaz de observar el tiempo desde la perspectiva no humana del *Dasein*. Es decir, de un animal<sup>105</sup> cuya vida está sujeta a determinaciones construidas técnicamente por él mismo, pero que vive el destino de la nada como lo más propio y suyo: la bestia metafísica. Heidegger es un antihumanista, es decir, se ubica por fuera del paradigma del Hombre construido en la gran narrativa de la modernidad que parte de Descartes y eclipsa en Nietzsche. El anti-humanismo de Heidegger busca dar cuenta del proceso de tecnificación de la vida y, salir de la trampa del sujeto moderno, que se define como *animal rationale* una vez que se ha dado a sí mismo la impronta divina como regalo de la eternidad entendida como tiempo infinito. Ese tiempo infinito es incompatible con el *Dasein*, puesto que parte del plexo infinito desde el cual determina y particulariza los instantes que se suceden. Las tesis centrales de Heidegger con respecto a la temporalidad se ubican al final del § 65 de *El ser y el tiempo*: “El tiempo es originariamente como temporación de la temporalidad que hace posible la

---

<sup>103</sup> El término “*Man*” tal y como es pensado por Heidegger confronta al traductor con un severo problema. La resolución habitual es llamarlo “*se*”, más el impersonal pasivo en alemán puede comportarse como una traducción de sujeto tácito al español. De tal suerte que la traducción por el “*se*” puede adquirir un mayor dramatismo si se la considera desde el sujeto tácito o implícito, pero explícitamente ausente.

<sup>104</sup> “Del fenómeno original de la temporalidad nos hacemos plenamente dueños mostrando que todas las estructuras fundamentales del “ser ahí” puestas de manifiesto hasta aquí deben concebirse como “temporales” en el fondo y como modos de la temporación de la temporalidad”. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 331. [“Die Sicherung des ursprünglichen Phänomens der Zeitlichkeit vollzieht sich durch den Nachweis, daß alle bislang herausgestellten fundamentalen Strukturen des Daseins hinsichtlich ihrer möglichen Ganzheit, Einheit und Entfaltung im Grunde »zeitlich« und als Modi der Zeitigung der Zeitlichkeit zu begreifen sind. So erwächst der existenzialen Analytik aus der Freilegung der Zeitlichkeit die Aufgabe, die vollzogene Analyse des Daseins zu wiederholen im Sinne einer Interpretation der wesentlichen Strukturen auf ihre Zeitlichkeit”. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, p 304].

<sup>105</sup> Existe una clara diferencia entre la *Tier* (bestia) y el *Dasein* (ser-ahí), a saber, aquella que surge de la posesión o carencia de mundo (*Welt*). La bestia (*Tier*) es *weltarm* (podre-de-mundo) experimenta la *pobreza de mundo (Weltarmut)*, mientras que el *Dasein* (ser-ahí), siempre es poseedor de un peculiar ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-Sein*). El animal se encuentra absorbido en su mundo, vive en una latencia y pulsión inexorables, su estado no está jamás en la potencia del *Ganzsein (ser total)*, sino que está despotenciado, es un aturdimiento que no puede experimentar el mundo como un abarcarlo o aprehenderlo. La distinción es aún más dramática cuando se confronta con los términos compuestos: hombre-animal (*Tiermensch*) y el animal-humano (*Menschentier*) tan y como la traza el lingüista alemán Steinthal, quien demarca las regiones de ambos a partir del lenguaje –tal y como después volverá a hacer Heidegger en el campo de la filosofía–, es así que hombre-animal es la entidad puramente biológica, la palpación desprovista de toda cobertura; mientras que la segunda es la entidad mortal, finita, aquella que está sometida a la contingencia del mundo precisamente porque habita en el *domo* lenguaje. Para una discusión al respecto ver Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2006. Cap. 9. pp. 69-76 y Cap 12. pp. 93-103; pero también Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007. Particularmente en la exposición sobre la categoría de mundo que es la que sirve para trazar la rígida distinción entre el *Dasein* y el animal. El tema es, asimismo, político dado que el lugar de lo animal y bestial en el ordenamiento de las categorías políticas.

constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporaría originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito.”<sup>106</sup>

Para Heidegger lo esencial es el claro (*Lichtug*) desde el cual se ilumina (*erleuchtet*) el “ahí”, propio del Dasein. Ese claro del Ser, es emplazamiento histórico-temporal, una suerte de aplanamiento de la dialéctica que presupone toda noción de progreso y teleología. Para Heidegger, el ser se ilumina como tiempo, pero no el tiempo vulgar que penetra en lo profundo de la existencia moderna y que haya su mejor expresión el Libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, ahí el tiempo se piensa a través del cambio y lo que se transforma; sin transformación no hay tiempo, pero sin sucesión de instantes uniformes tampoco es posible pensar el cambio y lo mudable: "Existen el cielo y la tierra y dicen a voces que han sido hechos, porque se mudan y se cambian. Lo que no ha sido hecho y existe no tiene en sí nada que no existiera ya antes, y en esto consiste mudarse y cambiar"<sup>107</sup>. Ese tiempo es el del triple presente, la forma renovada del instante que sigue siendo una duración. El juicio de Heidegger san Agustín es bastante duro, quizá excesivo, pero enmarca el anuncio de una forma distinta de comprensión del tiempo que pasa por el cuestionamiento a la gran narrativa de la modernidad y se aparece en forma de sujeto. Este tiempo es la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*) distinta y ajena a la *intratemporalidad* (*Innerzeitigkeit*). El tiempo de los entes intramundanos y el tiempo en que propiamente acontece el ser-ahí: el tiempo del ser-ahí es pura temporalidad, pura estructura y pura finitud: “Sólo porque el tiempo original es finito, puede temporaciarse el derivado como in-finito”<sup>108</sup>.

Luego de explicar el tiempo de la individualidad a la luz del ser-para-la-muerte y la cotidianidad. Heidegger pasa a dotar de sentido su concepción de historicidad, misma que está en una relación de discontinuidad con la temporalidad del Dasein. No es que el tiempo del individuo se replique en sus estructuras existenciales en la colectividad del pueblo. Hay una fractura, pues la historia en que piensa Heidegger no es la de la sucesión de las generaciones y los acontecimientos destacables, sino el acontecer en la historia. Su ontología de la facticidad es casi directamente una política de los órdenes concretos de la existencia. Los pueblos existen en su historicidad para cumplir con un destino, es como si dicha historicidad fuese el principio de información de la totalidad del comportamiento colectivo de los grupos de animales humanos. Esta forma de pensar el tiempo ofrece una promesa: la salida del concepto vulgar del tiempo en que es un contenedor de

---

<sup>106</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 358 [“Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht. Die Zeitlichkeit ist wesentlich ekstatisch. Zeitlichkeit zeitigt sich ursprünglich aus der Zukunft. Die ursprüngliche Zeit ist endlich“. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 331].

<sup>107</sup> San Agustín, *Las Confesiones*. (ed. Olegario García de la Fuente), Akal, Madrid, 2003, XI, 6, pp. 240-242.

<sup>108</sup> Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 358 [“Nur weil die ursprüngliche Zeit endlich ist, kann sich die »abgeleitete« als un-endliche zeitigen“ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, op. cit., p.331].

cosas, pero al parecer no logra ofrecerla del todo porque al final vuelve al viejo tema del *amor fati*. El ser-ahí tiene que abandonarse (*sich Gelassen*) al acontecer.

Para Antonio Negri: “*Tempus potentiae*. La insistencia spinoziana en la presencia llena lo que Heidegger nos deja como simple posibilidad”<sup>109</sup>. Para Heidegger el entendimiento pleno de la temporalidad del ser-ahí (*Dasein*) viene de la consumación de sus posibilidades en su ser completo (*ganzsein sein können*). El anuncio de Heidegger es, por tanto, el de un tiempo estallado, una duración que no está arraigada en el ritmo mecánico del ordenamiento disciplinario del mundo, sino de la vida misma como duración indefinida. La meditación de la vida (*meditatio vitae*) se arraiga en la eternidad del alma, como contemplación (*contemplatio*) del orden de la naturaleza y el lugar del ser humano en dicho orden. Lo que acontece en el cuerpo, acontece paralelamente en el alma, desde la articulación de cuerpo y alma el conato se juega su existencia en la duración indefinida. Su tiempo es parte de la eternidad de la sustancia, del universo como animal-máquina, la respiración del modo finito es, también, la respiración de la Naturaleza entera, sólo que bajo un modo específico de expresión.

---

<sup>109</sup> Op. cit. Negri. *Spinoza subversivo*. p. 115

## 2. DESTEOLOGIZACIÓN DE LA POLÍTICA, TEOLOGIZACIÓN DE LO POLÍTICO

“Le combat sprituel est aussi brutal que la bataille d’hommes,  
Mais la vision de la justice est le plaisir de Dieu seul”  
Arthur Rimbaud<sup>110</sup>.

### 2.1 LO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Es preciso partir de un hecho: Spinoza se ocupa de lo teológico-político. Spinoza dedica su único libro original –es decir, no basado en la filosofía de alguien más, como es el caso de los *Principios de filosofía de Descartes* dado a conocer junto con *Pensamientos metafísicos*– publicado en vida (aunque no bajo su propio nombre) a discutir una temática de profunda relevancia. Para Leo Strauss lo escrito en torno al tema en el *Tratado teológico-político* representa la doctrina exotérica de Spinoza, es decir, aquella que estaba dada a todos los que quisieran y estuvieran en condiciones de comprender lo expuesto por el autor. Asimismo, el texto está lleno de su postura ontológica general, es decir, los puntos de vista políticos, hermenéuticos y de filosofía del lenguaje, tienen la impronta innegable de la filosofía spinoziana que estaba en tránsito de consolidarse en el libro que el mismo Strauss llama la doctrina esotérica de Spinoza, a saber, la *Ética*<sup>111</sup>.

Carl Schmitt considera la dimensión teológico-política de la soberanía como el mecanismo onto-político de aseguramiento e inmunización del Estado, por ello se hará uso de lo que él ha explorado para esclarecer el tratamiento que Spinoza hace de lo teológico-político. Schmitt se dedicó a investigar la doctrina de la soberanía en la modernidad y para ello precisó ocuparse de las fuentes de las que ésta abreva, así como del origen de las categorías que utiliza para nombrar sus capacidades, facultades e instancias. Schmitt vincula el complejo teológico-político con la soberanía a través de descubrir el nexo indisoluble que las une. Es imposible salir de la doctrina de la soberanía sin atravesar una red conceptual compleja en que la *oikonomía* de la salvación se administra y se refleja en una metafísica que se transforma con el tiempo, pero que mantiene una axiomática prácticamente intacta, pese al refinamiento de los dispositivos lógico-ontológicos del pensamiento.

El texto central de Carl Schmitt en torno a la relación entre teología y política es su *Teología política*, un texto que causó gran polémica en la Alemania de inicios del siglo XX<sup>112</sup> y que tiene un comienzo abrupto:

---

<sup>110</sup> Rimbaud, Arthur. *Un saison en enfer. Illuminatins*, (ed. Carlos Barbáchano), 2ª edición, Ed. Montesinos, Barcelona, 1995, p. 120

<sup>111</sup> Ambas caracterizaciones pueden ser encontradas en Strauss, Leo, *La persecución y el arte de escribir*, Ed Amorrortu, Buenos Aires, 2011.

<sup>112</sup> Este texto propició una serie de respuestas entre las cuales la más célebre fue la del teólogo Erik Peterson (ver Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im*

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El Estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología<sup>113</sup>.

Ese comienzo condensa una tesis radical en torno a la manera en que debe ser entendido el largo proceso de secularización y, por supuesto, el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) que es uno de los productos más acabados de las luchas político-filosófico-teológicas que se abren con la reforma luterana y no han cesado de suceder. La política como tiempo, como duración que se afirma en voluntades conscientes de sí que se contraponen y luchan, sigue siendo la forma predominante de la confrontación. La tesis schmittiana es que la modernidad, interpretada a la luz de la teoría del Estado que la acompaña, puede ser interpretada como el proceso en que la sistemática teológica encuentra una traducción en las formas de constitución del orden civil, por lo tanto, la comprensión de la sistemática teológica es precisa para la correcta comprensión de la estructura sistemática de la teoría del Estado. Pero también menciona una primera razón por la cual es preciso conocer los conceptos teológicos: la evolución histórica de éstos los ha llevado a ser vaciados en la teoría del Estado.

Las dos razones forman un sólo motivo político-ontológico general: teología y política han sido dos brazos de una misma lucha metafísica en contra del vacío y el desorden. La apuesta por el orden, la sucesión y la causalidad han tenido un correlato histórico-político y éste ha sido la instauración de poderes temporales que operan bajo las premisas de los ordenamientos eternos, y la lucha verdadera acontece en el pensamiento, en la más alta de las violencias donde una sistemática devora o dinamita a su predecesora para con ello desarticular los nexos que ésta había establecido entre categorías, instancias y potencias terrenales. La pregunta central de lo teológico-político, es, por lo tanto *quid sit Deus?* (¿qué ha de ser Dios?). La multiplicidad de respuestas posibles y la unicidad de la verdad según cada una de las perspectivas que emergen como ordenamientos civilizatorios concretos relanzan el problema hacia su nivel de confrontación más intenso. El ordenamiento celeste depende tanto del humano, como el humano del celeste, la lucha por la

---

*Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935.), un católico proveniente del protestantismo luterano que acepta el reto de Schmitt -otro católico- y se ocupa de disolver el nexo descubierto por éste a través de la distinción entre teologías auténticas y aquellas que más bien son axiomáticas del poder temporal. La utilización de las categorías teológicas no es garantía alguna de estar en presencia de una teología, bien puede usarse el lenguaje de ésta para enmascarar intenciones políticas que no son necesariamente preocupaciones teológicas auténticas. Carl Schmitt, por su parte, responde en su *Teología política II* “La leyenda de la liquidación teológica definitiva” sobre la base de lo que podríamos nombrar el principio de imposibilidad de la pureza teológica, esto es, la teología es siempre una articulación política de la vida; la teología tiene un significado político prácticamente inmediato puesto que hablar teológicamente, es hablar en términos de una metafísica orientada a la estabilización pasional de los colectivos humanos.

<sup>113</sup> Schmitt, Carl, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Ed. Trotta, Madrid, 2009. p. 37.

hegemonía en el ordenamiento de los espacios trascendentes es tan importante como la lucha práctica que está esencialmente ubicada en las armas. Por ello es que una disputa teológica subyace a todo combate concreto, incluso a aquellos que parecen guiados únicamente por las estructuras socio-económicas; no es sólo el discurso teológico, ni sólo la aplicación de categorías de teológicas a la doctrina de la soberanía, sino la imagen entera del mundo y sus posibilidades lo que está en juego en el momento en que se considera a lo teológico-político. y su despliegue práctico.

Spinoza reconoce que ese es el nexo que desea fractura mediante la liquidación de la politización de lo teológico, que es, sin embargo, una operación que conlleva, como resultado necesario una teologización de lo político que se manifiesta como estructura última de la vida en la inmanencia absoluta de la sustancia. Aquí es donde se ubica la intervención de Spinoza en torno a lo teológico-político. Como un intento de liquidación de la teología política que trascienda su leyenda<sup>114</sup> –parafraseando libremente a Schmitt– mediante la explosión de los dispositivos metafísicos de aseguramiento diseñados por las teologías políticas, y, por su sustitución de la *imago dei* por la *imago natura*. Esto significa, que Spinoza opera la destitución de la teología política por medio de su sustitución por vía de la ontología política, lo que significa un primado de lo efectivo y concreto, del ordenamiento del poder y sus estructuras tal y como aparecen, pero también el que tienen un sustrato ontológico que debe ser sacado a la luz, y a veces esa forma de la ontología está en un abrazo íntimo con la teología. Aquí es donde se ubica el esfuerzo de Spinoza, el combate por la inmanencia absoluta es un combate en toso los registros de la experiencia humana, por supuesto que también en el vínculo entre el misterio del mundo y su existencia y la configuración política a la que los seres humanos dan origen. La interpretación común es que su esfuerzo fundamental es la desarticulación de los nexos que la teología ha tenido con la filosofía y la política para conseguir la *libertas philosophandi*.<sup>115</sup> La libertad de pensamiento en el marco de un sistema político tolerante y

---

<sup>114</sup> “Eso que Schmitt ha llamado “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en realidad no es ninguna leyenda. Quien siga consecuentemente la ontología política, a saber, la naturalización de la dimensión normativa del derecho no tendrá ningún motivo para afirmar la necesidad de una fundamentación trascendente de la constitución” ([..]das, was Schmitt, die “Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie” gennant hat, in Wahrheit gar keine Legende ist. Wer die politische Ontologie, also die Naturalisierung der normativen Dimension des Rechts, nur konsequent genug fortreibt, hat keinen plausiblen Grund mehr dafür, die Notwendigkeit eine transzendenten Begründung der Verfassung zu behaupten”[traducción propia]). Guido Kreis, “Politische Ontologie und Politische Theologie”, en Hindrichs, Gunar, *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Universitätsvelag Winter, Heidelberg, 2012, p. 147. cfr. Walter, Manfred. *Metaphysik als Anti-Theologie. Die Philosophie Spinozas im Zusammenhang der religionsphilosophischen Problematik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1971.

<sup>115</sup> Jonathan Israel en su. *La ilustración radical 1650-1750. La filosofía y la construcción de la modernidad*. Es un ejemplo claro de este tipo de interpretación, puesto que para él es posible que Spinoza no fuera otra cosa que un liberal radical cuya mayor preocupación era una libertad de pensamiento y expresión ampliamente extendidas para la consecución de un mejor estado y una libertad individual tan amplia como fuera posible. Pese a no negar esta interpretación, es necesario asestar que Spinoza tiene una preocupación más profunda, a saber, que su crítica del antropomorfismo lleva la impronta de una ruptura metafísica y política que no se adecua del todo con aquella realizada por el liberalismo -Locke, el padre del liberalismo, era un buen cristiano puritano que garantizó la existencia de las cosas para poder afirmar la providencia localizada en el mundo como totalidad sobre la que se vuelca el poder absoluto del Dios cristiano-. Spinoza parece ser mucho más radical que cualquier liberalismo, su metafísica y las reacciones a ésta, lo demuestran con creces. Asimismo el estudio de Mignini ubica la *libertas philosophandi* spinoziana más allá de

ordenado es algo que se acerca al ideal kantiano de un sistema político en el que el mejoramiento perpetuo de las instituciones se realiza por medio de reformas y la crítica de los especialistas y ciudadanos informados en torno a las materias que pueden ser modificadas y administradas de mejor manera.

Pero el análisis y crítica inmanente de Spinoza a la teología y sus conclusiones tiene evidencias desde antes de la publicación del *Tratado teológico-político*. Ya desde la redacción del *Tratado Breve* Spinoza realiza una crítica radical de la teología escolástica a partir de sutil utilización de sus categorías de pensamiento y el planteamiento de sus problemas pero bajo la sombra de su propia ontología, diseñada explícitamente para dinamitar el edificio teológico. Esta ontología inmanente de horizontalidad compleja y de gran espesor, no es una de pura superficie, ni de ausencia de reflexividad, sino de cantidades<sup>116</sup> descomunales de relaciones entre entes que se superponen unos a otros y se ordenan de modo semejante al adorno barroco. Un principio de composición que refleja la estructura compuesta del mundo –como determinación en tanto que negación– que es al mismo tiempo simple en su despliegue y actualización. Las cosas se relacionan entre sí, se encuentran y desencuentran, entran en el sistema de razones y proporciones de movimiento y reposo y pueden configurar un individuo superior que agrupa sus afectos y potencias.

## 2.1 EL MILAGRO Y LA CAUSALIDAD: LA EXCEPCIÓN FRACTURADA

Las definiciones de Dios son, quizá, uno de los terrenos de más intenso conflicto en que entra Spinoza. La causalidad inmanente de la sustancia, la necesidad, la sustancia única de infinitos atributos son la respuesta al problema de la imagen correcta de la divinidad que en Spinoza tarda un tiempo en madurar, pero que se desarrolla irrefrenable desde el principio de la actividad filosófica de éste. La primera definición de Dios está contenida en el *Tratado Breve* y es proporcionada después de haber hecho ensayos de la demostración de su existencia, lo cual es algo fundamental, toda vez que a lo largo del desarrollo del pensamiento spinoziano éste se va depurando de la

---

la tolerancia, como la expresión de un deseo de virtud y expansión de la razón. La propia idea de tolerancia no aparece en la obra de Spinoza en el sentido que se le da en términos del liberalismo político “La idea de tolerancia, en la acepción moderna del término, es pues ampliamente recurrente en la cultura y en la literatura contemporáneas, bien conocidas por Spinoza; es recurrente en las discusiones de sus amigos y en sus escritos, terminando por ser introducida incluso en la edición póstuma de sus propias obras. Si, no obstante esto, el término *tolerantia* no es usado por el filósofo refiriéndose a aquellos mismos temas, para los cuales era empleado comúnmente, es legítimo concluir que la simple ausencia del término pueda ser considerada al menos como indicio significativo de una posición conceptual diferenciada” ver Mignini, Filippo, *¿Más allá de la ida de tolerancia?*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009, p. 17.

<sup>116</sup> Es necesario observar que para Spinoza las distinciones entre las cosas se pueden dirigir hacia la diferencia cuantitativa, o incluso de mediaciones que existe entre todos los objetos. La Naturaleza de las cosas es compartida, es la finitud, la duración limitada que está contenido dentro de una eternidad. La cantidad no debe, por lo tanto, ser pensada como una categoría simple del cálculo y el conteo discreto de unidades que se suman, sino al mismo tiempo, en el sentido de cantidades continuas que miden intensidades en los movimientos de las líneas en todas las dimensiones posibles. La infinitud de los atributos es cuantitativa y por lo tanto es intensiva. Las distinciones de naturaleza entre los objetos no son sino producto de la mediatización de los objetos y su consideración *sub specie humana conditio*. Las distinciones spinozianas son aquellas que se dan el plano de las diferencias entre movimiento y reposo de los objetos.

necesidad de la demostración al consolidar el lugar de Dios como piedra de toque que no puede ser reducido por ningún argumento a la inexistencia. La ya mencionada definición es la siguiente:

Pues bien, decimos que es un ser del cual es afirmado todo, a saber, *infinitos atributos*, cada uno de los cuales es infinitamente perfecto en su género<sup>117</sup>.

La primera definición de Spinoza es muy similar a la que proporcionará tiempo después en la *Ética*, la diferencia más importante, como ya mencionado líneas arriba es la necesidad de comenzar con la demostración de la existencia de Dios. Esto no es menor, dado que si se mira desde la estrategia general de argumentación y de pensamiento, el *Tratado Breve* todavía no ha encontrado un desarrollo radical del pensamiento de la inmanencia, ni un método de exposición geométrico. En esta obra, Spinoza se mantiene en un terreno en que Dios precisa de una demostración y para ello ejecuta dos, una *a priori* y una *a posteriori*. En esta primera definición ya existe el elemento de pura afirmación y pura actividad de Dios, así como de infinitud e ilimitación. Dios es en los atributos, y los atributos presentan como característica fundamental ser infinitos (*oneyndelyke*) e infinitamente perfectos (*oneyndelyk volmaakt*) en su género. La imagen del Dios de pura afirmación habla de una potencia infinita que no puede ser reducida ni constreñida por ningún otro criterio que su propia esencia, es decir, la omnipotencia divina no tiene límite alguno, sino que es una afirmación total, por lo tanto, desde su omnipotencia se implica ya su unicidad, y la imposibilidad de limitarla de modo alguno:

Ademas sí es limitada por su causa, ello se debe o bien a que su causa no ha podido darle más, o bien a que no querido darle más. Que El (Dios) no haya podido más contradiría su *omnipotencia*; que él no haya querido más, supuesto que pudiera, sabe a envidia, la cual no tiene sentido alguno en Dios, que es la plenitud de todos los bienes<sup>118</sup>

Dios es una pura omnipotencia, un poder puro que no admite ninguna limitación a la necesidad de su esencia, es decir, que no está limitado por la razón, ni por el bien moral que se desprende de las definiciones humanas. Spinoza ha tomado postura en contra del antropomorfismo, incluso antes de haberlo hecho explícito como sucederá en la *Ética*. Dios es la plenitud de todos los bienes, pero no de los bienes que se conciben únicamente desde la perspectiva humana, Dios no es una magnitud moral, sino que está más allá del bien y del mal, es un poder absoluto, una necesidad absoluta a la que no se le puede limitar ni adecuar al parámetro de ninguna otra cosa, pues es la única cosa que puede ser llamada legítimamente sustancia. Desde este punto y como anotación a la palabra

---

<sup>117</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Breve*, trad. Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1990, I, cap. II, [1], p. 60 [“namelyk hy is zeggen wy een wezen van de welke alles, ofte oneyndelyke eigenschappen gezeid worden, van welke eigenschappen een yder des zelfs in syn geslagte oneyndelyk volmaakt is”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, I, cap. II, [1], p. 19].

<sup>118</sup> *Ibíd.*, I, cap. II, [5] p. 62 [“Voorder indien zy dan door haar oorzaak bepaald is, zoo moet dat zyn of omdat die oorzaak niet meer heeft kunnen geven of omdat die niet meer heeft willen geven: Dat hy niet meer zoude hebben kunnen, zoude stryden tegen syn almachtigheid, dat hy niet meer zoude hebben willen, aangezien hy wel konde, smaakt na wangunst, de welke in God, die alle goeten volheid is, geenzins en is”. *Ibíd.*, pp. 20-21].

omnipotencia (*almagtigheid*) Spinoza desarrolla la distinción entre crear (*scheppen*) y generar (*genereeren*):

Y ahí reside la diferencia entre *crear* y *generar*. Crear es poner una cosa a la vez en cuanto a la esencia y a la existencia; generar, en cambio, es que una cosa surge sólo e cuando a la existencia. De ahí que ahora no hay en la naturaleza creación alguna, sino tan sólo generación. De suerte que si Dios crea, crea la naturaleza de la cosa al mismo tiempo que la crea de tal forma que ésta no concordara en esencia y en existencia con su causa<sup>119</sup>.

La creación es la puesta en esencia y en existencia de algo, es decir, que una cosa cuya esencia no existía es originada radicalmente, *ex nihilo*. La generación, es la producción de algo en su existencia, pero no en su esencia, indicar que Dios se ha privado de una creación, es decir, ha hecho menos de lo que está en su omnipotencia indicaría una pasión, una carencia, a saber, una privación en la divinidad, lo que indicaría que su omnipotencia, su perfección e inmutabilidad no son reales. Desde aquí el poder existir es potencia, y la potencia divina no conoce una limitación ni siquiera una autoimpuesta, porque dicha imposición de un límite provendría de una pasión. Aquí se escapa, pues, de la idea del Dios que es garantía del bien en el mundo. La ontología spinoziana que se basa en el concepto de Dios como una pura actividad, un puro poder productivo en que no existe una negación (negación como determinación o límite) no admite la estrategia de humanización de Dios y su concepción como una entidad pasional, afectada por múltiples cosas, pues nada le es externo, todo cuanto ocurre es actividad suya.

La crítica de las nociones teológicas llevada a cabo en el *Tratado Breve* agrupa dos formas de concebir a Dios, por sus denominaciones extrínsecas (*uytwendige benaming*) (“*existe por sí mismo, que es eterno, único, inmutable*”<sup>120</sup>), o bien, por sus operaciones (*werkinge*) (“*es una causa, un predestinador y gobernador de todas las cosas*”<sup>121</sup>); pero frente a ambas afirma lo mismo, que ninguna de las dos nos lleva a conocer qué es Dios, pues desatiende el hecho de que Dios debe ser concebido a través de sus atributos, de los cuales podemos conocer dos: extensión y pensamiento. Todo lo demás es un conocimiento especulativo que no revela la verdadera naturaleza de la divinidad, sino que le llena de apelativos, que desvían del hecho claro que la esencia de Dios es su propia existencia, su poder de existir, y la necesidad de su devenir.

---

<sup>119</sup> *Ibíd.*, I, cap. II, [5] p. 62 [hier in is't onderscheid tusschen scheppen, en genereeren. Scheppen dan is een zaake daarstellen quo ad essentiam et existentiam simul; maar genereeren is, dat een zaake voortkomt quo ad existentiam solum. En daarom isser nu in de Natuur geen scheppen maar alleen genereeren. Zoo dat dan als God scheidt, zoo scheidt hy de natuur van de zaak met de zaak gelyk. En zoo zoude hy dan wangunstig zyn, zoo hy (wel konnendemaar niet willende) de zaak zoodanig had geschapen, dat zy met haar oorzaak in essentiâ et existentiâ niet zoude overeenkomen. Dog 't geen wy hier scheppen noemen, en kan eigentlyk niet gezeid worden ooyt geschied te zyn, en is maar om aan te wyzen, wat wy tusschen scheppen, en genereeren onderscheid stellende, daar van kunnen zeggen. *Ibíd.*, p. 20].

<sup>120</sup> *Ibíd.*, I, cap. II, [29], p. 70 [“zelfs bestaande, eeuwig, eenig, onveranderlyk” *Ibíd.*, I, cap. II, [29], p. 27].

<sup>121</sup> *Ibíd.*, I, cap. II, [29], p. 70 [“een oorzaak, een voorbeschikker, en regeerder van alle dingen”. *Ibíd.*, I, cap. II, [29], p. 27].

Desde este punto se enfila una crítica de los milagros bajo la forma de la causalidad y la necesidad de Dios que se sigue de su propia definición y potencia, es decir, Spinoza hace uso de la filosofía para desarticular el discurso teológico que se vale del ocasionalismo, dado que todo cuanto hay es producto de la potencia infinita de Dios, porque es causa inmanente de todas las cosas<sup>122</sup>, y no es creado desde la nada, sino que está en una dinámica de generación constante. Sobre la base de la causalidad inmanente de la sustancia y la unicidad de su poder Spinoza ataca la idea de que la naturaleza y Dios sean dos poderes distintos, es decir, de que exista una naturaleza pasiva y un poder divino activo que la modifica e interrumpe sus procesos. La doctrina de los milagros es fundamental para un tipo de Estado en que el estado de excepción y la voluntad última del gobernante sean el principio sobre el que se basa la soberanía. Si hay milagro, hay una causalidad extrínseca a la naturaleza, y, por lo tanto, un dualismo en que dos sustancias interactúan, una es creada por otra. La creación, como milagro inicial<sup>123</sup>, descansa sobre la idea de que una sustancia puede producir a otra, y de que, por lo tanto, algo puede surgir de algo que nada tiene que ver con ello, es decir, que la divinidad radicalmente separada de la naturaleza puede producir algo inferior y que no tiene absolutamente nada que ver con ella, pero que está bajo su suprema potestad. Spinoza niega que exista la posibilidad de tal cosa en la proposición 3 de la 1ª parte de la *Ética*:

Proposición 3

En cosas que no tienen nada común entre sí, una no puede ser causa de otra

Demostración: Si no tienen nada en común entre ellas, entonces (por 1/ax5) ni pueden entenderse unas por otras ni, por tanto (por 1/ax4), puede una ser causa de otra<sup>124</sup>.

Si una sustancia no puede ser producida por otra con la que nada tiene en común, entonces la doctrina de la creación de la nada carece de sentido y produce una imagen equivocada de la divinidad y un correlato político de sometimiento y servidumbre. Bajo la apuesta por la necesidad

<sup>122</sup> “Dios es una causa inmanente y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma y no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada” Ibíd., I, cap. III, [2], p. 79 [“Ten anderen is hy een inblyvende en geen overgaande oorzaak, aangezien hy alles in zig zelfs, en niet buyten zig en werkt, omdat buyten hem niets niet en is”. Ibíd., p. 35]; cfr. Proposición 18 de la 1ª parte de la *Ética*: “Dios es causa inmanente pero no transitiva de todas las cosas” Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 55 [“Propositio XVIII. Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens”. De Spinoza, *Ethik, op. cit.*, p. 48].

<sup>123</sup> Spinoza también en el *Tratado Breve* y como consecuencia de la distinción entre creación y generación, niega que exista una creación *ex nihilo*: “Además, lo que ha sido creado, no ha provenido en modo alguno de la nada, sino que necesariamente debe haber sido creado por aquello que existe realmente. Nosotros, sin embargo, no logramos comprender con nuestro entendimiento que algo haya procedido de una cosa y que, no obstante, ésta lo siga teniendo, y no menos, después de haberlo producido”. Spinoza, Baruj, *Tratado Breve, op. cit.*, I, cap. II, [9], p. 63 [“Ergo dan even zoo veel, ergo dan gelyk. En twee gelyke zelfstandigheeden, klaarlyk strydende met ons voorige bewys. Verder ’t geene geschapen is, en is geenzins voortgekomen van de Niet, maar moet noodzaakelyk van hem die wezentlyk is geschapen zyn: Maar dat van hem iets zoude voortgekomen zyn, ’t welke iets hy niet alsdan en zoude minder hebben nadat het van hem is voortgekomen, dat en kunnen wy met ons verstand niet begrypen”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, I, cap. II, [9], p. 21.].

<sup>124</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 41 [“Propositio III. Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Demonstratio. Si nihil commune cum se invicem habent, ergo (per axiom. 5.) nec per se invicem possunt intelligi, adeoque (per axiom. 4.) una alterius causa non esse potest. Q.e.d.”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, pp. 8, 10].

absoluta y la causalidad de sí, Spinoza defiende la libertad como expansión de la potencia del entendimiento y contemplación de la potencia humana para producir efectos. Ya en el capítulo anterior se expuso la causalidad inmanente con base en la *Ética*, pero un punto fundamental para la crítica de los milagros y de sus implicaciones políticas descansa sobre la productividad infinita de la sustancia y, simultáneamente, sobre la unicidad de ésta, es decir, sobre la doctrina de la infinitud de la sustancia divina. La ontología de Spinoza comienza su desarrollo en el *Tratado Breve* y culmina en la *Ética*, pero sus principios fundamentales vertebran todo su pensamiento. Las consecuencias políticas de éstos son críticas agudas a los sistemas de la soberanía que emergen tanto en el periodo barroco, como en sus contemporáneos. El *Tratado Teológico-Político* expone los efectos políticos de ésta postura, al tiempo que interviene en la política de su tiempo, con una derrota inicial, por la caída de la república holandesa, pero una victoria intelectual que se verá a lo largo de la Ilustración. En el centro de la crítica se encuentra la crítica de los milagros en que a partir del concepto de causalidad inmanente y concatenación de las cosas se exponen como procesos naturales o productos de la imaginación de los seres humanos.

En el capítulo VI del *Tratado Teológico-Político*, Spinoza esboza con claridad el dualismo subyacente a toda visión teológica que admite los milagros y la separación entre la naturaleza y Dios:

Es decir, que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, que el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios, o (como opondría actualmente la mayoría) es creado por él<sup>125</sup>.

Frente a esta concepción se postula, necesariamente, la doctrina de la sustancia única de infinitos atributos, que no tiene un alto en su actividad, es decir, la sustancia no conoce el reposo, o la falta de afirmación, sino que está en una constante actividad. La traducción de este razonamiento en términos políticos es clara, para las doctrinas de la soberanía basadas en la excepción el poder del soberano actúa de forma evidente en el momento en que se interrumpe el orden por medio del cual se reproduce la sociedad, es decir, existen dos potencias, una es la del soberano que de alguna manera ha creado la de la sociedad. Cuando el soberano actúa hay un reposo de la sociedad y mientras el soberano está en reposo la sociedad actúa. Estas dos potencias que interactúan son de naturaleza distinta, es decir, no existe un solo poder, o una sola potencia que se expresa de múltiples maneras, sino dos poderes de naturaleza estrictamente distinta que se alternan en la determinación

---

<sup>125</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, (trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 2003, cap. VI, [I], p. 170. [“Existimant scilicet, Deum tamdiu nihil agere, quamdiu natura solito ordine agit, & contra, potentiam naturae & causas naturales tamdiu esse otiosas, quamdiu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei, & potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam, vel (ut plerique magis hodierno tempore sentiunt) creatam”]. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, Tomo III, cap. VI, [I], p. 81.]

del decurso político. En Spinoza la normalidad de la naturaleza es la expresión de la potencia de Dios, porque éste y la naturaleza son una y la misma cosa, es decir, todo ocurre en la sustancia no hay una cosa exterior a ésta, y no puede haber una ruptura de la concatenación de las cosas, su orden y conexión. Por esto el milagro no es producto de otra cosa que las opiniones humanas:

Dado, pues, que en la naturaleza no acontece nada que no se siga de sus leyes, que estas leyes se extienden a todo lo que es concebido por un entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro<sup>126</sup>.

Los milagros corresponden, únicamente, a una falta de conocimiento sobre las verdaderas causas de las cosas, a la limitación que tiene el entendimiento humano para comprender la forma en que se concatenan las causas para producir los estados de cosas, pero no responde a un exceso de voluntad divina, ni a una conducción de la realidad en función de una causa final. Pues los milagros cumplen la función de demostrar que la naturaleza está sujeta a la voluntad de un soberano universal que conduce los acontecimientos según un telos o una predeterminación que se originaría, es decir, están sujetos a fines estrictamente humanos que lejos de facilitar el conocimiento de la esencia de Dios, nos lo impiden<sup>127</sup>. El correlato político es claro: no hay una soberanía que interrumpa la potencia del conato de una multitud, sino que ésta, a saber, la soberanía, es la expresión de la potencia de esa multitud. Por ende el decisionismo soberano es una forma de ocasionalismo político que precisa de una deformación de la imagen del mundo, o de la creación de una región excepcional de la ley natural. Pero las leyes de la naturaleza son fijas y eternas, incluso aunque no sean absolutamente conocidas. No hay un espacio en que se suspenda el decreto fijo y eterno de la naturaleza, pues Dios es inmutable, lo que muda son los modos, la potencia, lo expresado en el proceso de expresión de la sustancia y sus atributos, no se modifica, ni se limita, ni produce regiones ontológicas en que sus leyes no se apliquen. Así la excepción, no nos dice nada sobre la esencia de la soberanía, sino sobre una forma de comprender la soberanía que se adecua a la imaginación y a la falta de conocimiento sobre los verdaderos procesos políticos y la verdadera circulación y confrontación de poderes entre los seres humanos y las instancias que éstos forman.

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, cap. VI, [II], p. 174 [“Ex his itaque, quod in natura nihil contingit, quod ex ejus legibus non sequitur, & quod ejus leges ad omnia, quae & ab ipso Divino intellectu concipiuntur, se extendunt, & quod denique natura fixum atque immutabilem ordinem servat, clarissime sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, & nihil aliud significare, quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitae explicare non possumus, vel saltem ipse non potest, qui miraculum scribit aut narrat”. *Ibíd.*, cap. VI, [II], pp. 83-84].

<sup>127</sup> “Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos a la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina, con tal que sepamos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e inmutable”. *Ibíd.*, cap. VI, [III], p. 176. [“Longe igitur abest, ut miracula, quatenus per id intelligitur opus, quod ordini naturae repugnet, nobis Dei existentiam ostendant, cum contra nos de eadem dubitare facerent, quando absque iis absolute de ipsa possemus esse certi, nempe quando scimus, omnia naturae certum atque immutabilem ordinem sequi”. *Ibíd.*, cap. VI, [III], p. 85]

Por ello es que se imagina que la autoridad proviene de una fuente desconocida, y la decisión, como *ocasión* en sentido ocasionalista, crea algo, cuando, en realidad es parte de un proceso, de una concatenación de causas. Fundamento místico de la autoridad centrada en quien puede declarar excepción, para Spinoza, no sería sino una forma de encubrir lo que verdaderamente ocurre en el Estado, es decir, el continuo choque de fuerzas e interrelaciones que determinan los flujos de poder y los arreglos ontológicos que se cristalizan o se destruyen en cada caso.

En la gran confrontación entre orden y caos que caracteriza el surgimiento de la teología como dispositivo metafórico de estabilización ontológica del Estado, Spinoza apuesta por la comprensión de los procesos materiales de composición y descomposición de los cuerpos políticos, de mirarlos como objetos naturales que siguen las mismas leyes de la naturaleza, así todos los acontecimientos políticos son expresiones de un mismo poder que los fundamenta, son procesos complejos que expresan un solo poder de la naturaleza bajo el aspecto humano, pero en múltiples configuraciones por las constituciones pasionales de los singulares, pero también de los colectivos humanos. En Spinoza la estabilidad del Estado es una virtud, pero la violencia no es una metástasis antinatural del organismo político, sino uno de sus elementos constitutivos, que sólo mediante el arte y la técnica del gobierno se puede aminorar sin terminar por desterrarla por completo. La violencia es la contracara del orden que se configura a través de múltiples e incesantes confrontaciones, la vida está ya en su estallido<sup>128</sup>. Pues “el poder (la política) sólo regula la violencia, si puede”<sup>129</sup>.

### **2.3 LA TEOLOGIZACIÓN DE LO POLÍTICO (ANTE LA ANIQUILACIÓN Y EL ODIO)**

Spinoza opera un tratamiento material de los más abstractos conceptos a partir de la forma en que éstos operan en la efectividad política. Spinoza comienza un largo proceso de desteologización de la política que llega hasta los escritos sobre la gubernamentalidad de la especie de Michel Foucault. Pero esa desteologización de la política como imperium conlleva necesariamente la revolución imanente de teologización de lo político: todos los poderes individuales que se confrontan entre sí en el proceso de generación y decaída de los órdenes políticos son partes del poder infinito de Dios, puesto que son partes de la naturaleza (*pars naturae*). Lo político, entendido según la noción schmitteana ortodoxa, como el principio de agrupación y exclusión, en que se separan los amigos de

---

<sup>128</sup> Aquí cobra importancia capital comprender la vida como una forma de la violencia, la vida que es tal que no puede persistir en un solo organismo porque su duración no soporta el poder de la eternidad. Los vivientes mueren porque la vida universal sigue viviendo: “Vida, violencia y poder (política) se entrecruzan provocando un caos que tendencialmente evoluciona hacia otro nivel caótico que se puede llamar orden” ver Cesáreo Morales, “La violencia es política” en Casas, A., y Flores Farfán, L., *Relatos sobre la violencia*, UNAM, México, 2003 p. 171 . Una sola y natural violencia en un mar de acontecer caótico que tendencialmente aprisiona todo bajo la figura de la implosión que tiende la especie humana a llamar orden.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p. 172.

los enemigos, aparece en Spinoza como las múltiples expresiones de la potencia divina, es decir, el poder por el que las cosas se afirman *en* el mundo es el poder de Dios, por lo que las confrontaciones entre los seres humanos, son también confrontaciones de orden natural, sin un *telos* específico, sino guiadas por las leyes universales de la *natura naturans*, el poder que se confronta es el poder infinito de la naturaleza, en palabras del propio Spinoza:

Cualquier cosa natural puede ser concebida adecuadamente, tanto si existe como si no existe. De ahí que, así como no se puede deducir de la definición de las cosas naturales que comiencen a existir, tampoco se puede deducir que continúen existiendo, puesto que su esencia ideal es la misma después que comenzaron a existir que antes. Por consiguiente, así como de su esencia no se puede derivar la perseverancia en la misma, sino que el mismo poder que necesitan para comenzar a existir lo necesitan también para continuar existiendo. De donde se sigue que el poder por el que existen y, por tanto, actúan las cosas naturales no es distinto del poder eterno de Dios. Pues, si fuera algún otro poder creado, no podría conservarse a sí mismo ni tampoco, por tanto, a las cosas naturales, sino que el mismo poder que necesitaría para ser creado él mismo, lo necesitaría para continuar existiendo<sup>130</sup>

La cita *in extenso* del párrafo segundo del segundo capítulo del *Tratado Político* tiene como fin mostrar que el núcleo de la política de Spinoza es el pensar sobre el poder, pero éste poder es siempre el de Dios, por lo tanto la suya es una teología política horizontal en que todo conflicto ocurre al interior del *locus* divino. El único poder que existe, con absoluta independencia ontológica y epistemológica, es decir, es lo único que puede ser en sí y concebirse como sí. Desde aquí una metapolítica spinozista estará siempre ubicándose en el nexo que unifica la teología negativa de la naturaleza y el ordenamiento real del poder absoluto en sus instancias e inflexiones finitas, asimismo, se encontrará en el punto que conecta la potencia humana como capacidad de modificar el estado de cosas hasta el punto de *dar la muerte* y potenciar la existencia. Spinoza, se ubica en los extremos del *vivir-juntos* (*Zusammenleben*), la guerra o el aumento de la potencia individual por medio de la organización colectiva: la muerte o la felicidad.

El inicio es absolutamente claro, es un principio de inteligibilidad absoluta de la naturaleza, todo puede ser concebido adecuadamente, ya sea que exista o que no exista, que se piense en el objeto del Estado tal y como está o que se esté diseñando el arreglo institucional. Del mismo modo que el concepto de las cosas naturales no permite pensar su origen, así el concepto del Estado –que

---

<sup>130</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado político, op. cit.*, cap. II §2 pp. 89-90. [“Res quaecunque naturalis potest adaequate concipi, sive existat sive non existat; ut igitur rerum naturalium existendi principium, sic earum in existendo perseverantia ex earum definitione non potest concludi. Nam earum essentia idealis eadem est, postquam existere inceperunt, quam antequam existerent. Ut ergo earum existendi principium ex earum essentia sequi nequit, sic nec earum in existendo perseverantia; sed eadem potentia, qua indigent ut existere incipiant, indigent ut existere pergant. Ex quo sequitur, rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullam aliam esse posse quam ipsam Dei aeternam potentiam. Nam si quae alia creata esset, non posset seipsam, et consequenter neque res naturales conservare; sed ipsa etiam eadem potentia, qua indigeret ut crearetur, indigeret ut in existendo perseveraret”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap. II §2, p. 14]. El inicio de este párrafo es desconcertante pues Spinoza plantea que hay cosas naturales que no existen en tanto que pueden ser concebidas. Pero si algo no existe en esos términos podría referirse únicamente al atributo de la extensión puesto que en términos generales, si algo es pensado ya entra en la cadena causal. Ese tema es uno de los que se encuentran abiertos a seguir siendo pensados, a saber, la inexistencia como concebible.

es una cosa natural y no un artificio humano como cosa que soluciona la precariedad de la existencia cual si ésta fuese un error de Dios— no implica necesariamente el conocimiento de su comienzo en la existencia. Este punto es fundamental, luego de la oración epistemológica el paso hacia el pensar ontológico como punto de anclaje de los conceptos fundamentales de la política: puesto que el poder es un *continuum* que no se fractura con el nacimiento del Estado<sup>131</sup>, con la presencia del conflicto político, la guerra, la lucha a muerte, el terrorismo, el asesinato político, la cooperación, la solidaridad, la libertad o la prosperidad humanas, sino que está implicado en cada uno de los momentos de la existencia de todo cuanto puede ser concebido y se da efectivamente en la naturaleza.

Existe, por lo tanto, un lado negativo —en el sentido de negación dialéctica e inmanente a la cosa misma— en el pensar la política desde el horizonte de acontecimiento que es la inmanencia absoluta.<sup>132</sup> No hay poder fuera del poder divino, no hay *imperium in imperio*<sup>133</sup>, es decir, sólo hay un poder que se afirma en su propia confrontación, el poder infinito de Dios es el mismo que el poder de los hombres que se confrontan en la conformación de las instancias. Es aquí donde la

---

<sup>131</sup> Si bien esto ya estaba claro desde el *Tratado Teológico-Político* puesto que ahí se puede encontrar la hipótesis de continuidad del derecho natural incluso en el estatus civil. Ello significa que la noción de soberanía como resultado de la cesión absoluta del derecho natural a la instancia de poder que se ubica por encima de los poderes de los ciudadanos no es adecuada, y de hecho, va contra la realidad, puesto que el estado natural nunca cesa, sino que es continuo y subsiste como consecuencia de la potencia inalienable que tiene todo modo.

<sup>132</sup> El que un filósofo se comprometa con la inmanencia como el punto clave de su ontología lo lleva a aceptar una serie de principios que Yirmiyahu Yovel resume de la siguiente manera:“(1) immanence is the only and overall horizon of being, (2) it is equally the only source of value and normativity, and (3) absorbing this recognition into one’s life is a prelude —and precondition— for whatever ‘salvation’ (or emancipation) humans can attain”. Yovel, Yormiyahu, *Spinoza and other Heretics. vol II The Adventures of Immanence, op. cit.*, p. 170. De esa manera el eje de trascendencia está cruzado por la propia finitud. La existencia es el juicio de la esencia, la *actualitas* es la verdad de la *potentia*. El *factum* de la finitud marca la filosofía spinoziana desde el principio hasta el final de su *Ética* y alcanza su nivel material más claro en la proposición 3 de la 4ª parte de la *Ética*: “La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 188 [“Vis, qua homo in existendo perseverat, limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur” De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 388] También se puede adoptar la visión presentada por Deleuze de tal suerte que la inmanencia es una vida, es decir, una siempre y singular, pero siempre, al mismo tiempo universal. Una vida que muere siempre en cada caso y que es siempre eterna, inmortal. Pues como Deleuze afirma: (En Spinoza la inmanencia no es a la sustancia, sino que la sustancia y los modos son en la inmanencia)“Chez Spinoza l’immanence n’est pas à la substance, mais la substance et les modes sont dans l’immanence.” El horizonte total del acontecimiento del Ser, el ser del Ser, es la inmanencia. Y la inmanencia está siempre en la identificación de “una vida” que es siempre y en cada caso la inmanencia misma: (Se dirá de la pura inmanencia que es UNA VIDA, y nada más. No es la inmanencia a la vida, sino que la inmanencia que no es en nada es ella misma una vida. Una vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta: es potencia, beatitud completas) On dira de la pure immanence qu’elle est UNE VIE, et rien d’autre. Elle n’est pas immanence à la vie, mais l’immanence qui n’est en rien est elle-même une vie. Une vie est l’immanence de l’immanence, l’immanence absolue : elle est puissance, béatitude complètes”. Cuando Deleuze afirma que la inmanencia absoluta es “puissance, béatitude complètes” da con el núcleo fundamental de la filosofía de Spinoza, potencia y beatitud completas, la alegría de existir, la felicidad como autosatisfacción que va del ser al Ser. [traducción propia.]

<sup>133</sup> En el prólogo a la 3ª parte de la *Ética*: “La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de la vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 125 [“Plerique, qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus quae extra naturam sunt, agere. Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur” De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 218].

misma definición de conato como esencia actual<sup>134</sup>. La *potentia* que deviene *potestas* es la creación de las instancias que se confrontan, es la agrupación y la dialéctica. La imagen del Estado en Spinoza sigue una lógica de la agrupación, de la composición de manera simular a como Hegel lo hace, en que los individuos se agrupan unos con otros persiguiendo el interés y la conveniencia de tal suerte que en algunas ocasiones el Estado precisa la integración de dichos elementos y, por otro lado, en cuanto son elementos de sedición se les configura como enemigos. Pero hay que ir con mayor detenimiento y detalle a lo largo de esta serie de ideas, en un primer lugar hay que presentar lo político en Carl Schmitt dado que desde el inicio del presente capítulo fue el referente para pensar el trabajo (anti-)teológico-político de Spinoza.

Para Schmitt lo político está determinado por la relación amigo-enemigo. Es decir, lo político está caracterizado por el antagonismo entre partes que, una vez que alcanza el máximo nivel de intensidad, tiene como correlato la posibilidad de la violencia, la eliminación existencial de la contraparte o el procesamiento por medios de índole no violenta: “La distinción específica a la que todas las acciones y motivos políticos se dejan conducir es la distinción entre amigo y enemigo”<sup>135</sup>. Lo político (*das Politische*) es un principio de agrupación, lo mismo que un principio de distinción entre las partes, a saber, sirve tanto para señalar a aquellos con los que es posible agruparse, conformar una instancia, como para definir a aquellos que son la exterioridad amenazante que puede representar una amenaza existencial de tal tipo que sólo puede ser confrontada por medio de la eliminación fáctica. Aunque es un principio similar al de la lucha a muerte presentada como dialéctica del amo y el esclavo<sup>136</sup>, se distingue por el principio de quiebre de las esencias y de las jerarquías, es decir, hay una lógica relacional que da sentido y significación eminentemente política al concepto y a la lucha como *factum*, dato inescapable de todo vivir-juntos.

Cuando se piensa en lo político desde la caracterización realizada por el jurista alemán debe pensarse en una medida de intensidad, lo político está determinado por la variable cuantitativa continua de la intensidad con que dos instancias se confrontan o, para ser más precisos, están dispuestas a la confrontación. De ese modo la relación amigo-enemigo no es la pura confrontación –violenta o no–, sino toda una disposición y configuración interna y externa que hace posible el

---

<sup>134</sup> Como consta en la demostración de la proposición 7 de la 3ª parte de la *Ética*: “esto es (por 3/6), la potencia o el conato con el que se esfuerza en perseverar en su ser, no es nada más que la esencia dada o actual de la misma cosa”. *Ibíd.*, p. 133 [...hoc est (per prop. 6 hujus) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actuaalem essentiam”. *Ibíd.*, p. 240].

<sup>135</sup> “Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo y enemigo*”. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, versión de Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 56 [“Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politische Handlungen und motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund und Feind*” ver. Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Drucker & Humboldt. Berlín. 1991. p. 26].

<sup>136</sup> Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, pp. 144-155.

emplazamiento al enfrentamiento, y en caso necesario, uno de tal intensidad que implique la eliminación de la instancia contraria. Tal como Schmitt apunta:

Un conflicto extremo sólo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor sólo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual, la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de vida.<sup>137</sup>

Es digno de destacar que el criterio fundamental de lo político sea la intensidad. Schmitt adopta con ello un compromiso ontológico crucial, las distinciones de naturaleza sólo funcionan de manera ideológica y coadyuvan a la intensidad de un conflicto de instancias, de agrupaciones humanas concretas que se confrontan en el plano inmanente de la vida fáctica (*faktisches Leben*). La lucha se puede convertir en una lucha a muerte sólo en tanto que la intensidad del conflicto político –que ya es de suyo una intensificación de los conflictos de cualquier índole– alcanza su grado máximo, es decir, dentro del conflicto político la puesta en trance existencial de una instancia a la otra sólo se da cuando todos los otros medios de solución se han agotado o parecen insuficientes: dar la muerte al otro, es decir, al enemigo, significa haber agotado –o al menos creer que ya se agotaron– todos los otros medios o caminos.

¿Acaso cuenta Spinoza con una teoría del enemigo? Y si es así ¿cumple dicha teoría con la misma función de ser principio de distinción y de agrupación en el marco de un conflicto en el más alto grado de intensidad? En efecto Spinoza tiene una teoría de la enemistad que presenta la misma evolución teórico-conceptual que la teoría política general y la ontología de Spinoza<sup>138</sup>. La primera formulación del enemigo está presente en el *Tratado Teológico-Político* y tiene tres aspectos generales, pero está dominada por la idea del deseo y la escasez de medios para la satisfacción del mismo, muy similar a la teoría que existe en Hobbes:

todo cuanto un hombre considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo

---

<sup>137</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 57 [“Den extremen Konfliktfall können nur die Beteiligten selbst unter sich ausmachen; namentlich kann jeder von ihnen nur selbst entscheiden, ob das Anderssein des Fremden im konkret vorliegenden Konfliktfalle die Negation der eigenen Art Existenz bedeuten und deshalb abgewehrt oder bekämpft wird, um die eigene, seinsmäßige Art von Leben zu bewahren”. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen..* op. cit. p. 27]

<sup>138</sup> Antonio Negri sostiene que hay una ruptura al interior de la propia *Ética* misma que se puede ver entre las partes I y V en contraste con las II, III y IV. Mientras que las primeras son emanatistas, neoplatónicas, con resabios idealistas, propias de las filosofías del Renacimiento, las segundas son materialistas, concretas y se dirigen al núcleo material de la existencia. Ver Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Ed UAM-I Anthropos, México, 1990. Sin embargo podría considerarse que los puntos más fundamentales del pensamiento de Spinoza lejos de mostrar cortes radicales manifiestan una sofisticación y profundización propia de todo pensador que trabaja constantemente sobre su propio pensamiento, de esa manera los presupuestos fundamentales presentes en el *Tratado Breve*, el *Tratado de la Reforma del Entendimiento*, y los *Pensamientos metafísicos* encuentran su conclusión en la *Ética*. En términos políticos eso puede observarse entre en *Tratado Teológico-Político* y el *Tratado Político*, donde hay un refinamiento del instrumental de pensamiento, así como un trabajo sobre los presupuestos básicos de tal suerte que algunos de éstos se abandonan definitivamente. La utilización de los conceptos ontológicos es más sofisticada y precisa, al mismo tiempo que el rango de la ontología política del *Tratado Político* es una que parte del orden concreto.

y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.<sup>139</sup>

Aquel que impide la satisfacción de alguien en sus deseos, o que se interpone entre el objeto deseado y el deseante es considerado enemigo por éste, puesto que constituye un obstáculo para la propia existencia, es un punto de contacto entre conatos, una amenaza de destrucción si es que lo deseado es, al mismo tiempo, necesario en un nivel vital. Es así que el derecho natural está vinculado necesariamente a la vida, no sólo en su forma más básica de reproducción de los procesos naturales que llevan a la continuación de la existencia corporal, sino también al conjunto de condiciones que hacen al hombre ser lo que es, es decir, aquello que constituye su conato. La primera forma de la enemistad es muy próxima a aquella pensada por Hobbes, de hecho, se podría decir, que no sale de su abrazo<sup>140</sup>. Se ubica justamente en el paradigma de la escasez de los medios para la satisfacción del deseo y de la consustancial lucha por dicha satisfacción desde el plexo de lo escaso. Desde esta teoría de la enemistad se lanza el modelo de confrontación que poco a poco se irá convirtiendo en el de los competidores en términos meramente económicos, en una lucha que gradualmente deja fuera la posibilidad real de la eliminación existencial por lo menos de la guerra en tanto que la escasez es procesada en las sociedades capitalistas por medio de la ley de la oferta y la demanda. Este modelo de la enemistad pasa por la neutralización de la política para generar el orden técnico impolítico (*unpolitisch*<sup>141</sup>).

En el proceso de purificar las relaciones entre individuos se genera una pulsión hacia la asepsia, la higiene de todo conflicto que se hace a partir de la condena de lo político como ámbito de la suciedad, de lo ideológico. Las imágenes, los mitos y la potencia de las narrativas condena a lo político a la estrecha relación con lo teológico de tal suerte que el corte que separa ambas dimensiones nunca será limpio. En todo caso una de las primeras intuiciones de Spinoza es

---

<sup>139</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [I], p. 336 [“Quicquid itaque unusquisque, qui sub solo naturae imperio consideratur, sibi utile vel ductu sanae rationis, vel ex affectuum impetu iudicat, id summo naturae jure appetere, & quacunquē ratione, sive vi, sive dolo, sive precibus, sive quocunquē demum modo facilius poterit, ipsi capere licet, & consequenter pro hoste habere eum, qui impedire vult, quominus animum expleat suum”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, p. 190].

<sup>140</sup> Hobbes ubica el principio del conflicto en el deseo de la siguiente manera en su *Leviatán*: “si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos, y en el camino que conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan solo) tratan de sojuzgarse uno a otro. De aquí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre” Hobbes, Thomas. *El Leviatán. O de la materia, forma y sustancia de una república eclesiástica y civil*. FCE México, 2005. p. 101.

<sup>141</sup> Este término es desarrollado por muchos autores como Arendt, Esposito y Agamben, pero me centro particularmente en el uso que Carl Schmitt hace del término para designar la neutralización de la polaridad política y el principio de agrupación y exclusión que ésta contiene a partir de los términos amigo (Freund) y enemigo (Feind), así como la neutralización de los términos políticos que son siempre polémicos: “Der polemische Charakter beherrscht vor allem auch dem Sprachgebrauch des Wortes “politisch” selbst, gleichgültig, ob man den Gegner als “unpolitisch” (im Sinne von weltfremd, das Konkrete verfehlend) hinstellt, oder ob man ihn umgekehrt als “politisch” disqualifizieren und denunzieren will, um sich selbst als “unpolitisch” (im Sinne von rein sachlich, rein wissenschaftlich, rein ökonomisch oder auf ähnlicher polemischer Reinheiten) über ihn zu erheben”. Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien). Duncker & Humboldt. Berlín, 1991. pp 32

configurar dicho corte, y con ello dar con una teoría del nexo esencial de la ontología política de la modernidad, a saber, la *oikonomía* de la salvación inmanente. Fracturar la vinculación existente entre política y teología como forma de dominación y alienación.

Spinoza abandona esa definición y opta por una de rango más intenso introduciendo el elemento de la no pertenencia a la unidad Estatal (que Schmitt identifica con una determinación telúrica). Spinoza se convierte en un filósofo de la especialidad política justo en el momento en que su reflexión en torno a la enemistad como dato fundamental de la realidad se hace actual y toma el curso de la intensidad del conflicto en términos de a hospitalidad y el rechazo al externo. Es decir, Spinoza ofrece una segunda concepción de la enemistad que pasa necesariamente por la consideración del enemigo en términos de la unidad política y la ruptura de la misma. Dicha concepción está en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político*:

Por otra parte, enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad, de tal modo que no reconoce el gobierno de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. Pues no es el odio, sino el derecho lo que hace al enemigo del Estado; y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato, es el mismo que contra quien le ha inferido daño<sup>142</sup>

Es fundamental notar que la exterioridad política es la que funda la enemistad, el desconocimiento del enemigo por parte de la instancia gubernamental es el punto de quiebre esencial, puesto que en realidad la enemistad ya no está determinada por la irritación que produce una existencia en el entorno de necesidades y deseos contrapuestos, sino en términos estrictamente políticos, a saber, circunscritos al derecho. Es aquí donde Schmitt y su teoría de la enemistad muestra una proximidad mayor con la de Spinoza, puesto que la eliminación de todo sentimiento necesariamente adverso se desvanece cuando la agrupación política expresa, en toda su intensidad, la potencia de un conflicto a punto de estallar:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso, puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. En último extremo pueden producirse conflicto con él que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero no afectado o imparcial..<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, p. 346 [“Porro hostis est, quicumque extra civitatem ita vivit, ut neque ut confoederatus, neque ut subditus imperium civitatis agnoscit: hostem enim imperii non odium, sed jus facit, & jus civitatis in eum, qui ejus imperium nullo contrahendi genere agnoscit, idem est ac in eum, qui damnum intulit: quippe quacunque ratione poterit, eundem vel ad deditionem, vel ad confoederationem jure potest cogere”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, tomo III, p. 197].

<sup>143</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de político*, *op. cit.*, p. 57. [“Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch hässlich zu sein; er muss nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, dass er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so dass im extrem Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines “unbeteiligten” und daher “unparteiischen” Dritten entscheiden werden können”. Schmitt, Carl. *op. cit.* p. 27].

En ambos casos se encuentra una relación de exterioridad, así como de desconocimiento del poder legal –o de facto– instituido en una demarcación territorial por parte del agente declarado enemigo. El odio, el encono, el juicio moral o cualquier otra forma de animadversión son completamente innecesarias, del todo accesorias al *factum* político de la enemistad (y también de la amistad que en términos políticos no es otra cosa que compartir la unidad política bajo el principio fáctico y estratégico de la agrupación). *Hostem imperii non odium sed jus facit*. El enemigo, al fin, es una categoría que entra en el núcleo de lo político, y se anuncia en el plexo de la unidad política (*civitas*) cuyo derecho es tratar a quien no la reconoce como a quien le ha inferido daño, por esa razón el enemigo siempre está *extra civitatem* es un extranjero (*Fremd*<sup>144</sup>). El enemigo como quien está fuera de la ciudad es un sujeto de la *hostipitalidad*<sup>145</sup>. Si reconoce las *supremas potestades* instituidas por la potencia de la multitud es bien recibido y tiene derecho a ser respetado por ese Estado, pero si, por el contrario, pese a no ser abiertamente hostil, ni hacer ninguna acción en contra de las leyes establecidas simplemente no las reconoce su estatus se ve modificado rápidamente al de enemigo (*hostis*) y por ello se le puede tratar con violencia. Este derecho de enemistad que funda al Estado como entidad soberana capaz de tomar la decisión de movilizar a sus ciudadanos en contra de una amenaza, de un exterior tiene como correlato la prohibición de cualquier auxilio a éste que es el enemigo, so pena de constituirse en enemigo del propio Estado<sup>146</sup> al que se pertenece y trazar una línea divisoria nueva en el proceso de constitución de la pertenencia al Estado, al nosotros, a la autenticidad<sup>147</sup> de los que pueden ser los *Mitmenschen*<sup>148</sup>. El nivel de intensidad de la doctrina spinoziana de la enemistad se encuentra ya en un punto clave: los límites del interior, el exterior y la

---

<sup>144</sup> En alemán existe una ambigüedad: el término *Fremd* significa lo mismo el extranjero, que lo extraño, en ambos casos es lo que no está en consonancia con el resto de la unidad. Lo que se aleja del centro de la identidad en un cuerpo homogéneo.

<sup>145</sup> Derrida, Jacques, *On hospitality*, tras. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000.

<sup>146</sup> “Pues, si la suprema potestad ha declarado a alguien reo de muerte o enemigo suyo, tanto si es ciudadano como si es un extraño, un particular o alguien con autoridad sobre los demás, no está permitido que ningún súbdito le preste auxilio” Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, op. cit., cap. XIX, 2, p. 403 [“Quem enim, sive civem, sive extraneum, privatum, vel imperium in alios tenentem summa potestas reum mortis vel hostem judicavit, nemini subditorum eidem auxilium ferre licet” De Spinoza, Baruch, *Opera*, tomo III, cap. XIX, 2 p. 233].

<sup>147</sup> La autenticidad como pertenencia al “nosotros”, al Estado, nos deja pensar el significado del interior y el exterior metafísicos en su nivel de instanciación política en términos que sólo la filosofía de la existencia problematizó – mediante la toma de partido por la homogeneidad de la pertenencia–. El problema de la autenticidad (*Eigentlichkeit*) planteado como pertenencia (*Zugehörigkeit*) es que se plantean esferas de lo auténtico, frente a lo inauténtico, mismas que tienen el derecho a imponerse por encima de las inauténticas (*uneigentlich*).

<sup>148</sup> Saber quiénes son los *Mitmenschen* implica el conocimiento del mundo, pero este mundo es, en todo caso, un mundo de la vida (*Lebenswelt*) que agrupa a los que ahí corresponden y marca duramente la exclusión de los que no pueden formar parte y de los que no. El tránsito es claro, en Husserl los *Mitmenschen* forman parte de la entidad lingüística, la comunidad del logos racional que excluye la locura y la afasia. Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 2007. Particularmente el §47. El tránsito que va de Husserl a Heidegger, sirve para caracterizar la exclusión por medio del habla auténtica que existe como separada de aquellos que viven en el estado de interpretado. Desde ahí es que algunos pierden el estatus de *mit-Menschen* para convertirse en objetos a la mano (*Vor-Handen*) y no son *Da-sein* puesto que el que Ser les está vedado. El habla auténtica funda el horizonte del ser puesto que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) es el fundamento para el haberse práctico.

vida y la muerte como productos de dichas divisiones. Los actos del Estado acompañan las designaciones del Estado y por ende lo que es exigido de los ciudadanos: devenir máquina de guerra en una movilización total (*Mobilmachung*). Sin embargo aún es posible elevar el nivel de ésta hacia una tercera concepción del enemigo que está estrictamente vinculada con la teologización de lo político, aunque aún en nivel inferior.

La tercera concepción de enemistad que puede encontrarse en Spinoza es aquella presente en el capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político*, donde al explicar la constitución de la república hebrea tras la muerte de Moisés y antes de la designación de los reyes explica que el Estado cuando se funda en el nexo teológico eleva el rango de la enemistad en tanto que establece la equivalencia entre sus leyes y las divinas y por tanto las relaciones de amistad entre los hombres y Dios, el pacto, la alianza, adquieren un lazo cuyo correlato es la enemistad del otro con Dios mismo. Si el Estado se convierte en el reino de Dios (*Regnum Dei*) el enemigo del éste es enemigo de Dios (*Dei hostes*):

Pues una vez que transfirieron a Dios su derecho y que creyeron que su reinado era el reino de Dios y que sólo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigos de Dios, hacia las que sentían el odio más violento (el cual les parecía piadoso: ver Salmos 139, 21-22), a nada debían sentir más horror que a jurar fidelidad a un extranjero y prometerle obediencia<sup>149</sup>.

La concepción del enemigo teológico es una intensificación de la anterior. La disquisición en torno a la exterioridad se eleva el punto de incluir el destierro del reino de Dios y por tanto a aborrecer de manera absoluta cualquier dominación extranjera y cualquier otra nación que pueda imponerse por medio de la fuerza al Estado hebreo. El enemigo teológico, no está ya del todo próximo al enemigo en términos latos que menciona Schmitt en su concepción del enemigo que no tiene ninguna otra connotación que no sea la de estar en el polo opuesto de la polaridad política. El enemigo teológico tiene el cariz de ser la antítesis de lo impolítico, es ultra-político en tanto que el complejo teológico-político se moviliza en su totalidad y genera, a partir de una noción de piedad, bondad, bendición, gloria y supremo bien una intensidad del conflicto que no se resuelve si no es por vía de la eliminación del otro. Frente al *Regnum Dei* se extiende el erial de lo profano, lo sagrado se afirma sólo a partir de la separación, el corte y la aniquilación de lo profano. El Estado hebreo posterior a la muerte de Moisés tenía en la alianza el vínculo que lo elevaba por encima de la esfera de lo terreno. El pueblo hebreo era de naturaleza divina gracias al establecimiento de la Ley y por lo tanto su hostilidad hacia las otras naciones era un producto de la afirmación de la predilección divina. Por ello es que Spinoza refiere directamente a Salmo 139, 21-22 para ejemplificar su punto con algo de

---

<sup>149</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVIII, 3, p. 374 [“Nam postquam suum jus in Deum transtulerunt, suumque regnum Dei regnum esse, seque solos filios Dei, reliquas autem nationes Dei hostes esse crediderunt, in quas propterea odio infensissimo affecti erant (nam & hoc pium esse credebant, vide Psalm. 139. vers. 21. 22.), nihil magis abhorreere potuerunt, quam in fidem alicujus extranei jurare, eique obedientiam promittere”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, tomo III, cap XVIII, 3, p. 214].

textual. Ahí el salmista dice: “¿No odio, oh Jehová, a los que te aborrecen, y me enardezco contra tus enemigos? Los aborrezco por completo; los tengo por enemigos.”

La pertenencia al *Regnum Dei* –el pueblo hebreo en que la Ley era válida– estaba determinada por la obediencia a la voluntad divina. La unidad política estaba dada, por lo tanto, sólo en la medida en que se mantenía el pacto, pero en tanto que las otras naciones se encontraban fuera de dicho pacto eran enemigas del Ser Supremo, por ende una muestra de piedad era odiar a los que no pertenecían al pueblo hebreo, es decir, a todas las demás naciones. En esta forma de la polaridad que agrupaba amigos y enemigos, se dibuja una figura del enemigo absoluto, es decir, de aquel contra el que no cabe ningún tipo de acotamiento. La enemistad teológica, en tanto que está dirigida por el *leitmotiv* del odio no conoce limitación ni cortapisas. Si, por lo tanto se desencadena una guerra cuyo funcionamiento esté determinado por la forma teológica de la enemistad cumplirá con el *dictum* schmitteano: “La guerra de enemistad absoluta no conoce ningún acotamiento”<sup>150</sup>. Por ende, el amor a la patria que tenía el pueblo hebreo, en tanto que mecanismo de cohesión y gubernamentalidad empleado por la casta sacerdotal, sólo podía estar acompañado del odio a otras naciones, esto es, el rechazo a los que no pertenecen al reino ultramundano que se manifiesta incluso en la inmanencia de la historia. La raíz psico-histórica del odio<sup>151</sup> se ubica en la necesidad de afirmar la alianza divina por medio de la piedad, es así que para mostrar la alianza con Dios, había que manifestar un odio intenso por todas las otras naciones tal y como el salmista lo pone en el versículo arriba citado. En palabras de Spinoza:

El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad, que, junto con el odio a las otras naciones era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza. En efecto, el culto cotidiano no era sólo totalmente diferente (de donde resultaba que los hebreos eran absolutamente únicos y completamente aislados del resto), sino también totalmente contrarios. En virtud de una especie de diaria reprobación debió surgir en ellos un odio permanente, que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir. No faltaba, además, la causa habitual, que siempre suele encender sin cesar el odio, a saber, su reciprocidad, puesto que las otras naciones no pudieron menos que corresponderles con el odio más terrible<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Schmitt, Carl. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Ed. Trotta, Madrid 2013. p. 65

<sup>151</sup> Cornelius Castoriadis se acerca a Spinoza en el punto en que plantea las raíces psico-sociales del odio en los comportamientos rituales que dan forma a la historia colectiva. Asimismo en tanto que privilegia el papel de la imaginación como fuerza que general significados compartidos que rigen efectivamente pese a no ser otra cosa que entidades de razón. Las imágenes, los discursos, las ideas y las prácticas son partes manifiestas de una institución mayor: la institución imaginaria de la sociedad. Sobre la conexión entre el concepto de imaginación en Castoriadis y Spinoza ver. Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2012. cap. VI: *Das politische Imaginäre*. pp. 316-328. Para ver la teoría de Castoriadis en torno a la imaginación como fuerza instituyente de la sociedad ver. Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Editions du Seuil. Paris, 1975. pp. 538, en torno al odio y su raíz ver. Castoriadis, Cornelius. *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe 6*. Editions du Seuil, Paris, 1999.

<sup>152</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. XVIII, 3, pp. 374-375 [“Amor ergo Hebraeorum erga patriam non simplex amor, sed pietas erat, quae simul & odium in reliquis nationes ita quotidiano cultu fovebantur, & alebantur, ut in naturam verti debuerint: quotidianus enim cultus non tantum diversus omnino erat (quo fiebat, ut omnino singulares, & a reliquis prorsus essent separati), sed etiam absolute contrarius. Quare ex quotidiana quadam

Es interesante notar que una figura de análisis clásico de la ideología nace con el *Tratado Teológico-Político* misma que que es retomada por la tradición marxista: la segunda naturaleza<sup>153</sup>. En este punto Spinoza hace un guiño hacia su propia teoría de la alienación presentada en el prefacio del *Tratado Teológico-Político* y manifiesta el resultado de las prácticas discursivas y rituales de la religión en el plexo del complejo político-teológico. El odio de los hebreos hacia las otras naciones nace de su singularidad que entra en choque directo con las de ellos, pero no sólo de ahí, sino del fomento y cultivo constantes de dicho odio a través del culto religioso. Así piedad y odio se convierten en equivalentes, con lo que se muestra el lado descarnado de la política unida al culto religioso, a saber, la arriba mencionada absolutización del enemigo. Asimismo el odio a otras naciones y el amor a la patria se unifican en una única segunda naturaleza que es reproducida por el dispositivo del culto y la praxis religiosa. De este modo surge la conciencia necesariamente falsa de que existe una superioridad y centralidad de la historia y acontecer de un pueblo. La *res publica divina hebrea*<sup>154</sup> se fundaba sobre una base material de prácticas e instituciones, de dispositivos identitarios que reforzaban la diferencia del pueblo hebreo con respecto a los demás, la dualidad amor-odio era de naturaleza fundamentalmente política porque propiciaba una agrupación de los amigos y su separación con respecto a los enemigos. Si bien el enemigo político no necesariamente es odiado, el enemigo político-teológico siempre es odiado y su encarnación es la encarnación del mal, a saber, moralmente perverso, estéticamente feo, religiosamente demoniaco. Las otras naciones están fuera del pacto y por ende su conexión con Dios está fracturada. La salvación, para ser, universal sólo puede acontecer por medio de la singularidad que se universaliza y desde ese presupuesto se lanza una teoría de la identidad vinculada con la de la ideología: la pertenencia al pueblo de Dios y el reino de Dios, lo exterior se convierte en el reino de las tinieblas.

A la luz de la teoría de las pasiones presente en Spinoza es posible observar la polaridad dialéctica amor-odio al interior de la identidad y las instituciones generadas para la *res publica divina hebrea*. Si bien es cierto que probablemente las definiciones de amor y odio fueron variando conforme el pensamiento spinoziano adquiría su madurez y que la *Ética* fue concebida en tus

---

exprobratione continuum odium oriri debuit, quo nullum firmiter animis haerere potuit: utpote odium ex magna devotione seu pietate ortum, quodque pium credebatur, quo sane nullum majus nec pertinacius dari potest: nec causa communis deerat, qua odium semper magis ac magis incenditur, nempe ejus reciprocatio; nam nationes eos contrà odio infensissimo habere debuerunt” De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, cap. XVIII, 3, p. 215].

<sup>153</sup> Althusser es el filósofo marxista que otorga una importancia mayor a éste concepto y considera que la ideología se convierte a tal punto una realidad que no se puede del todo eliminar sino sólo generar una distinta. La segunda naturaleza resulta de los procesos materiales y las prácticas en que se ve involucrado el sujeto desde que nace a la sociedad y ésta lo interpela constantemente. ver Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Siglo XXI. México, 2010.

<sup>154</sup> Este es el título que utiliza Yitzhak Melamed para analizar los capítulos XVII y XVIII del *Tratado Teológico-Político*, al verlos como un intento de pensar la identidad de un pueblo a partir de su narrativa de sus orígenes y los mecanismos que aseguran dicha identidad por medio de la dinámica psíquica. véase. Melamed, Yitzhak. “The Hebrew Divine Republic. The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic” en Höffe, Otfried (ed.) *Baruch de Spinozas Tractatus theologico-politicus*. Akademie Verlag, Berlín, 2013, pp. 177-192.

totalidad después de haberse publicado el *Tratado Teológico-Político* las intuiciones fundamentales en torno al amor como perfección y al odio como imperfección y a la existencia como alegría del Ser se encuentran ya presentes. Una primera definición puede ser extraída del *Tratado Breve* donde afirma: “El amor no es nada más que gozar de una cosa y unirse con ella”<sup>155</sup>. El amor es una categoría ontológica y epistemológica puesto que el amor surge del concepto y aumenta conforme el conocimiento de la cosa aumenta: “El amor nace, pues del concepto y del conocimiento que tenemos de una cosa. Y cuanto mayor y más excelente se demuestre que es la cosa, tanto mayor también es en nosotros el amor”<sup>156</sup>. El amor, a su vez se divide en función del objeto (*zaak*) al que se dirige, algunos son perecederos en sí mismos, otros imperecederos por su causa y de un objeto que es imperecedero por sí mismo<sup>157</sup>. El amor a Dios es el único que funda la Verdad y por lo tanto es un amor que no es pura pasión sino que entra en la dinámica activa del amor de Dios hacia sí mismo. Es una categoría ontológica porque es un amor necesario (*noodzaakelyk*) del cual es imposible (*onmogelyk*) liberarse –tampoco es deseable–, es la estructura fundamental de la existencia<sup>158</sup>.

El *Tratado Breve*, también desarrolla un concepto de *odio* donde se puede observar una definición clara que lo sitúa en la polaridad opuesta del *amor* incluso al nivel del concepto: “El odio es una inclinación a desechar de nosotros algo que nos ha causado algún mal”<sup>159</sup>. El odio es sólo posible contra los objetos perecederos, no contra las causas, y mucho menos contra Dios. El odio es una estructura fundamental de la destrucción humana y constituye el elemento de toque a partir del cual se proyecta la autodestrucción de éste y su caída. Esta caracterización del odio como elemento desde el cual surge la tristeza, la muerte, la ira y la envidia y que es, por tanto, el núcleo de la tendencia autodestructiva del ser humano se puede identificar más adelante: “Del odio, proviene la tristeza; y si el odio es grande, produce la ira, la cual no sólo trata, con el odio, de huir de la cosa

<sup>155</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Breve, op. cit.*, II, cap. 5 [1], p. 109 [“De Liefde, die niet anders is, als een zaak te genieten, en daar mede vereenigt te worden”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, tomo I, II, cap 5 [1] p. 62]

<sup>156</sup> *Ibíd.*, II, cap. 5 [3], p. 110 [“De Liefde dan ontstaat uyt het begrip, en kennisse die wy van een zaake hebben, ende na dat de zaake zig grooter en heerlyker vertoont, daar na is ook de Liefde grooter, en grooter in ons”. *Ibíd.*, II, cap. 5 [3] p. 62.].

<sup>157</sup> En el §2 del quinto capítulo de la segunda parte del *Tratado Breve* Spinoza hace esa caracterización del amor en función de sus objetos, en primer caso se habla de los objetos finitos y determinados, en segundo caso del amor a las causas de las cosas particulares y en tercer caso del amor a Dios (objeto que tiene fuerza (*kragt*) y potencia (*mogentheid*) propias y que es eterno (*eeuwig*) e imperecedero (*onvergankelyk*) que es la Verdad (*Waarheid*) [*mayúscula en el original*]. *Ibíd.*, II, cap. 5, [2], p. 110 [*Ibíd.*, II, cap. 5 [2], p. 62].

<sup>158</sup> Como consta en el §5 del capítulo 5 de la segunda parte del *Tratado Breve*: “El amor es de tal naturaleza que jamás intentamos (como lo hacemos con la admiración y otras pasiones) liberarnos de él. Y ello por dos razones: porque es imposible y porque es necesario que no nos libremos de él”. *Ibíd.*, II, cap. 5 [2], p. 110 [“Met de Liefde ist ook zoodanig dat wy nooyt en trachten van de zelve (gelyk wy van de verwondering en andere passien) verlost te zyn: en dat om deze twee reedenen, 1. omdat het onmogelyk is; de tweede omdat het noodzaakelyk is, dat wy niet van de zelve verlost werden” *Ibíd.*, II, cap. 5 [2], p. 62].

<sup>159</sup> En el §1 del capítulo 6 de la segunda parte del *Tratado Breve*. *Ibíd.*, II, cap. 6 [1], p. 113 [“De Haat is een Neiging, om iets van ons af te weeren, dat ons eenig kwaad veroorzaakt heeft”. *Ibíd.*, cap. 6 [1], p. 65].

odiada., sino también de destruirla, en cuanto le es factible. De ese gran odio procede también la envidia”<sup>160</sup>.

Por su parte el *Tratado de la reforma del entendimiento* maneja una polaridad más compleja en que los elementos odio y amor no están del todo separados sino que crean un campo de interacciones del cual sale una teoría que permite comprender la coexistencia de ambos en una dimensión autodestructiva en la práctica. Al seguir la lectura que hace Diego Tatián<sup>161</sup> del *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como un texto del cual emerge una teoría de la vida filosófica como la búsqueda de la felicidad eterna y que por ende expresa el peligro de la vida común, cautiva siempre de los peligros que conlleva la muerte y la enajenación. El riesgo radica en elegir mal el objeto del amor y por tanto verse víctima de la *hybris* del propio amor:

Me parecía a mí que todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del *objeto* al que nos adherimos por el amor. Pues aquello que no se ama no provoca nunca luchas, ni tristeza, ni pereza, ni envidia, si otro lo posee, ni temor, ni odio ni, en una palabra, ninguna conmoción interior; pero todo esto tiene lugar cuando se aman cosas que pueden perecer como son todas esas de que acabamos de hablar<sup>162</sup>

El planteamiento de Spinoza es claro: existe el peligro de que la calidad de los objetos a los que nos unimos por amor (*in qualitate objecti, cui adheremos amore*) pues del amor mismo nace el exceso autodestructivo que conduce hacia la destrucción del propio ser humano, es decir, de ubicarse en el *periculo mortalis* y saltar hacia su propia aniquilación. Y es justamente aquí donde se puede vincular la teoría de las pasiones de Spinoza con su concepción del amor de los hebreos a su patria como odio que se proyecta hacia todas las demás naciones. Mientras que la concepción del amor presente en el *Tratado Breve* no hay un amor que produzca odio, sino, acaso, un amor que está orientado a lo finito y termina por reproducir la estructura fundamental de la finitud y abandonar la tendencia a la eternidad, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* el amor vinculado a la finitud no sólo reproduce dicha finitud, sino que en función de su calidad es capaz de proyectar al que ama hacia la negatividad absoluta del odio que no conoce alto a su intensidad en tanto que reciba el *input* adecuado, es decir, en tanto que el objeto del odio permanezca presente bajo cualquier forma, incluso, sólo en la imaginación.

---

<sup>160</sup>§5 del capítulo 6 de la segunda parte del *Tratado Breve*. Ibíd, II, cap. 6 [6], p. 115 [“Van de Haat dan komt hervorft droefheid, en de Haat groot zynde zoo werkt ze uyt toornigheid de welke niet alleen, als de Haat, tracht te vlieden van ’t gehaatene, maar ook het zelve te vernietigen zoo het doenlyk is: uyt deze groote Haat komt ook voort de Nyt”. Ibíd, II, cap. 6 [5], p. 66].

<sup>161</sup>Tatián, Diego. *La cautela del salvaje*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, 2001.

<sup>162</sup>Spinoza, Baruj, *Tratado de la reforma del entendimiento, op. cit.*, cap. I [9], p. 80 [“Videbantur porro ex eo haec orta esse mala, quod tota felicitas aut infelicitas in hoc solo sita est; videlicet, in qualitate objecti, cui adhaeremus amore. Nam propter illud, quod non amatur, nunquam orientur lites, nulla erit tristitia, si pereat, nulla invidia, si ab alio possideatur, nullus timor, nullum odium, et, ut verbo dicam, nullae commotiones animi; quae quidem omnia contingunt in amore eorum, quae perire possunt, uti haec omnia, de quibus modo locuti sumus”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo II, cap. I [9], p.7].

El amor está cruzado por el odio y la dinámica esencial de tránsito de uno a otro reconoce el papel fundamental de la negatividad como exceso que se presenta en toda forma positiva –incluso en el amor que es siempre deseable–. El amor es al mismo tiempo una afirmación de la cosa amada y una negación de las alternativas a ésta. Lo amado se presenta como un centro de poder que potencia al propio amor. Pero un objeto que en sí mismo no es bueno, puede propiciar una pura destrucción que se intensifica por medio del contacto entre ésta y el que siente el odio. Cada acto que afirma el amor con la cosa finita, produce, al mismo tiempo un odio hacia todo lo demás, particularmente hacia aquello que puede hacer daño a lo que se ama. El problema radica en que la *res publica divina* hebrea se afirmaba como punto en que lo eterno y lo temporal se conectaban de tal manera que la Ley expresaba la eternidad y por tanto no existía un combate asimétrico entre tiempo y eternidad – como en toda forma de hacer y pensar la política –, sino una irrupción de lo eterno en el tiempo. Sin embargo, el estatus ontológico del Estado es la finitud dado que el horizonte de la inmanencia lo hace surgir como producto de infinitas causas, pero también lo lleva hacia su destrucción y podredumbre. Por lo tanto el amor al Estado y la propia identidad –pese a que se haya identificado amor a la patria (*amor patriam*) con piedad (*pietas*)– no es el compromiso con la eternidad mencionado en el *Tratado de la Reforma del Entendimiento* como amor por lo eterno: “Por el contrario, el amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas”<sup>163</sup>. Sino una forma de aferrarse a lo finito, a la duración de un tipo específico de organización colectiva que produce su identidad desde un amor que engendra odio, pues está basado en un código de comportamiento que, ha devenido dogmático y ha sido modificado por los dispositivos ideológicos empleados por la clase sacerdotal con la finalidad de impedir que los hebreos se alejaran de la alianza.

Por esa razón el enemigo teológico puede representar un corte transversal que no sólo atraviesa las relaciones entre unidades políticas diferenciadas, sino también que confronta la unidad política en sí misma. El enemigo teológico, para ser reconocido como tal tiene que ser odiado y el odio que produce y recibe es el odio teológico (*odium theologicum*). Éste se puede presentar al interior de la unidad política, específicamente cuando la clase gobernante –en particular el príncipe– iba en contra de las leyes dadas al Estado por Dios. Spinoza lo pone de la siguiente manera luego de haber hablado de la prohibición de la libre interpretación de la Ley:

Así, pues, los príncipes debían preocuparse al máximo, al menos por su propio interés, de administrarlo todo según las leyes vigentes y de todos suficientemente conocidas, si querían que todo el pueblo les respetara y venerara sinceramente como ministros del Estado de Dios

---

<sup>163</sup> *Ibíd*, cap I [10], p. 80 [“Sed amor erga rem aeternam et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum totisque viribus quaerendum” *Ibíd*, cap. I [10], p. 7].

y representantes de Dios. De lo contrario no podían evitar el más profundo odio de los súbditos, el cual suele ser el odio teológico.<sup>164</sup>

Resulta fundamental notar que lo que califica al odio es una *quale* (cualidad) de éste mismo y por lo tanto es un tipo de pasión que resulta inherente al concepto general de odio. El odio teológico es algo que aviva e intensifica el conflicto entre las partes, de tal modo que si hacia el exterior funciona como divisor entre pueblos y naciones que se definen como enemigas en función de su alianza con Dios y su pertenencia; al interior funciona como el elemento que desencadena el conflicto extremo: la guerra civil. Y éste odio, como mecanismo de dispersión que opera al interior del Estado, con lo que retorna al primado de la política como *Innenpolitik* en que la posibilidad de dar la muerte se realiza al interior del Estado: “Esa posibilidad efectiva de la lucha que tiene que estar siempre dada para que quepa hablar de política, cuando se da un «primado de la política interior» como el descrito, ya no se refiere con plena consciencia a la guerra entre dos unidades populares organizadas (Estado o Imperios) sino a la guerra civil<sup>165</sup>. Ese odio teológico puede desencadenar los conflictos más violentos y es una amenaza contra la paz en tanto que puede desintegrar la unidad política. Ese conflicto político no se puede desactivar una vez que se ha desencadenado, sus consecuencias serán la disolución del Estado, al menos en la forma en que tenía antes, puesto que en el conflicto armado llevado hasta sus últimas consecuencias una república como la hebrea en que no existían ejércitos profesionales ni posibilidades legítimas de contratar mercenarios, perder el favor de la población era perder al mismo tiempo el gobierno.

Frente al odio teológico se levanta la figura del *amor Dei intellectualis*, puesto que es el contraconcepto (*Gegenbegriff*) de la dispersión y autodestrucción que el odio teológico representa en el plano de la comunidad política. La contribución del amor intelectual a Dios como idea que vincula al hombre con el horizonte eterno desde el punto de vista su campo trascendental. El filósofo argentino Diego Taitán lo pone de la siguiente manera:

El *amor Dei intellectualis* –no obstante ser una fórmula que se encuentra sólo en la *Ética* y estar por completo ausente del TTP– puede ser considerado como el contraconcepto del *odium theologicum*, que según Spinoza es, el odio más profundo (*saevissima odia summum subditum odium; odio infensissimo*); materia de la superstición –al igual que la ‘esperanza’, la ‘ira’ y el ‘engaño’– de las sediciones ‘suscitadas so pretexto de la religión, escribe Spinoza, surgen (las sediciones) exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones al igual que los crímenes son juzgadas y condenadas como un delito<sup>166</sup>

<sup>164</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, op. cit., cap. XVII [III], p. 371 [“Principes igitur maxime sui saltem causa curare debebant, ut omnia secundum leges praescriptas, & omnibus satis perspectas administrarent, si a populo maximo honore coli volebant, qui tum eos utpote Dei imperii ministros, & vicem Dei gerentes venerarentur; alias summum subditorum odium, quale Theologicum esse solet, fugere non poterant”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, op. cit., tomo III, cap XVII [III], p. 212].

<sup>165</sup> Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 62 [“Die reale Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann, bezieht sich bei einem deartigen «Primat der Innenpolitik» konsequenterweise nicht mehr auf den Krieg zwischen organisierten Völkereinheiten (Staaten oder Imperien), sondern auf den Bürgerkrieg”. Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*. op. cit. p. 32].

<sup>166</sup> Taitán, Diego, *La cautela del salvaje*, op. cit. p. 132.

El amor intelectual a Dios representa una figura de trascendencia al interior de la inmanencia<sup>167</sup> y es donde la ética y la política se conectan en un concepto de virtud unitario. El amor intelectual a Dios representa la vida filosófica en que el objeto del amor es la pura esencia del mundo, el fondo del Ser o el ser del Ser, por lo que no se cae en el odio. El amor intelectual a Dios es una fórmula de la *Ética*, por ello es una fórmula del sistema definitivo hasta el momento en que Spinoza pudo trabajarlo. En la proposición 36 de la 5ª parte de la *Ética* se presenta con mayor claridad en su vinculación con el infinito, es decir como *mediación* en que la parte y el todo entran en relación fundamental:

Proposición 36

El amor intelectual del alma a Dios es el mismo amor de Dios con el que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo una especie de eternidad. Es decir, que el amor intelectual del alma a Dios es parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo<sup>168</sup>

Este es un amor sin exceso, que no puede ni debe querer ser expulsado de la vida humana, puesto que funda, como tal la estructura esencial del mantenerse en la existencia<sup>169</sup>. Frente al odio teológico que no sólo divide a las naciones y produce la forma más absoluta de enemistad en que ya no hay cortapisas ni límites al deseo de aniquilación del exterior-otro, el amor intelectual es la forma de la reunión, es la figura de la *religio* con el sustrato fundamental de la existencia que nunca

---

<sup>167</sup> Yirmiyahu Yovel explora el concepto de auto-trascendencia en la inmanencia desde la perspectiva ontológica en su ensayo *Immanence and Finitude*. Para él la auto-trascendencia se encuentra vinculada al conatus: “In Spinoza, immanent self-transcendence is expressed in the *conatus* striving force to overcome finitude and again salvation within this world; meanwhile it leads the person to excel and stretch the boundaries of his or her humanity to the utmost” y a partir de él se genera el plexo de significatividad del mundo y hasta el horizonte de la cultura: “Although the immanent world is all there is, in itself it is inexplicable and lacks inherent meaning; it is not *causa sui*. Man, however, existing as self-transcendence within immanence, creates meanings for himself and the world around him; it is through his own works, desires, projects, and endeavors that morally significant meanings emerge in the world”. véase Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and other Heretics. Vol II. The Adventures of Immanence*. op. cit. pp. 174-175. La auto-trascendencia no puede ser otra cosa que una reflexión sobre la vida desde el horizonte general de la finitud, por tanto hablar de un modo no-trascendente de trascendencia, como una eternidad que se basa en duración indefinida, de un tiempo estallado que está impreso en el latido del cuerpo, en la respiración del individuo y su vitalidad.

<sup>168</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 263 [“Propositio XXXVI. Mentis amor intellectualis erga Deum ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis, sub specie aeternitatis consideratam, explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.” De Spinoza, *Ethik*, op. cit., p. 578, 580].

<sup>169</sup> Como consta en la demostración de la proposición 37 de la 5ª parte de la *Ética*: “Este amor intelectual se sigue necesariamente de la naturaleza del alma, en cuanto que, como verdad eterna, ésta es considerada por medio de la naturaleza de Dios (por 5/33 y 5/29). Si existiera, pues, algo que fuera contrario a este amor, sería contrario a la verdad; y, por tanto, aquello que pudiera suprimir este amor, haría que lo que es verdadero fuese falso, lo cual (como es por sí mismo evidente) es absurdo. Luego no existe nada en la naturaleza, etcétera”. *Ibíd.*, pp. 264-265. [“Hic intellectualis amor ex mentis natura necessario sequitur, quatenus ipsa ut eterna veritas per Dei naturam consideratus (per prop. 33 et 29 hujus). Si quid ergo daretur, quod huic amori esset contrarium, id contrarium esset vero, et consequente id, quod hunc amorem posset tollere, efficeret ut id, quod verum est, falsum esset, quod (ut per se notum) est absurdum. Ergo nihil in natura datur etc. Q.e.d.”. *Ibíd.*, p. 580].

es negación sino una absoluta afirmación en el devenir de él mismo<sup>170</sup>. La consecuencia de éste amor es el conocimiento del tercer género, intuitivo<sup>171</sup> y por lo tanto un modo de pensar la salvación (gloria) que escapa del imaginario trascendente y se afirma como puramente inmanente procedente de la razón como en el escolio de la proposición 36 de la 5ª parte de la *Ética*: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres. Y no sin razón en los libros sagrados este amor o felicidad se llama gloria”<sup>172</sup>. La gloria es el amor de Dios a los hombres y de éstos a Dios que se traduce en un amor que acaba con el odio teológico porque conoce las causas universales y reconoce el propio lugar en el devenir. Pese a otro el *imperium* le pertenece al nexo teológico-político y al odio que éste es capaz de fomentar en los individuos.

El enemigo de Dios es una categoría proveniente del reino de Dios, y por lo tanto de una teologización de lo político en términos de una intensificación mayor de lo que de suyo era la intensificación de la confrontación; pero también en lo que toca a la doctrina del poder y la subsistencia. El poder natural con el que algo existe y se confronta con otra cosa es el mismo poder de Dios en cada caso singular. Esto significa que no hay escapatoria, el poder de Dios es el que se confronta en cada caso consigo mismo. En la existencia y subsistencia de cada cosa se encuentra anidado el poder del absoluto que da origen y mantiene en su ser a cada cosa. Es por ello que aún es posible explorar otra teoría del enemigo en Spinoza la que ya ha sido expuesta, esta podría ser considerada la teoría definitiva puesto que está contenida en su último libro el *Tratado político* y sólo puede ser entendida a la luz de la economía de las pasiones presentada en la *Ética*. Dicha teoría está contenida en el §14 del capítulo II del *Tratado Político*:

En la medida en que los hombres son presa de la ira, la envidia o cualquier afecto de odio, son arrastrados en diversas direcciones y se enfrentan unos con otros. Por eso mismos, hay que temerlos tanto cuanto más poder tienen y por cuanto más perspicaces y sativos que los demás

---

<sup>170</sup> En su análisis de la afinación absoluta como sustancia Hegel sostiene: “Er (Spinoza) definiert zunächst das *Unendliche* als die *absolute Affirmation* der Existenz irgendeiner Natur, das Endliche im Gegenteil als *Bestimmtheit*, als *Verneinung*. Die absolute Affirmation der Existenz ist nämlich als ihre Beziehung *auf sich selbst* zu nehmen, nicht dadurch zu sein, daß ein Anderes ist; das Endliche hingegen ist die Verneinung, ein Aufhören als *Beziehung* auf ein *Anderes*, das *außer ihm* anfängt”. Hegel, G.W.F, *Die Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik op. cit.*, p. 291. Ciertamente esta es la definición con la que el *amor Dei intellectualis* aparece como forma en que Dios se relaciona con sí mismo a partir de la cosa finita. La esencia del alma humana conlleva la estructura fundamental del amor a Dios y éste no puede ser negado; asimismo, es el animal humano –como cosa finita que no puede relacionarse con su propio centro en la existencia– dependiente de Dios y su esencia.

<sup>171</sup> Como queda asentado en el escolio 2 de la proposición 40 de la 2ª parte de la *Ética*: “Además de estos dos géneros de conocimiento existe, como mostraré a continuación un tercero, al que llamaremos *ciencia intuitiva*. Y este género de conocimiento procede de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios al conocimiento adecuado de la esencia de las cosas.” Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 108 [“Praeter haec duo cognitionis genera natur, ut in sequentibus ostendam, aliud tertium, quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adequatam cognitionem essentiae rerum”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 182].

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 264 [“Ex his clare intelligimus, qua in re ostra salud seu beatitud seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno ergs Deum amor sive in amor Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitud in sacros condicibus gloria appellatur, nec immerito”. *Ibid.*, p. 580].

animales. Y como los hombres, por lo general, (*como dijimos en el § 5 precedente*) están por naturaleza sometidos a estas pasiones, los hombres son enemigos por naturaleza. Pues, para mí, el máximo enemigo es aquel al que tengo más que temer y del que debo guardarme más<sup>173</sup>.

Los hombres son enemigos porque están sometidos a las pasiones y es su condición material lo que los lleva a esa condición hostil que no termina. En tanto que su constitución corporal y de ánimo los conduce a no poder regirse por la sola potencia del entendimiento y siempre son en parte pasivos y en parte activos. Es prácticamente imposible eliminar el núcleo antagónico de las relaciones entre seres humanos que Spinoza identifica como irreductible de la condición política. Ahora bien, esto no significa que la anterior teoría de la enemistad sea del todo desechada, sino que se mira ahora el fenómeno de la política desde la naturalidad extrema del poder, como potencia divina que se instancia. Tanto el amor con el que Dios se ama a sí mismo, es el amor de los hombres hacia él, como el odio con el que los hombres se odian es una forma de relación que los aleja de la comprensión de Dios y por lo tanto de la libertad, mas el eje de comprensión no debe ser vertical en el sentido de un juicio divino que se afirma por encima de toda relación inmanente, sino al contrario, desde la horizontalidad de las relaciones de poder en que todos los seres humanos participan entre sí. La naturaleza es la que se confronta una y otra vez en tanto que se mira a los hombres luchando por el control de la potestad institucionalizada, el sistema circulatorio de las pasiones conduce la historia como comprensión de los sucesivos cambios pasionales de los hombres entre sí.

Según la forma en que está planteada esta manera de la enemistad lo que se confronta es el poder y a partir de dicha confrontación surgen las medidas precautorias para dominar la irrupción del otro. Es así que el temor deja de ser sólo una pasión para convertirse en un dispositivo de conservación, la prudencia del hombre libre le aconseja temer de su enemigo, en tanto que el hombre pasional lejos de ser lo más precioso para el hombre es lo más peligroso para éste. Pero no sólo por su propia fragilidad como en Hobbes<sup>174</sup>, sino en la precaución que inspira el *maximus hostis*, por la potencia e su entendimiento y sus capacidades que superan a cualquier otro animal en la naturaleza. Este miedo es el factor que conjunta a la sociedad en la concordia, pero también es el mecanismo que la disuelve, porque fractura toda confianza y solidaridad como se menciona en el

---

<sup>173</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap II, §14, p. 98 [“Quatenus homines ira, invidia, aut aliquo odii affectu conflictantur, eatenus diverse trahuntur et invicem contrarii sunt, et propterea eo plus timendi quo plus possunt, magisque callidi et astuti sunt, quam reliqua animalia; et quia homines ut plurimum (ut in art. 5 praec. cap. diximus) his affectibus natura sunt obnoxii, sunt ergo homines ex natura hostes. Nam is mihi maximus hostis, qui mihi maxime timendus, et a quo mihi maxime cavendum est”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap. II §14, p. 26].

<sup>174</sup> “La Naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. En efecto, por lo que respecta a a fuerza corporal, el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra” Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, p. 100.

capítulo 16 del apéndice de la 4ª parte de la *Ética*: “Además, la concordia suele ser engendrada casi siempre por el miedo, pero sin fidelidad. Añádase que el miedo nace de la impotencia de ánimo, y no pertenece, por tanto, al uso de la razón como tampoco la compasión aun cuando parezca presentar la apariencia de piedad”<sup>175</sup>. El miedo y la política se vinculan mutuamente y se precisan desde el nexo de la enemistad que está arraigada en las pasiones –mismas que pueden alcanzar una intensidad teológica–. Pero de ahí no surge una sociedad, sino un conjunto de dominaciones que se superponen y cancelan. La dispersión de la multitud nace del seno de la enemistad que está anidada en la constitución de la especie. La dualidad miedo-esperanza que Spinoza visibiliza en el §10 del capítulo II del *Tratado Político* es el tema del gobierno, la *multitud*, y la posibilidad de un singular libre. Y será el tema del siguiente capítulo.

---

<sup>175</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 235 [“Solet praetera concordia ex metu plerumque que gigni, sed sine fide. Adde, quod metus ex animi impotentia oritur et propterea ad rationis usum non pertinet, ut nec commiseratio, quamvis pietatis speciem prae se ferre videatur”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 514].

### 3. POLÍTICA E INMANENCIA

#### 3.1 EL LENGUAJE Y EL PODER

Con el comienzo de la redacción del *Tratado político* Spinoza inaugura una época que rápidamente habría de verse truncada: aquella en que su filosofía acabada encuentra aplicaciones y sirve de modelo para pensar las distintas dimensiones y esferas de lo real. La política como una de las condiciones ineludibles de la existencia humana y no fue ajena para Spinoza quien se ocupó de ella en dos distintas ocasiones. Si bien entre el *Tratado teológico-político* y el *Tratado político* hay una serie de diferencias que las convierte en obras de distinto tipo, éstas manifiestan una continuidad clara, puesto que en términos del pensar puro –el pensar que se piensa a sí mismo– el fundamento fue puesto en la *Ética*, o por lo menos en las ideas germinales de ésta contenidas en obras previas. La diferencia es la maduración de las ideas y el uso estratégico de los términos, tal y como se verá más adelante.

El *Tratado teológico-político* es una obra que estuvo destinada al público culto capaz de leer latín, es decir, las clases más influyentes en la Holanda del siglo XVII y su finalidad era proporcionar un programa y una declaración política frente al proyecto teológico-político monárquico que se cernía sobre los Países Bajos. Por lo que toca a la fase de desarrollo de la obra de Spinoza representa un momento de corte en mitad de la redacción de la *Ética*, si bien, no es un escrito de juventud, se podría decir que es la obra que inaugura la madurez de Spinoza. En el *Tratado Teológico-Político* se reúnen tres temas fundamentales en la obra de Spinoza: lenguaje, como dimensión de intervención teológica, el poder como el flujo ininterrumpido del Ser y la vida en común como política pura llena de ambigüedades. El lenguaje aparece bajo la forma de la crítica de las interpretaciones bíblicas que proporcionan las ortodoxias judía y cristiana.

La preocupación de Spinoza por el lenguaje se puede deducir a partir de una serie de indicios. En primer lugar su biblioteca personal contenía varios diccionarios y léxicos, los libros acerca de lenguas como el hebreo, el latín y el español abundan más que los propiamente dedicados a temas de metafísica, ética o lógica. En segundo lugar el modo en que está redactado el *Tratado teológico-político* y su hipótesis fundamental de que es por medio del lenguaje que se articula la dominación sobre los hombres en tanto que la imposibilidad de la mayoría para comprender los textos bíblicos los ha llevado a ceder ante la superstición y los prejuicios (dos dispositivos de dominación desencadenados por las castas sacerdotales y los monarcas que los acompañan). La cantidad de palabras hebreas y versículos difíciles, así como la interpretación histórico-lingüística de los pasajes más fundamentales o susceptibles de ser interpretados de forma errónea muestran que para Spinoza el lenguaje y el problema de la traducción y la interpretación son problemas que

repercuten en otras regiones de la existencia humana. Finalmente la redacción de su *Compendio de Gramática de la Lengua hebrea* es una evidencia fundamental de un claro interés de Spinoza por el lenguaje, así como de la continuidad del tratamiento de distintos objetos y acciones a la luz del sistema desarrollado en la *Ética*.

Spinoza opera una subversión de primer orden, pues con su método de interpretación —que de cierta manera inaugura la crítica bíblica— se trata de profanar el secreto guardado en la lengua hebrea por medio de su mundanización: la lengua hebrea sólo es misteriosa por su historia fracturada, por su carácter perpetuamente fragmentario que nos impide conocer del todo sus reglas antiguas y sus posibilidades expresivas, así como su pronunciación originaria; mas ella no oculta el misterio de la verdad especulativa de ninguna manera. El lenguaje es el campo de experiencia de la verdad del mundo —al menos hasta lo que respecta a los primeros dos géneros de conocimiento— pero también es el espacio en que se despliega la superstición (*superstitio*) y los prejuicios (*præjuditia*).

El pensar sobre el poder atraviesa la obra de Spinoza, desde lo ontológico hasta lo político. Se trata de la consideración del poder como algo que guía el despliegue de cada cosa, el poder es lo que subyace a cada cosa, un poder instanciado y específico que se ubica en cada modificación de la sustancia. La doble articulación del poder<sup>176</sup> bajo la forma de *potentia* o de *potestas*, así como la utilización de dicho poder para dar cuenta del doble aspecto creativo y destructivo de la vida en la confrontación inter-modal deja bien claro que el poder representa la preocupación filosófica que motiva prácticamente toda la obra de Spinoza. Incluso si se toma un concepto empobrecido de poder y se le deja en términos de pura capacidad, el derecho natural (como derecho por el cual todas las cosas afirman en función de su poder) está determinado por dicha capacidad y es el motor que permite comprender el cambio, y las confrontaciones entre las entidades distintas, los arreglos ontológicos de poder que movilizan su deseo, si es que son vivientes, o si presentan la resistencia propia de toda proporción de movimiento y reposo como en el caso de los que no son vivientes, pero que en todo caso son poder, y si existen bajo el atributo de la Extensión serán siempre cuerpos. La política, por su parte, es tratada por Spinoza a partir del entrecruce de los dos temas arriba mencionados. Lenguaje y poder constituyen la matriz de intelección que puede abrir la llave al pensamiento de lo político, puesto que, por un lado, el lenguaje es el objeto que se caracteriza por estar constituido por nombres, es una mediación epistemológica puesto que parte de la manera en que el entendimiento humano constituye a los objetos desde su forma específica de percibirlos. Para ver esto con mayor claridad sólo hace falta volver a ver la definición de nombre que proporciona Spinoza en el capítulo V del *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*: “Por «nombre»

---

<sup>176</sup> El espejo sustancial de la doble articulación del poder en *potestas* y *potentia* está dado por la doble articulación de la Naturaleza en *naturans* y *naturata*. Sin que alguna sea independiente de la otra, son las dos formas de aparición del poder en la experiencia humana de la inagotable afirmación de la sustancia. Tal y como fue explicado en el primer capítulo del presente trabajo.

entendiendo una palabra con la cual significamos o indicamos cualquier cosa que caiga bajo el entendimiento. Como sea que aquello que cae bajo el entendimiento son o cosas, o atributos de las cosas, o relaciones, o acciones, o modos de acciones y relaciones, vemos fácilmente cuales son los géneros de nombres”<sup>177</sup>. Es decir que el lenguaje está formado por aquello que cae en el intelecto, o que puede ser comprendido y ordenado por éste. Sería tal vez excesivo sostener que hay una radical identidad entre los postulados de la *Ética* y lo dicho en el *Compendio* pero es claro que existe algo así como un pensamiento de unidad (algunos tenderían a llamarle monismo) que actúa en los niveles meta-físico y lingüístico<sup>178</sup>. El caso específico de la lengua hebrea le sirve a Spinoza para expresar la convicción fundamental de que el lenguaje está constituido de nombres<sup>179</sup>, y que muchas de las irregularidades que tanto esfuerzo cuestan son regularidades si tan sólo se cambiara el punto de vista<sup>180</sup>. Al examinar con detalle la definición está claro que la terminología de su *Ética* se encuentra presente: entendimiento (*intellectum*), atributos (*attributa*), modos (*modi*). Spinoza selecciona cuidadosamente las palabras, asimismo, para el tiempo en que comienza la relación del *Comendio* su sistema estaba avanzado, por lo que se puede decir, o al menos sospechar, que su utilización de los términos atributo, modo y entendimiento no es casual ni excesivo, ni tampoco es sólo un uso, sino la aplicación cuidadosa de su ontología a un fenómeno específico. Las categorías fundamentales de la 1ª parte de la *Ética* se encuentran a la vista y permiten observar cómo se articula el pensamiento spinoziano con un objeto concreto, asimismo es de notar que no cambia la terminología, y esto también sucede cuando Spinoza acomete otros problemas o temáticas. Así en

---

<sup>177</sup> Spinoza, Baruj, *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*, trad. Guadalupe Diéguez, Ed. Trotta, Madrid, 2005, cap. V [17], p. 78 [“Per nomen intelligo vocem, qua aliquid, quod sub intellectum cadit, significamus, vel indicamus. Cum autem quæ sub intellectum cadunt sint vel res, rerumque attributa, modi, et relaciones, vel acciones, actionumque modi, et relaciones, hinc Nominum genera facile colligimus”]. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, cap. V [17], p. 303].

<sup>178</sup> Porges y Gabbey son dos estudiosos de Spinoza que han extraído algunas de las relaciones que subyacen entre la ontología y la filosofía del lenguaje spinozianas. Asimismo Agamben en su texto “Inmanencia absoluta” extrae el célebre ejemplo en español tomado del cap. XX del *Compendio* en que se aborda el reflexivo activo los verbos usados son: התפקד (visitarse, constituirse en visitante) [*se visitare, se visitantem constituere*] התיצב (pararse) [*se sistere*] y התהלך (pasearse) [*se ambulare*] ver, Giorgio, Agamben, “Inmanencia absoluta” Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento, op. cit.*, pp. 512-514. El que Spinoza recurra al español para hacer explicar al reflexivo activo es algo explicable por su origen ibérico, pero también podría tener una explicación de orden más profundo, tal vez, siguiendo lo explicado por Gabbey exista una relación entre la consideración del *modus infinitivus* y los *modi infiniti*. Ver Porges, N. “Spinoza’s Compendium der Hebräischen Grammatik”, en van Vloten, J. (ed.), *Chronicon spinozanum (4), Hagae Comitum, Curis Scietatis Spinozanae*, La Haya, 1924; cfr., Gabbey, Alan, “Infinite Modes and the Infinitive Mood” en *Studia Spinozana 16*, Köningshausen & Neumann, Würzburg, 2008, pp. 41-66.

<sup>179</sup> “pues todas las palabras hebreas, a excepción de las interjecciones y las conjunciones, y alguna que otra partícula, tienen el valor y las propiedades del nombre”. Spinoza, Baruj, *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea, op. cit.*, cap. V [17], p. 78 [“Nam omnes Hebrææ voces, exceptis tantum Interjectionibus, & Conjunctionibus, & una, aut altera partícula, vim et proprietates Nominis habent”] op. cit. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, cap. V [17], p. 303].

<sup>180</sup> “Debido a que los gramáticos no lo advirtieron, creyeron que muchas cosas eran irregulares, cuando en realidad eran perfectamente regulares según el uso de la lengua, e ignoraron muchas cosas que son necesarias para conocer y hablar la lengua”, *Ibíd.*, p. 78 [“Quod quia Grammatici non animadverterunt, multa drediderunt esse irregularia, quæ ex usu linguæ maxime regulara sunt, & plura ad linguæ cognitionem, ejusque eloquentiam necessaria ignoraverunt”]. *Ibíd.*, p. 303].

teología y en política Spinoza articula las categorías de la *Ética* para dar cuenta de lo que pretende explicar.

La lengua hebrea, y toda lengua es un modo finito, que acontece bajo el atributo de la extensión<sup>181</sup>, a saber, es una proporción de movimiento y reposo, que hace un individuo de segundo orden. Esto quiere decir que está configurado en función del movimiento y el reposo, a saber, es algo dinámico y en perpetuo cambio relativo aunque inmutable en tanto que persiste en sí mismo. La comprensión spinoziana del lenguaje es perfectamente consistente con su pensamiento ontológico, que quizá podría ser considerado una superación de la ontología *qua* su modalización<sup>182</sup>, o una renovación radical de la misma, puesto que ya en Spinoza, la existencia es una propiedad disyuntiva, a saber, cada cosa existen por su propia esencia eterna, o se conserva en su ser, con lo que el pensamiento se centra en la singularidad.

Spinoza es un pensador, que utiliza el disfraz del monismo metafísico, porque su apuesta ontológica busca destruir el dualismo cartesiano desde dentro, por eso va primero a las definiciones escolásticas de sustancia y las recorre en una hermenéutica que conduce necesariamente hacia la “ruptura” y fundamentación cartesianas para luego terminar con el quiebre del cartesianismo desde su propio interior. Ejecuta una hermenéutica destructiva en que extralimita los términos y las concepciones que les subyacen para hacerlos adecuados con las ideas adecuadas, la destrucción del prejuicio implica la alteración radical del sentido que tienen las categorías en el sistema dualista. Pero ahí donde Descartes se detiene y precisa de la partición de pensamiento y extensión –materia e idea–, Spinoza opera una soldadura arriesgada. No hay exterioridad, se vive al interior de la sustancia infinita, y ésta, en su productividad, opera todas las formas de creación y destrucción, de la materia como cosa extensa (*res extensa*) y del pensamiento como cosa que ejercita la acción del pensar (*res cogitans*). Spinoza se percata de que el *cogito* está en tránsito en la formulación de Descartes y supera el problema del sujeto tácito del *cogito* por medio del acento inusitado en la

---

<sup>181</sup> Spinoza advierte sobre distinguir las palabras de las ideas en el esolío de la proposición 49 de la 2ª parte de la *Ética*: “Por otra parte, quienes confunden las palabras con la idea o con la misma afirmación que la idea implica piensan que pueden querer en contra de lo que siente, cuando sólo con palabras afirman o niegan algo contra aquello que sienten. De estos prejuicios, sin embargo, podrá desprenderse fácilmente aquel que atiende a la naturaleza del pensamiento, el cual no impliva en absoluto el concepto de la extensión; pues con ello entenderá claramente que la idea (dado que es un modo del pensar), no consiste ni en la imagen de alguna cosa ni en las palabras, ya que la esencia de las palabras y de las imágenes está constituda por los solos movimientos corpóreos, que no implican en modo alguno el concepto del pensamiento”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, pp. 116-117 [“Deinde, qui verba confundunt cum idea vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentiunt, velle; quando aliquid solis verbis contra id, quod sentiunt, affirmant aut negant. Haec autem praesudicia exuere facile is poterit, qui ad naturam cogitationis attendit, quae Extensionis\* conceptum minime involvit; atque adeo clare intelliget ideam (quandoquidem modus cogitandi est) neque in rei alicujus imagine neque in verbis consistere. Verborum namque et imaginum essentia a solis motibus corporeis constituitur, qui Cogitationis\* conceptum minime involvunt”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 204].

<sup>182</sup> Elisabeth Schmitt fue la primera en poner en relieve la importancia de los modos infinitos en el pensamiento de Spinoza dado que de todas sus categorías es la más original, la única que no encuentra un correlato en filosofías previas. Spinoza despliega con cierta oscuridad la teoría de los modos infinitos, mismos que ocupan un lugar intermedio entre los atributos y los modos finitos, el análisis de Schmitt es Schmitt, Elisabeth, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1910.

actividad propia del pensar. En otras palabras, *res cogitans*, como bien se sabe, es cosa *pensante*, el pensamiento que deviene pensamiento en su propia verdad. Desde ahí se traza la explosión del dualismo, desde su misma génesis, se hace el trabajo interno de dinamitar el edificio, hacer evidente que la división sólo es una terapéutica del desgarramiento que experimentan los modos por ser determinaciones. La primera paradoja fundamental de la ontología general de Spinoza es que la pura actividad es el sufrir de la sustancia, un padecer bajo la forma de la determinación y como bien acierta a decirle a su amigo Jaring Jelles en la epístola del 2 de junio de 1674: [*omnis*]<sup>183</sup> *determinatio negatio est*<sup>184</sup>.

Para Spinoza el hebreo no es otra cosa que nombres. Y los nombres son relaciones, golpes de los cuerpos sobre los cuerpos que en su trayectoria refuerzan la memoria y hacen que unos recuerdos acompañen a otros, que unas imágenes acontezcan y se sucedan unas a otras<sup>185</sup>. Los nombres son un principio ontológico pues prácticamente todas las categorías importantes caen dentro de éstos, son dinámicos y se transforman, no porque el orden inmutable de la *Natura (Dios)* sea relativo y se transforme en el tiempo, sino porque la productividad infinita de la sustancia muestra formas en que la vida triunfa y fracasa, que son siempre repeticiones en forma de novedad. El universo es una máquina, o una especie de animal<sup>186</sup>, algo que se mueve por sí mismo, pero no en el sentido de la mera *motion*, a saber, la magnitud medible en términos de distancia con puntos de referencia fijos en el espacio. Ese tipo de movimiento, es un desplazamiento en un espacio que se presupone existente y que se mide en función del tipo de medición que se haga. El movimiento universal en Spinoza es sustancial, y se refiere a lo que propicia la existencia misma, es decir, a aquello que hace que la sustancia no siendo cosa produzca infinitas cosas. El concepto de causalidad contenido en la definición 1 de la 1ª parte de la *Ética* es el núcleo de la vitalidad. La categoría de la vida está presupuesta, se encuentra bajo la forma de la *potentia* natural y divina (que son una y la misma). La

---

<sup>183</sup> Este *omnis* es un añadido hegeliano por medio del cual pretende llevar la tesis spinoziana a la negación simple, que contribuye a su propósito de generar la negación de la negación y, lo que podría catalogarse como el desmesurado proyecto de ontologizar la negatividad. ver Melamed. Yitzhak. "Omnis determinatio negatio est: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel". en Förster Eckhart y Melamed Yutzhak. *Spinoza and german Idealism*. Cambridge University Pres. Cambridge, 2012. pp. 175-196

<sup>184</sup> Spinoza, Baruj, *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 309 [De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo IV, p. 240]. En el escolio 1 de la proposición 8 de la 1ª parte de la *Ética*: "Como ser finito es realmente una negación parcial y ser infinito es una afirmación absoluta de la existencia de alguna naturaleza, de la sola proposición 1/7 se sigue, pues, que toda sustancia debe ser infinita" p. 42 ["Cum finitum esse revera sit ex parte negatio et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae, sequitur ergo ex sola prop. 7. omnem substantiam debere esse infinitam". p. 14]. El empeño que tanto Deleuze como Negri ponen en eliminar la dialéctica pasa por la ruptura entre lo dicho a Jelles en la epístola antes referida, lo afirmado en el escolio antes citado y la doctrina del *conatus* en que la negación parcial se convierte en una existencia positiva en una afirmación de la vida que precisa de negar lo otro. Al interior de la sustancia se dan las contradicciones que acontecen como choques en el plano horizontal de los modos.

<sup>185</sup> Si bien las palabras no son ideas, sí muestran el orden de las ideas cómo éstas acontecen en el cuerpo. La filosofía de Spinoza refiere a una correspondencia de órdenes en el pensamiento y la extensión en la proposición 7 de la 2ª parte de la *Ética*: El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 87 ["Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum". De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, p. 108]. Esa correspondencia permite ver el orden de las ideas a partir de los afectos del cuerpo.

<sup>186</sup> "Así pues, piensa [Spinoza] que el mundo es, de alguna manera semoviente, quizás como un animal" Bennett, Daniel. *Un estudio de la ética de Spinoza*. FCE. México, 1990. p. 112.

*natura naturans* es la vida de la vida, el trabajo del pensamiento sobre sí mismo y de la materia sobre sí misma. Es el interior de la naturaleza, la noche del mundo (*Nacht der Welt*) que para Spinoza no es la mutilación y fragmentación de la luz en imágenes blancas, con el sangriento correlato del hombre muerto, sino el resplandor que se determina a sí mismo por medio de choques con la sombra de su propia proyección. Spinoza presupone la vida en su doctrina del *conatus*, la apuesta ontológica por una vida triunfal en mitad del camposanto de la existencia. Una vida que no se lamenta innecesariamente por la muerte, sino que la deja fuera de la reflexión filosófica que busca la felicidad. La *Ética* es justamente una *ética*, porque su última instancia de apelación es la vida y el poder de ésta como algo que puede y debe aumentar. Pensar en esto es mirar el universo y la existencia misma como puro poder que se confronta consigo mismo, vida que no se extingue sino que tiene un camino hacia su propia conservación y renovación. La muerte es la reorganización del campo de poder de la *natura naturata* producto del movimiento absoluto de la *natura naturans*.

Spinoza pondera el habla por encima del lenguaje escrito porque la expresividad de éste último es limitada y no puede dar cuenta de la complejidad misma de la vida. Lo escrito es una vida degradada del habla (todo en Spinoza es una cuestión de grado, o tal vez, para ser más precisos, de intensidad<sup>187</sup>); la prisión a la que se tiene adecuar la filosofía para poder transmitir la verdad. Pero también es el comienzo de la política, porque gracias al lenguaje existen las relaciones fundamentales en que se teje la política, a saber, la del amigo (רחב «ja-ber») y el enemigo (אויב «oh-yev»): amistad y enemistad al interior de la geometría de la gran tribu recién convertida en ente político, en máquina productora de hombres. Dispositivo, máquina antropológica, que encuentra uno de sus motores en el despliegue de su facultad de representación (*Vorstellungskraft*).

Spinoza hace eco de una teoría del hebreo prexilico como el conjunto de una *multitud* de dialectos que se entrecruzan y ayudan a trazar el consenso mínimo que permite el transporte de significados consignados en los libros sagrados, pero también es el medio de identificación de la pertenencia a distintas partes de la tribu que, en un momento dado, se encuentran en la más cruel de las guerras fratricidas. El periodo en que la tribu hebrea atraviesa por su violenta purificación y se divide en los dos reinos, división que la llevará a su destrucción política para conducirla a su existencia en el exilio: los nómadas del libro. En el capítulo VII, parte III del *Tratado Teológico-Político* y en el §4 de su *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea* se expone la tesis del hebreo prexilico, al tiempo que se pretende hablar acerca de la ambigüedad y oscuridad de las oraciones contenidas en las sagradas escrituras, lo que denominaremos el *espesor de las palabras* como producto de su pertenencia al primer género de conocimiento. ¿Qué puede tener de peligrosa la tesis de la *multitud*

---

<sup>187</sup> El Ser mismo es la intensidad que nunca se relaja, la sustancia es actividad en el grado máximo que de pronto rompe el equilibrio de la nada, es por lo tanto la rebelión sobre el ordenamiento del vacío. El ser son los seres, la multiplicidad a la que Spinoza refiere en la doctrina del conato cuando menciona la irrenunciable fórmula *in suo esse*.

de dialectos? Quizá haya que mirar la fuente veterotestamentaria para poder hacer explícito el peligro:

«Galaad cortó a Efraím los vados del Jordán y cuando los fugitivos de Efraím decían: 'Dejadme pasar', los hombres de Galaad preguntaban: '¿Eres efraimita?'. Y si respondía: 'No', le añadían: 'Pues di šibbolet'. Pero él decía *sibbolet*, porque no podía pronunciarlo así. Entonces le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán»<sup>188</sup>.

Este es justamente el espesor de las palabras que pasa por la totalidad de los elementos constitutivos del lenguaje que ya la lingüística ha explicado. La pronunciación indica pertenencia, y por lo tanto indica la situación límite en que unos toman la vida de los otros inaugurando la política en su sentido más estricto, es decir, como actividad que surge cuando la posibilidad de eliminación de unos por otros está dada como algo real y tangible. El peligro a la eliminación existencial que es el principio que retoma el Schmitt del *Concepto de lo político*, y que también se haya presente en la dramática exposición del estado de naturaleza descrito por Hobbes en su capítulo XIII del *Leviatán*.

Spinoza reconoce el potencial asesino del lenguaje, mas no lo condena. El suyo no es un ejercicio filosófico convencional de vituperación del lenguaje, sino el reconocimiento del *factum* de la finitud de la vida humana y, por supuesto, el de la institución del homicidio como institución y práctica típica del horizonte político. Spinoza reconoce al lenguaje como producto de lo que el ser humano es, es decir, no pretende negar ninguna característica humana. Mucho menos cuando reconoce desde el inicio que su esencia es la *cupiditas* que fácilmente puede adquirir un hambre de infinito y tornarse en la más destructiva *hybris* que se puede observar en la naturaleza. Pero sólo esta naturaleza la de la "n" no de la "N", la *natura naturata* que es modificada por la más salvaje y poderosa potencia infinita de la *natura naturans*, que es el término que designa la pura actividad productiva.

El lenguaje es, en la teoría del conocimiento de Spinoza, un producto del primer género de conocimiento. Es el resultado del choque entre los conatos particulares que se confrontan en el campo antagónico de la sustancia y su despliegue-desgarramiento. Pero también es un ascenso lento que va del primero al segundo, es una articulación que depende de la memoria y produce la abstracción por medio del recuerdo y la asociación. Ahora bien, esto implica que está fundado sobre nociones vagas que proceden de la experiencia y no de la pura razón, *lux naturalis*, dice Spinoza en su neolatín. Por eso el lenguaje es algo que tiene un espesor –como ya se había mencionado antes– y una profundidad que impiden su radical superficialidad. Tal vez es aquí donde se puede empezar a dejar la tesis de la pura superficie. El lenguaje es, para Spinoza el momento en que surge una onto-teología negativa y radical: el malestar en lo incompleto. En el lenguaje que es multiplicidad, que es modo finito mediato –puesto que ha tenido su origen en otro modo finito mediato: el animal

---

<sup>188</sup> Ju. 12, 5-6

humano—, se puede notar el desgarramiento anunciado en el *Tratado Teológico-Político*, cuando en su análisis de la noción de milagro Spinoza sostiene: “como el entendimiento de Dios no se distingue de su voluntad, afirmamos lo mismo cuando decimos que Dios quiere algo y cuando decimos que Dios lo entiende”<sup>189</sup> y por ello no hay incompletud, sino una plenitud de actuar y de ser como la hay en el lenguaje humano que refleja esa existencia ambigua y determinada. En Dios todo es pura identidad, apuesta por el infinito de la misma carta a Jelles:

En cuanto a la afirmación de que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.<sup>190</sup>

Recién es posible entrar en la filosofía de la inmanencia absoluta que sostiene la animalidad como dimensión inexorable de los seres humanos. El hombre es un animal de lenguaje, pero también, es el animal de la guerra y la tensión absoluta, el animal que vive en el repliegue la sustancia, pero que es arrollado por la vida y nota ese torbellino que le destruye<sup>191</sup>. El hombre es ese repliegue de la materia sobre sí misma que le otorga el acceso al *ordo et conexio rerum* gracias a ello se percibe finito, pero también gracias a ello conoce de la eternidad del alma como idea inagotable producto de la idea de Dios que es única e infinita en su productividad ¿Qué implica que el hombre sea una pura animalidad, un individuo que es no otra cosa que un cierto arreglo de contraposiciones, de intensidades que se mantienen en proporciones precarias, siempre sujeto al exceso y la destrucción? Si se toma esto en serio el animal tiene una dimensión lingüística, la bestia habla, comprende y se confronta con todo lo que le hace frente desde el lenguaje, desde ahí lo domina, en ese espacio nace y ahí mismo muere y es muerta<sup>192</sup>. Para Spinoza todo esto sucede por medio del nombre, aquel definido en el párrafo 17 del *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*.

---

<sup>189</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político* cap. VI. p. 172 [“quod Dei intellectus a Dei voluntate non distinguitur, idem nos affirmare, cum dicimus Deum aliquid velle, ac cum dicimus Deum id ipsum intelligere”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III p.82]

<sup>190</sup> Spinoza, Baruj, *Correspondencia, op. cit.*, p. 309 [“Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est; manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram; figuramque in finitis, ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, & quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet: sed econtra est ejus non esse. Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, & determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid, quam negatio, esse”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo IV, p. 240].

<sup>191</sup> En la proposición 9 de la 3ª parte de la *Ética*: “Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas, el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida, y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo”. *Ibíd.*, p. 133 [“Mens, tam quatenus claras et distinctas quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione, et hujus sui conatus est conscia”. *Ibíd.*, p. 240]

<sup>192</sup> La pregunta ¿Qué es el hombre? Adquiere una dimensión particularmente intensa cuando su respuesta se vincula al lenguaje y se trazan las fronteras dentro de las cuales la normalidad puede acontecer, donde los iguales puede convivir o aniquilarse. Quizá en ello radica la monstruosidad del fraticidio, pues se aniquila al “normal”, al que pertenece a la

En la ontología de Spinoza la noción de individuo es central, porque no se habla de una unidad sustancial, sino sólo de un equilibrio o una cierta proporción de movimientos. Los individuos son cuerpos, arreglos precarios que andan el camino hacia su propia destrucción. Si bien tienen una temporalidad indefinida (אֶדְוָה «adeh ad» «hasta el hasta, (hasta donde podemos concebir), esto es, por tiempo indefinido<sup>193</sup>»), y no están sujetos a otra cosa que al choque de fuerzas interno que les da origen y el externo que les desgasta y destruye, poco a poco o, tal vez de un solo golpe. La confrontación entre lo Eterno y lo durable es exactamente la misma que la confrontación entre lo modal y lo sustancial, el cambio de perspectivas que lleva de lo eterno a lo durable, al menos en Spinoza, no pasa por lo sempiterno, –como quiere pensar Geroult<sup>194</sup>–, sino que se habla de una intensidad indefinida, algo que persiste hasta su extinción. Ello ocurre según la necesidad, según la causalidad inmanente, según el Ser sin forma, infinito y eterno. Existir אֶדְוָה «hasta el hasta» es hacerlo sin duración determinada, sin tiempo especificado como caducidad, sin telos, pero sin la tristeza del advenimiento de la nada. Sino con la felicidad que es la existencia como perfección. El animal humano es lingüístico, pero el lenguaje, también es bestial. El animal es un *non esse* y ahí está la dimensión bestial del lenguaje, en que el nombre nombra lo que no es y ahí deja ver la violencia. La potencia del lenguaje, que es una forma, un modo, algo determinado y finito, aunque productivo y que se modifica. En el tiempo, está sujeto a la duración porque su existencia no está dada por su esencia, es decir, sólo nombra de cierta manera algo lejano lo infinito y eterno; es la tristeza de la existencia porque no toma parte absoluta de eternidad que es: Dios es libre, pero es, por ello mismo, necesidad y continencia absolutas, como consta en la proposición 17 de la 1ª parte de la *Ética*, ya antes mencionada y que es preciso volver a traer a colación: "Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza, y no coaccionado por nadie"<sup>195</sup>.

Spinoza escribe su gramática como un acto profundamente estratégico, como un texto que acompaña al estudio de la escritura según el método geométrico (como si fueran líneas y planos) con la finalidad de explicar y dar a conocer a aquellos que no están versados en la lengua hebrea – pero que conocen la latina– las reglas generales de formación de oraciones en hebreo para con ello poder descubrir los puntos en que el lenguaje ha devenido dispositivo del poder, instrumento de

---

comunidad lingüística, pero en todo caso, ese hombre ser del lenguaje ya ha trazado la línea que lo separa de quien no es como él, por debajo se ubican los diferentes, los anormales, los otros. Otro que como figura puede ser pura fragilidad, objeto o amenaza que es preciso destruir. Sobre este punto ver Morales, Cesáreo, “¿Qué es el hombre como tal?, en *Revista del Centro Nacional de Derechos Humanos*, año 3, no. 7, 2008, pp. 83-99.

<sup>193</sup> Spinoza, Baruj, *Compendio de Gramática de la lengua hebrea*, op. cit., cap. VIII, [35], p. 100 [“אֶדְוָה usque usque h.e. tempus indefinit” De Spinoza, Baruch, *Opera op. cit.*, op. cit., tomo I, cap. VIII, [35] p. 321] palabras del propio Spinoza que elige este ejemplo bastante peculiar para explicar la forma en que una preposición rige y es regida. En lo que en aquel momento se llamaba el estado de régimen y que hoy se conoce como estado de constructo. Lo que rige y es regido al mismo tiempo es algo indefinido, algo que no está determinado por contornos, sino que es una perfección desde el exceso.

<sup>194</sup> Gueroult, Martial. Spinoza: Dieu (Ethique, I) Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

<sup>195</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 53 [“Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit”. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, op. cit., p. 42].

dominación teológica sobre otros seres humanos, desde esta premisa es que el lenguaje de los profetas –y con ésta la profecía en general– es desmontado como un mecanismo de convencimiento de un pueblo necesitado de fe. El profeta cesa de tener una relación próxima con lo sobrenatural para convertirse en un hombre moralmente probo. La crítica a la religión es una lucha en contra del proyecto teológico-político que sostienen las iglesias calvinistas. En su momento de violenta expansión la doctrina calvinista realizó la inversión del cristianismo de tal modo que con su doctrina de la predestinación y de la gracia manifiesta hicieron de la doctrina creada por san Pablo un oximoron. Salvación por la gracia que deviene gracia de la salvación, gracia ahora como risa cínica del poder terrenal: el monoteísmo se consume y aniquila en su versión dineraria. Es el nuevo gnosticismo que segmenta la corporalidad y avanza como abstracción del capital. Spinoza critica radicalmente esta visión de unicidad cuando le dice al mismo Jaring Jelles en la epístola L antes citada:

Por otra parte, en lo que toca a la demostración por la que en el Apéndice a las *Demostraciones geométricas sobre los Principios de Descartes*, establezco que sólo muy impropriamente Dios puede ser llamado uno y único; respondo que una cosa sólo se puede llamar una o única respecto de su existencia, pero y no a la esencia. Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestero y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a ese sestero y a ese escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no sólo al sestercio, sino también al escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia, y de sus esencia no podemos afirmar una idea universal, es cierto que aquel que llama a Dios uno y único no posee ninguna verdadera idea de Dios o que habla impropriamente de él.<sup>196</sup>

Dios es realidad, tal y como la define Hegel en su lógica: “Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz<sup>197</sup>” «La realidad es la unidad de la esencia y la existencia». No hay disyunción ni cuantificación, la coronación verdadera del cristianismo en la mundanización de Dios es llevarlo a su multiplicidad, a su *multitud*, como Espíritu Santo que es la comunidad viva de creyentes que forman el cuerpo místico de la Iglesia. Así se aniquila críticamente la manifestación

---

<sup>196</sup> Spinoza, Baruj, *Correspondencia, op. cit.*, p. 309 [“Porrò, quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valdè impropriè, unum, vel unicum dici posse; respondeo, rem solummodò existentiae, non verò essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad commune genus redactae fuerunt, non concipimus. Qui, verbi gratiâ, sestertium, & imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, & imperialem uno, eodemque, nempe nummorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modò sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clarè patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, | quae (ut dictum est) cum eâ convenit. Quoniam verò Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentiâ universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel impropriè de eò loqui”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo IV, p. 239-240].

<sup>197</sup> Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II. Die subjektive Logik*. Werke 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 186.

cuantitativa de Dios, puesto que todo lo cuantitativo se mira sobre el plexo de lo que es en su género y no es absolutamente.

Pero también contra la epifanía del lenguaje: a saber, la ponderación de éste como el vehículo sagrado de la revelación, o más aún, de la experiencia mística que trastoca el fondo del ser del ente<sup>198</sup>. El lenguaje no puede ir más allá de su límite, de su propia determinación fundamental, puesto que siempre implica un alejamiento con respecto a la sustancia. Lo paradójico del caso es que la sustancia es ella misma, en su determinación. Esa es la apertura a la teología negativa de Schelling, y por supuesto a la potencia de la negatividad de Hegel. Spinoza ya observa que voluntad y entendimiento son la misma cosa<sup>199</sup>, pero en Dios no se da la voluntad como algo que se quiere, como una idea que se da en el entendimiento y se une a ella un deseo<sup>200</sup> si se pudiera hablar de una “voluntad” sería la pura necesidad de la Sustancia, el puro poder de Dios, que es también todo lo que puede concebir su entendimiento infinito<sup>201</sup>. En Dios hay total sincronía entre el orden de lo que se entiende y la necesidad absoluta de lo que se *desea*, por eso la *volutas* divina es capaz de elevarse al infinito, sin convertirse en una pasión, sino en una actividad pura, una actividad creativa<sup>202</sup>. Eso

---

<sup>198</sup> En Spinoza el lenguaje pasa a ser un producto del haberse humano con el entorno, no es el espacio de la revelación profética o mística, pues ambas no son sino formas de la imaginación, es decir, se encuentran en un nivel de conocimiento incompleto. En lenguaje es la forma en que se media la relación del conato humano con los demás conatos, la forma en que entra en los dos primeros grados de conocimiento, es decir, de las nociones comunes con las cuales se produce lo común, nociones incompletas y fragmentarias de un gran e inexistente lenguaje unificador, pero rastros que dan muestra efectiva de la posibilidad de experimentar la comunidad y lo eterno, lo mismo que lo finito y singular.

<sup>199</sup> Como se asienta en el corolario de la proposición 49 de la 2ª parte de la *Ética*: “La voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa”, Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 115 [“Volutas et intellectus unum et idem sunt”. De Spinoza Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 200]. Este punto también es tratado en el *Tratado Breve*:

<sup>200</sup> Esto queda claro en el corolario 1 de la proposición 32 de la 1ª parte de la *Ética*: “De aquí se sigue: 1º) que Dios no obra por la libertad de la voluntad”. *Ibíd.*, p. 63. [“Hinc sequitur 1º Deum non operari ex libertati voluntatis”. *Ibíd.*, p. 66].

<sup>201</sup> En el capítulo IV del *Tratado Teológico-Político*, donde Spinoza habla sobre la ley divina Spinoza afirma: “Qué se deba afirmar acerca del primer punto [que se deba considerar a Dios como legislador o príncipe que prescribe leyes], se deduce fácilmente de la naturaleza de la voluntad de Dios, la cual no se distingue por el entendimiento de Dios más que en relación a nuestra razón; en otros términos, la voluntad y el entendimiento de Dios son realmente, en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respect a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. IV, [II], p. 143. [Quid circa primum statuendum sit, facile deducitur ex natura voluntatis Dei, quae a Dei intellectu non nisi respectu nostrae rationis distinguitur, hoc est, Dei voluntas, & Dei intellectus in se revera unum & idem sunt; nec distinguuntur, nisi respectu nostrarum cogitationum, quas de Dei intellectu formamus”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. IV, [II], p. 62].

<sup>202</sup> En el [11] del capítulo II de la 1ª parte del *Tratado Breve*, Spinoza se permite hablar de la voluntad de Dios como idéntica a su entendimiento. Mediante esta operación lo que hace es argumentar en contra de quienes piensan a Dios como un caprichoso soberano universal que lo mismo define una cosa que otra, según algo similar al arbitrio humano pero elevado en sus facultades a la infinitud y con un alcance universal. Contra esto Spinoza afirma 4 puntos mediante los cuales define la voluntad de Dios como lo que su entendimiento concibe, y lo que en la naturaleza existe según el orden y necesidad de la Sustancia:

“1. Por el infinito poder de Dios, en virtud del cual no puede existir causa alguna por la cual él pueda haber sido movido a crear una cosa antes o más bien que otra.

2. Por la simplicidad de su voluntad

3. Porque él no puede dejar de hacer ningún bien, como demostraremos más adelante

4. Porque aquello que ahora no existe, es imposible que llegara a existir, dado que una sustancia no puede producir otra. Y, lo que es más, de hacerlo, infinitas sustancias no serían más bien que serían, lo cual es absurdo”. Spinoza, Baruj, *Tratado Breve, op. cit.*, I, II, [11], pp. 63-64. [“1. Dat de kennelyke dingen oneyndelyk zyn. 2. Dat een eyndig verstand het oneyndige niet kan begrypen. 3. Dat een eyndig verstand door zig zelfs ten zy het van iet van buyten bepaald word,

no es válido para todo lo que pende de su *conatus*, el delgado hilo de la existencia y la conservación que puede ser roto por la naturaleza misma de lo finito. La fragilidad es producto de esa brecha que sólo en el nivel del poder de la totalidad que actúa sobre sí misma, puede de alguna manera reconciliarse.

### 3.2 GUERRA CIVIL Y DESTRUCCIÓN DEL ESTADO

La multitud es la potencia política pura, es decir, el poder que subyace a toda forma política, a todo gobierno (que es de sí y de los otros en todos los casos). Pero dentro de la multitud hay tipos, formas de expresión del poder. Por un lado está la multitud libre (*multitudo libera*) que se expresa en el gobierno democrático absoluto, donde las restricciones a la potencia singular son mínimas, al tiempo que el ordenamiento institucional impide el despliegue y consolidación de mecanismos de dominación que someten a los seres humanos a la barbarie y la servidumbre del poder desnudo (*summa potestas* que es *nuda potestas*); pero también está la multitud supersticiosa y temible que está atravesada por el vulgo (*vulgus*<sup>203</sup>), es decir, aquella multitud que existe y es *ex alieno decreto* y fundamenta su propia dominación sobre la base de una contradicción que autodestruye al Estado.

El problema que se plantea desde la multitud es de rango ontológico: pensar la destrucción de los objetos (modos finitos) con Spinoza significa ser capaz de identificar los límites y las determinaciones de dichos modos, de tal manera que se puede saber cual es la dinámica concreta de confrontación que desestabiliza y redefine los límites de cada objeto. Spinoza nos provee de dos tesis que ayudan a recorrer este camino, la primera es la de la determinación (la negación como determinación o negación simple): *determinatio negatio est*, de donde se implica que se puede saber que los límites y contornos son negaciones. De ahí que en la constitución de cada modo haya un momento afirmativo en el cual se encuentra el deseo, es decir, el conato que es la esencia actual de la cosa misma, la afirmación que lo hace ser; y por otro lado el filo negativo, es decir, el límite —constitutivo *per definitionem*— desde el cual se traza, en tanto tal, la frontera de lo interior y lo exterior, esto es, cuando algo existe como entidad determinada (y ello incluye a toda cosa que no sea la sustancia o Dios), es una negación parcial con respecto a la afirmación total de la Naturaleza,

---

niet en kan verstaan, omdat gelyk het geen magt heeft alles gelykelyk te verstaan, alzoo wynig heeft het ook magt om te kunnen exempli gratiâ dit eer als dat, of dat eer als dit, beginnen of aanvangen te verstaan. Het eerste dan, nog ook het tweede niet konnende, zoo en kan het niets”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, I, II, [11], p. 16]. La voluntad de Dios es simple, porque abarca todo cuanto cae en el entendimiento divino. Lo que crea lo ha producido desde la eternidad.

<sup>203</sup> Ese vulgo terrible que acontece sin miedo y destruye el Estado desde dentro, como advierte Spinoza en el escolio de la proposición 54 de la 4ª parte de la *Ética*: “Causa terror el vulgo si no teme”. Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 218. [“Terret vulgus nisi metuat”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 470.]

pero también con respecto a otros objetos, pues ella misma entra en un juego de confrontación y conflicto con otros conatos<sup>204</sup>.

En esa contienda inmanente se observa el trabajo negativo inscrito en la ontología modal. Si ello es llevado al terreno de lo político, y, en particular, al terreno del Estado, se observará que todo Estado es una afirmación del deseo, una mediación estratégica del conato de una multitud<sup>205</sup> y por ello se trata de una fuerza positiva, productiva en tanto que mediación de la potencia. El Estado es una *potestas* soberana que se funda en un poder trans-individual, dicha positividad es la productividad de esta potencia mediada, potencia (*potentia*) mediada y cristalizada en un poder (*potestas*). La positividad de la *potestas* se descubre en la capacidad efectiva que ésta tiene de producir instituciones y comportamientos, de diseñar dispositivos de gobierno y formas de vida con su respectiva organización según modelos disciplinarios o de control. Entre éstos mecanismos tiene especial importancia la religión, dado que aquí volvemos a la vinculación que existe entre la libertad y la razón y también a la adecuada epistemología para la vida democrática y cómo ésta se ve impedida por la estructura simbólica y ritual de la religión revelada. Spinoza llega a afirmar que tanto el antiguo como el Nuevo Testamento no son otra cosa que entrenamiento para la obediencia<sup>206</sup> y como consecuencia, las escrituras sagradas de judíos y cristianos producen ritos, costumbres y doctrinas que organizan la vida de la multitud en torno a imágenes. Símbolos y doctrinas que los aleja del mundo mismo y llegan, en su caso más extremo, a anidar el odio teológico (*odium theologicum*) desde el que se proyecta la más violenta de las guerras. Spinoza encuentra de especial interés el potencial asesino del odio surgido de la religión tanto por la agresiva campaña teológico-política de las confesiones cristianas de su época, como por la historia del pueblo hebreo, cuyo capítulo *Sibboleth* no pasa inadvertido por él, dado que es un caso en que la guerra de exterminio y la máxima intensidad del conflicto tiene una motivación religiosa, y un criterio lingüístico de distinción, mostrando la cara teológico-lingüística de la servidumbre religiosa.

---

<sup>204</sup> La apuesta por la confrontación en el plano de inmanencia, en que todas las negaciones de los distintos conatos conforman la afirmación total de la Naturaleza.

<sup>205</sup> El Estado no tiene otro fundamento que el poder de la multitud, la máquina de producción de Estados es el complejo pasional de la multitud y su potencia que es el conjunto de las potencias singulares que la componen. Tal y como Ansaldo lo escribe de la siguiente manera: “La nature est une et commune à tous, autrement dit: *la nature du politique ne connaît d'autre que celle des passions de la multitude*, de sa puissance affirmée par et dans ces passions. Dire que le droit de l'État se définit la puissance de la multitude signifie que les *passions communes* des hommes déterminent l'horizon de constitution du politique, et, surtout, que *cet horizon est indépassable*” [La naturaleza es una y común a todos, dicho de otra forma: *la naturaleza de la política no conoce otra que aquella de las pasiones de la multitud*, de su potencia afirmada por sus pasiones. Decir que el derecho del Estado se define por la potencia de la multitud significa que las *pasiones comunes* de los hombres determinan el horizonte de constitución de la política, y, sobre todo, que dicho horizonte es insuperable. (Traducción propia)] Ansaldo, Saverio. *Spinoza et le baroque: infini, désir, multitude*. Editions Kimé. París, 2001. p. 350.

<sup>206</sup> Más adelante en el presente capítulo se abordará el tema de la obediencia el papel que la Escritura juega no sólo como texto sagrado, sino también como documento que contiene la forma en que se organiza la vida nacional del Estado hebreo, es decir, el papel que juega en la configuración de la obediencia (*obedientia*).

El Estado, por lo antes mencionado, no es algo puramente negativo o destructivo, sino que es un productor de sujetos, un subjetivador de las singularidades, su positividad ha sido explorada bajo la forma del biopoder, pues esta categoría da cuenta de la dimensión productiva de la soberanía, es decir, el momento en que la forma política produce algo: vida abstracta (*zoe*). Ahora bien, el Estado es una afirmación, pero también una negación, su límite es la negación que lo define y desde ese límite se observan otras formas que el Estado puede tomar, otros Estados que pueden o no quererlo destruir y, finalmente, la guerra civil y la revolución que tiene como fin trastocar las fronteras del Estado (fronteras políticas y de forma de gobierno, no necesariamente territoriales) y reorganizarlo para que sea otro, distinto, de lo que es. Cuando se piensa en su límite, se está ante una frontera que se desplaza, algo móvil que está aceptando o rechazando nuevos y distintos elementos. Una forma de organización del poder puede estar determinada por la estructura institucional que tiene, pero también por las inclusiones y exclusiones que le constituyen, a saber, las fronteras de interior y exterior, las líneas de determinación que son su propia definición de cara a lo otro, lo ajeno. La desestabilización del Estado es un problema filosófico porque implica el concepto de desestabilización ontológica y la posible destrucción de las formas de organización institucional del poder<sup>207</sup>. Pero el que en el seno del Estado aniden las causas de su propia destrucción es algo que implica la autodestrucción o la constante redefinición de interior y exterior que conduce a pensar que algo que antes era interno pase a ser externo y, consecuentemente, plantee una amenaza al Estado y su composición<sup>208</sup>. Si es el primer caso se asiste a un Estado que en su definición misma es motivo de su propia destrucción, es decir, una contradicción performativa, una forma política que en su propia existencia socava sus fundamentos. El problema no puede ser otro que el de explicar el tránsito de las formas de gobierno, es decir, el paso que históricamente se puede ver entre ellas, cosa que Spinoza mismo considera, si bien, no bajo la perspectiva clásica del ciclo de Polibio, porque no hay una necesidad metafísica, sino una necesidad

---

<sup>207</sup> Respecto de este tema Spinoza en el capítulo XIX del *Tratado Teológico-Político* en que establece el ámbito del poder político, en lo que respecta a la fe, pero también a su capacidad efectiva de actuar cita Jeremías, 29,7: “velad por la paz, a la que os he traído cautivos, porque de su estabilidad depende nuestra estabilidad”. De ahí se desprende que la estabilidad es una preocupación fundamental para quienes habiten el territorio estatal, incluso, para los cautivos bajo su imperio, siempre y cuando, se propicie la estabilidad. Pero también que el papel de la religión está acotado por la potencia del Estado, de otra manera se convierte en motivo de sedición y amenaza el orden consolidado. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. XIX, [I], pp. 396-401. [De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, cap. XIX, [I], pp. 228-231]

<sup>208</sup> La seguridad en el Estado es una virtud porque es cumplir con el fin que se ha dado la organización institucional de la vida común de los seres humanos. Así lo afirma Spinoza en el cap. XX del *Tratado Teológico-Político*: “De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad: esto es, para que conserven al máximo este derecho suya natural de existir y de obrar sin daño suyo y ajeno”. *Ibíd.*, cap. XX, [II], pp- 414-415. [“Ex fundamentis Reipublicae supra explicatis evidentissime sequitur, finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, & alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, & operandum absque suo, & alterius damno optime retineat”. *Ibíd.*, cap. XX, [II], pp. 240-241].

onto-política, no deviene de algo externo al Estado, sino a su constitución y composición específicas.

Si se piensa en los límites del Estado, a saber, en su negatividad como frontera, se tiende a pensar en la forma de organización institucional, en el problema de la convivencia entre Estados (exteriores entre sí, pero interiores bajo la óptica del ordenamiento territorial global), o en la distinción que implica el paso del *statu naturalis* al *statu civilis*; todos estos temas pueden ser entendidos con mayor o menor profundidad o, concebidos con mayor o menos adecuación según la negatividad –negatividad o negación con respecto a otras cosas, pero no con respecto a sí mismo– del Estado como forma, es decir, como arreglo institucional que es capaz de: 1.- distinguirse de otros arreglos institucionales (un modo finito, un arreglo ontológico que se distingue de otro); 2.- de lidiar con la amenaza de otros Estados a partir de su sola fuerza, su capacidad efectiva de ordenar territorios y cuerpos humanos, de tomar la vida de sus ciudadanos y las de otro Estado en el momento de la más intensa confrontación: la guerra; y 3.- superar el Estado de confrontación mediante la composición de potencias, dado que, Spinoza disuelve la distinción dura entre el estado civil y el estado natural, ello en razón de que para él el estado natural nunca termina propiamente, sino que subsiste luego del establecimiento del Estado<sup>209</sup>, dado que nunca se entrega el poder de tal manera o a tal punto que no exista el derecho de resistir o el poder para limitar la instancia soberana<sup>210</sup>. Así el estado civil no es la supresión o superación del estado natural, sino sólo una reorganización del poder puro que es el derecho del singular a su propia existencia, pues el estado de naturaleza no termina en ningún momento.

El problema, entonces, radica en el tema de la guerra civil como acto “autodestructivo” del Estado. En la guerra civil<sup>211</sup>, cuyas formas pueden ir desde la revolución partisana, hasta las nuevas formas

---

<sup>209</sup> Como Spinoza menciona en el §3 del capítulo III del *Tratado Político*: “el derecho natural de cada uno (si lo pensamos bien) no cesa en el Estado político”. Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. III, §3, p. 108. [“jus naturae uniuscujusque (si recte rem perpendamus) in statu civili non cessat”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, p. ]

<sup>210</sup> “Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo tal como quiera”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. XVII, [I], p. 353. [“Nam nemo unquam suam potentiam & consequenter neque suum jus ita in alium transferre poterit, ut homo ese destinat; nec talis ulla summa potestas unquam dabitur, quae omnia ita ut vult, exequi possit”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. XVII, [I], p. 201].

<sup>211</sup> Spinoza plantea el tema de la guerra civil en el *Tratado Teológico-Político*, siempre en un cruce con la monarquía como forma de gobierno que, tiene gran inestabilidad, o paga la estabilidad con un gran precio de sangre y dominación. Mientras que el pueblo, puede llegar a la guerra civil, pero siempre la ejerce de manera tal, que no plantea una violencia puramente destructiva, siempre y cuando, esté habituado a detentar el poder y se levante en armas para defenestrar al tirano. Spinoza se sirve del caso hebreo para mostrar su punto: “También vale la pena indicar que, mientras el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, sólo hubo una guerra civil; e incluso no dejó huella alguna, sino que los vencedores se compadecieron de los vengidos hasta el punto de procurar por todos los medios que recuperaran su antigua dignidad y poder. Más, cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma del Estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces que su fama superó a todos”. *Ibíd.*, cap. XVIII, [I], pp. 388-389. [“Dignum etiam, ut notetur, est, quod, quamdiu populus regnum tenuit, non nisi unum bellum civile habuerit, quod tamen absolute extinctum fuit, & victores victorum ita miseriti sunt, ut omnibus modis curaverint, eosdem in antiquam suam dignitatem, & potentiam restituere. At postquam populus regibus minime assuetus

de la lucha irregular, paramilitar y asimétrica por parte de grupos armados que reclaman un control territorial para el comercio o tráfico de algo en específico, grupos presuntamente post-ideológicos que funcionan bajo la lógica de la confrontación asimétrica. El problema onto-político de la estabilización es crucial para entender la guerra civil y la posibilidad de la destrucción del Estado desde sus propios presupuestos. Es, asimismo, notable que Spinoza considera la estabilidad como la virtud del Estado, *virtus imperii*, y por ello, la estabilización ontológica es un asunto de primer orden. En este punto es preciso recurrir a una segunda tesis spinoziana que, nos pone algunas dificultades, pero podría ser utilizada con la finalidad de entender la lucha armada en el seno del Estado (si por Estado se toma la entidad territorial y poblacional ordenada por una sola instancia: la soberana). La tesis spinoziana referida es la contenida en la Proposición 4 de la 3ª parte de la *Ética*: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior”<sup>212</sup>. Misma que es desarrollada desde la articulación de la definición de la cosa, y la esencia actual de la misma, por ello en la definición añade: “la definición de una cosa cualquiera afirma, y no niega, la esencia de esa cosa; o sea, pone la esencia de la cosa, y no la priva de ella”<sup>213</sup>. La estratégica utilización del *sive* deja en claro que la confrontación es con el concepto de aristotélico de *steresis*<sup>214</sup> y su apropiación escolástica operada por Santo Tomás, desde la que se proyecta el mal como privación, que proviene desde la cosa misma<sup>215</sup>. Desde aquí pensar la guerra civil –el trastrocamiento onto-político más intenso de todos cuantos pueden aquejar al Estado– es un asunto prácticamente imposible, al menos eso parece, puesto que el Estado no es destruido por sus propios ciudadanos, ello es una contradicción a una tesis ontológica general. Si toda destrucción viene desde el exterior, una guerra en que los ciudadanos destruyen al Estado desde dentro no puede ser pensada sin caer en una contradicción. Entonces ¿cómo dar cuenta de la causa más común de la destrucción de los Estados? ¿Cómo explicar que el propio Spinoza mencione que más a menudo la amenaza más fuerte hacia el Estado proviene del interior del mismo y no del exterior, a saber, de sus propios ciudadanos?<sup>216</sup>

Para poder dar cuenta de ello hay que volver a los presupuestos de esa tesis spinoziana, que es, que un cuerpo es una proporción de movimiento y reposo y no una entidad cerrada e impermeable a su exterior, un cuerpo no es una sustancia. Está concepción dinámica del cuerpo (todo cuerpo, toda cosa extensa) aplica también para el cuerpo político. Este también es una

---

imperii primam formam in monarchicam mutavit, civilibus bellis nullus fere finis fuit, & proelia adeo atrocitas commiserunt, ut omnium famam exuperaverint”. *Ibíd.*, cap. XVIII, [I], p. 224 ].

<sup>212</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 132. [“Nulla res, nisi a causa externa, potest destrui”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 236].

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 132 [“definitio enim cujusque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed no negat; sive rei essentiam ponit, sed no tollit”. *Ibíd.*, pp. 237. 239].

<sup>214</sup> *Metafísica V*, 22

<sup>215</sup> *De Malo, q.1.a.1.*

<sup>216</sup> “Es cierto, por lo demás, que la sociedad siempre corre más peligro por los ciudadanos que por los enemigos, porque los hombres buenos son muy pocos” Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. VI, § 6, p. 134. [“Est praeterea hoc certum, quod vivitas semper magis propter vives quam propter hostes periclitetur; raro quippe boni”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap VI, § 6, p. 72].

proporción de movimiento y reposo, lo que significa que sus definiciones de interior y exterior, están en un constante cambio, en un movimiento y redefinición constantes. Si bien la estabilidad ontológica es una virtud, puesto que de ella se deduce y observa una potencia suficiente para obrar y causar efectos, ésta es siempre precaria, pues a toda composición, a todo individuo, le corresponde otra fuerza, o más aún, una *multitud* de causas exteriores que lo redefinen y modifican constantemente.

La propia física spinoziana ofrece la clave para entender los límites siempre móviles del interior y el exterior. Los cuerpos o individuos no son entidades sólidas e impermeables, sino sistemas circulatorios de movimiento y reposo, podría pensarse que cada individuo es un campo dentro de otro campo, una determinación del poder total de la naturaleza<sup>217</sup> que no admite contradicción; sino que subsiste por sí mismo *qua* el mantenimiento de su proporción de movimiento y reposo (*motus et quietas*). Es importante detenerse en este punto: el individuo es una *ratio* y no una cantidad, está en constante apertura a las pérdidas y ganancias de poder, mayor cantidad de movimiento y de reposo. Así un ser humano puede ser más fuerte (cuando intensifica su ser mediante el pensamiento o el cultivo de su cuerpo, o más aún cuando es virtuoso y abraza el *amor intelectual a Dios*) o más débil (cuando está enfermo, o es presa de las pasiones tales como el *odio teológico*, la *ira* o la *tristeza*); pero en tanto que mantenga su proporción de movimiento y reposo seguirá siendo él mismo, hasta que el esfuerzo por perseverar en su ser no sea suficiente y las causas externas desarticulen la *ratio* que es él mismo.

La frontera entre interior y exterior es también producto de la persistencia –que es deseo actualizado– en la proporción de movimiento y reposo que determina la constitución del cuerpo o individuo. El aumento y disminución cuantitativas del poder son muestras de la precariedad ontológica de los modos, y, de cierta manera, la principal forma de explicar la destrucción del individuo. El caso del Estado es particularmente ilustrativo de dicha precariedad, pero aquí yace otro problema que se puede plantear en términos de una doble pregunta ¿Adviene la destrucción del seno del Estado o de su exterior? Y hay que ser claros que se usa Estado como *imperium* el derecho instaurado de una multitud ¿Qué significa que se modifique la proporción de movimiento y reposo en el Estado?

En la dinámica de aumento o decremento de poder el Estado va modificando sus límites incluyendo lo que antes podía ser externo y viceversa. El Estado en expansión de su poder incluye cada vez más cosas dentro de su poder causal, y el que está en una disminución de su potencia se vuelve cada vez más inefectivo, por lo que lo que estaba incluido o era interno, pasa a ser externo.

---

<sup>217</sup> En los casos de Bennet y Espinosa comprender la sustancia como una *metafísica de campo* un *ecosistema de poder* en el cual las entidades particulares subsisten como adjetivaciones o curvaturas de la potencia total de la Naturaleza. ver Bennet, Jonathan. *Un estudio de la ética de Spinoza*. FCE, México. Luis, Espinosa Rubio. “La política como física del poder en Spinoza”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*. vol 17, num. 1, 2014. pp. 33-57.

De aquí que el Estado con exterioridades radicales abundantes ha perdido su virtud (estabilidad, seguridad y paz) y por lo tanto su efectividad<sup>218</sup>. Un buen ejemplo de ello es el caso de los Estados latinoamericanos posteriores a la época populista. Éstos perdieron su virtud pues excluyeron cada vez más grupos o sectores, por lo que el interior pasó a ser exterior: amplios sectores dejaron de tener una relación orgánica con el Estado; desde ahí se relanzaron las formas de rebelión contra el Estado que van desde grupos irregulares en guerra de guerrillas, hasta grupos de criminales organizados que desafían y en ocasiones someten a esos Estados al tener mayor movilidad y poder de fuego. Ello conduce a tema de la composición del Estado y a sus estructuras institucionales que muestran tanto los proyectos hegemónicos, como a las dinámicas de circulación de poder que provocan fluctuaciones en su ordenamiento concreto. Para el Estado la relación orgánico-inorgánico permite comprender la dinámica efectiva de los singulares y sus formas de agrupación con la instancia soberana (*summa potestas*) y su constelación institucional (jurídico-política). Este problema parece haber sido ya tratado por Hegel, quien considera (en consonancia con su monismo ontológico) que esta relación aparece bajo la forma singular-universal. Así, hay una relación orgánica y otra inorgánica. El sujeto es concreto en tanto que aparece reflejado en el orden estatal total, y se mantiene en la abstracción en tanto que persiste su tendencia a aparecer como una forma privada. Las consecuencias del auge de lo privado por encima de la apuesta universal que, al menos de cierta forma, debe encarnar el Estado implican una abstracción mayor y con ello una impotencia creciente del Estado que deviene incapaz de hacer valer la virtud de la seguridad, la paz y la estabilidad. La confrontación de los individualismos alcanza el nivel del paroxismo y el estado natural, –que si bien, según Spinoza subsiste aún en el estado civil, no se muestra como tendencia violenta activa y guerra civil, sino en el momento limítrofe que funda todo derecho, el vacío de nada en que se funda la soberanía– deviene confrontación violenta, de distintos tipos.

En Spinoza el tema es planteado en términos de la composición del cuerpo y la redefinición constante de lo interno y lo externo, lo que se compone y lo que se destruye, y, simultáneamente, destruye a lo demás en su despliegue inmanente. Los sectores excluidos por el Estado (*imperium*) son exterioridades para él, pero al mismo tiempo, en tanto que son un corte al interior de la *multitud* están a la base del poder del Estado, y puede destruirlo desde su parte más íntima, desde lo más interior de lo interior que, ontológicamente, siguiendo a Spinoza, es una exterioridad que contradice y erosiona el poder estatal. Estos grupos excluidos cobran distintos papeles según los equilibrios institucionales y las estrategias de dominación implementadas por el Estado como poder efectivo. Distintos Estados producen distintas formas de exterioridades, el caso mexicano abunda en ellas, sobre todo a partir del escalamiento de la violencia de grupos irregulares de corte no ideológico o

---

<sup>218</sup> Aquí efectividad es capacidad de producir efectos y de hacerse concreto en acciones y prácticas específicas, algo similar a *Wirklichkeit* en Hegel.

inclusive “post-ideológicos”<sup>219</sup>, cuya única motivación es la ganancia, la explotación de un mercado ilegal. Los grupos armados que desafían la soberanía del Estado lo hacen desde la disminución de poder de éste, misma que resulta en una implosión de sus instituciones visible en su incapacidad para controlar la totalidad del territorio, en esta pérdida de poder el Estado se somete a la excepción promovida por otra instancia, que actúa como soberana. Esta política de violencia y brutalidad, es la barbarie que admite como única forma de dominio la multitud cautiva y supersticiosa<sup>220</sup>; aquella cuyos prejuicios la arrastran a la violencia, pues el modelo de violencia omnipresente se ha impuesto en el Estado y el imaginario de la guerra se pone a la base de la sociedad: el advenimiento del *imperium violentum*.

En el *Tratado Teológico-político* Spinoza define el *Estado de violencia (imperium violentum)* como aquel en que la coacción es ilimitada y, así, ubicado como el opuesto de la república libre<sup>221</sup>. En el capítulo V del ya mencionado tratado Spinoza, argumenta la necesidad del Estado por la constitución pasional humana –otra evidencia de la continuidad de ambos tratados políticos a partir de sus presupuestos básicos– por ello Spinoza sostiene que: “ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados”<sup>222</sup>. El Estado de violencia acontece cuando esa coacción es llevada más allá de los límites que la naturaleza humana puede soportar:

No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son estables. Porque, en la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de

---

<sup>219</sup> Siguiendo la teoría de la ideología de Althusser (pero llevándola más allá de lo que ésta pudo contemplar en su momento) –de cierta manera inspirada por Spinoza, en especial por el prefacio al *Tratado Teológico-Político*– la ideología es una segunda naturaleza que no conoce el afuera absoluto, siempre se está inmerso en ella, La forma en que son interpelados no obedece a una gran narrativa de transformación total de la sociedad, pero ciertamente corresponde a una ideología que tiene mucho de política y que, en casos específicos forma parte de la nueva formulación de lo teológico-político. Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Ed. Siglo XXI. México, 2011

<sup>220</sup> La superstición se fundamenta en una imagen errónea de la divinidad, es decir, de la Naturaleza, sus leyes y su comportamiento. Por eso, en el prefacio del *Tratado Teológico-Político* Spinoza ataca la superstición como el mecanismo predilecto para la dominación de la multitud: “...la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que, finalmente, sólo se mantiene por la esperanza el odio la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, pref. [I], p. 63. [“(superstitio) variam admodum, & inconstantem debere esse, ut omnia mentis ludibria, & furoris impetus, & denique ipsam non nisi spe, odio, ira, & dolo defendi; nimirum, quia non ex ratione, sed ex solo affectu, eoque efficacissimo oritur”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, praef. [I], p. 6]. Spinoza además cita la sentencia de Quinto Curcio que hace evidente su tesis acerca de la superstición: “no hay medio más eficaz para dominar a la masa que la superstición” *ibid.*, pref. [I] p. 64. [“nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio”. *Ibid.*, praef. [I], p. 6].

<sup>221</sup> Un criterio fundamental para saber qué tan violento es un Estado refiere a la libertad de pensamiento y expresión. Para Spinoza esa libertad debe ser tan amplia como sea posible, y, en la medida en que se ve limitada, se atestigua un grado de violencia creciente: “El Estado más violento será, pues, aquel en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será, en cambio, moderado aquel en que se concede a todos esa misma libertad”. *Ibid.*, cap. XX, [I], p. 414. [“illud ergo imperium violentissimum erit, ubi unicuique libertas dicendi, & docendi, quae sentit, negatur, & contra id moderatum, ubi haec eadem libertas unicuique conceditur”. *Ibid.*, cap. XX, [I], p. 240].

<sup>222</sup> Spinoza, Baruj, *Ibid.*, cap. V, [I], p. 159 [“nulla societas possit subsistere, absque imperio, et vi, et consequenter legibus, quae hominum libidem, atque effraenatum impetum moderentur, et cohibeant”. De Spinoza, Baruj, *Ibid.*, cap. V, [I], p. 74].

plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados. Más aún, no pueden menos de alegrarse con el mal o perjuicio del que manda, aunque ello redunde en gran detrimento propio, y de desearle todos los males y de inferírselos tan pronto como puedan. Por otra parte, nada pueden soportar menos los hombres que el servirá a sus iguales y ser gobernados por ellos. Finalmente, nada resulta más difícil que volver a quitar a los hombres la libertad una vez concedida<sup>223</sup>

A primera vista Spinoza define el *Estado de violencia* como aquel en que la coacción está más allá de todo límite, y refiere a Séneca<sup>224</sup> con la sentencia particularmente realista (en términos de lo que contemporáneamente llamamos *Realpolitik*): *violenta imperia nemo continuit diu*. La duración del Estado de violencia, es corta y esa es otra de sus características constitutivas, puesto que la constitución del ser humano impide que éste soporte grandes periodos de violencia. La razón de ello es que la violencia se opone como tal a la libertad: tanto en la confrontación de los conceptos, es decir, en la oposición presente entre la *res pública libera* y el *imperium violentum* se hace patente la contraposición de los adjetivos libre y violento. Asimismo, quitar la libertad a los hombres (*libertatem hominibus amdimere*) resulta ser algo muy difícil, puesto que serán capaces de resistir y su composición pasional los llevará a reaccionar con toda su potencia contra la potestas soberana. La revuelta, el *tumultus*<sup>225</sup>, el asesinato político, la revolución, la desobediencia y todas las acciones que se originen del desacuerdo entre la población y el gobierno son producto de la constitución pasional de la multitud, así como de su ingenio: el *ingenium multitudinis*<sup>226</sup>. En este punto la utilización de ingenio por parte de Spinoza es estratégica, incluso podría ser llevada al lugar de una clave que ayuda comprender las orientaciones de los pueblos, como un concepto de filosofía de la cultura, al lugar que ocupa la *eticidad* (*Sittlichkeit*) en Hegel, pues es desde ella que delimita los márgenes de la república libre, la composición de fuerzas y la utilidad de la sociedad en su conjunto; y, por otro lado, la violencia, la barbarie y la servidumbre. En los dos párrafos decisivos del capítulo XVII del *Tratado Teológico-político* Spinoza lleva el concepto de ingenio de la caracterización psicológica individual (de la composición de los singulares) a una aplicación colectiva en que la constitución pasional de la multitud explica la descomposición de la sociedad

---

<sup>223</sup> *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 159. [“non tamen humana natura patitur absolute se cogi, et ut Seneca Tragicus ait, violenta imperia nemo continuit diu; moderata durant: quamdiu enim homines ex solo metu agunt, tamdiu id, quod maxime nolunt faciunt, nec rationem utilitatis et necessitatis rei agendae tenent, sed id tantum curant, ne capitis, aut supplicii rei sint scilicet. Imo non possunt malo, aut damno imperatoris, quamvis cum suo magno etiam malo non tamen laetari, ipsique omnia mala non cupere, et, ubi poterunt, adferre. Homines deinde nihil minus pati possunt, quam suis aequalibus servire, et ab iis regi. Denique nihil difficilius, quam libertatem hominibus semel concessam iterum amdimere”. *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 74].

<sup>224</sup> Las *Troyanas* particularmente el acto II de la que poseía una edición en latín.

<sup>225</sup> Un útil repaso por esa y otras nociones que expresan la confrontación entre ciudadanos y poder soberano se puede encontrar en Agamben, Giorgio, *Homo sacer II, I. Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pp. 85-101.

<sup>226</sup> “Imo qui tantum varium multitudinis ingenium experti sunt” De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. XVII, [I], p.203 La traducción de Atilano Domínguez pierde la utilización de *ingenium* así como de *multitudo* y traduce: “quienes sólo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. XVII, [I], p. 357. Pero los términos usados por Spinoza, a saber, *ingenio* y *multitud* permanecen en su texto original de tal forma que *ingenium* está unido a *multitudinis* por un genitivo objetivo.

civil por: 1) el descontento con lo presente (*fastidium praesentium*), 2) el deseo de novedades (*rerum novandarum cupiditas*), 3) la ira desenfrenada (*praeceps ira*) y 4) la pobreza despreciable (*contemta paupertas*)<sup>227</sup>.

Los primeros tres motivos de la disolución del gobierno, se presentan dentro del ámbito de la psicología social. Particularmente los dos primeros evocan estados de hartazgo que no necesariamente remiten a un estado de cosas concreto; pero el tercer motivo de descomposición de la sociedad civil ya remite a algo particular, a saber, a un estímulo concreto, puesto que la ira desenfrenada (*praeceps ira*) no puede ser abstracta, sino que siempre está dirigida a una afección singular sufrida por un individuo. Esto porque Spinoza en la primera definición de *ira* contenida en el escolio de la proposición 40 de la 3ª parte de la *Ética*, lo vincula con el *conatus*, y éste con un sujeto receptor de la ira: “El esfuerzo por inferir un mal a quien odiamos, se llama *ira*”<sup>228</sup>. Cuando existe ira desenfrenada en el Estado, ésta tiene un depositario y alguien sobre quien se quiere descargar dicha ira, que en caso de haber sido provocada por la acción del otro se llamará venganza (*vindicta*)<sup>229</sup>. El elemento central es el odio, puesto que éste es el motor de la acción que pretende destruir o dañar a lo que odiamos: “La ira es el deseo, que, por odio, nos incita a que inflijamos un mal a aquel a quien odiamos”<sup>230</sup>.

Las dos definiciones muestran la complementariedad de *conatus* (esfuerzo) y *cupiditas* (deseo) así como una progresión en la especificidad del la *ira*, todo mediado por el odio. La ira se muestra como una forma del odio que primero es definida en función del esfuerzo, que no es necesariamente consciente, pero que ya en la definición propia del afecto, y una vez recorrido el camino que conduce hacia la definición que comprende las causas introduce el elemento de la conciencia de sí a través del cambio de término. El desplazamiento de *conatus* a *cupiditas* es el que se da por medio de un recorrido exhaustivo por las formas de la destrucción y el deseo impulsado por el odio que –las tinieblas de la naturaleza humana– que es explorado entre las proposiciones 40 y 43 de la 3ª parte, es ahí donde el odio se convierte de un mero esfuerzo vinculado a la pura conservación en un atrincheramiento del singular en su propia esencia actual, y se dispara por medio de la conciencia de sí hacia la exterioridad y la afección por las causas externas que lo modifican, amenazan, fortalecen y destruyen. El repliegue producido por el deseo en los afectos y las pasiones intensifica su presencia y las conecta de manera aun más profunda. Dado que implica

---

<sup>227</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, op. cit., cap. XVII, [I], p. 356-357 [De Spinoza, Baruch, *Opera*, op. cit., tomo III, cap. XVII, [I], p. 203].

<sup>228</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 154 [“Conatus malum inferendi ei, quem odimus ira vocatur”. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, op. cit., p. 296].

<sup>229</sup> Definida en el mismo escolio 2 de la proposición 40 de la 3ª parte de la *Ética* como : “El esfuerzo, en cambio, por devolver el mal a nosotros inferido se llama *venganza*”. Ibíd., p. 155 [“conatus autem malum nobis illatum referendi *vindicta* appellatur”. Ibíd., p. 296] (las cursivas son propias)

<sup>230</sup> Definición 36 de los afectos de la 3ª parte de la *Ética* p. 177 [“Ira set cupiditas, qua ex odio incitatur ad illi, quem odimus malum inferendum”. Ibíd., p. 362].

que el cuerpo y el alma se ven afectados simultáneamente y producen reacciones, son fortalecidos y debilitados al mismo tiempo.

Pero el análisis de la ira llega a su forma social, es decir, a sus efectos sobre la socialidad en los escolios de las proposición 71 y 73 de la 4ª parte de la *Ética* cuando Spinoza pone en juego las virtudes del hombre libre de frente con los vicios del hombre guiado por el ciego deseo (*caeca cupiditas*). La proposición 71 de la 4ª parte de la *Ética* habla explícitamente sobre la posibilidad del agradecimiento y expresa de forma lacónica algo que puede ser comprendido como una declaración político-filosófica: “Sólo los hombres libres son muy agradecidos entre sí”<sup>231</sup>, puesto que dicha gratitud es un vínculo profundo de *máxima amistad* (*maxima amicitia*) que los une (*jungere*), hay una consideración de la amistad –expresada por la gratitud (*gratia*<sup>232</sup>)– como vínculo que exige la libertad para existir, puesto que contradice al vínculo que une a los hombres guiados por el ciego deseo: el comercio (*mercatura*). El intercambio de puros bienes o favores, la deuda que surge del deseo y está siempre a la luz de la adulación o el reconocimiento es uno de los efectos más evidentes de la debilidad de ánimo y la servidumbre en las pasiones. Dicho en otros términos, los hombres débiles, esclavos de sus pasiones, se unen entre sí por las ventajas del comercio, el intercambio de prebendas por la búsqueda de incrementar su propia debilidad y compartirla con otros. Pero también se separan por las insidias, y el odio que comparten, por la ambición que se convierte en afán de reconocimiento centrado en los objetos finitos. Los hombres débiles no pueden ser verdaderamente amigos entre sí, su unión es contextual, coyuntural, luego de eso se separan y se hacen daño, se destruyen. La claridad con la que está planteado el escolio no deja dudas respecto de que la amistad es, por lo tanto, un bien de los hombres fuertes, y en su máxima intensidad, exclusiva de ellos, sólo los hombres fuertes en tanto que se reúnen en amistad reflejan el amor con el que Dios se ama a sí mismo, ese: amor de Dios a los hombres (*amor Dei erga homines*<sup>233</sup>) referido en el corolario de la proposición 36 de la 5ª parte de la *Ética*, es el amor que se profesan los hombres libres unidos por la amistad, es el amor que Dios profesa a los hombres, esto es, el amor con que se ama a sí mismo.

---

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 230 [“Soli homines liberi erga se invicem gratissimi sunt”. *Ibíd.*, p. 500]. Según una posible interpretación Diego Tatián afirma que Spinoza pudo haber tenido en mente a su amigo Adriaan Koerbagh en su breve texto “Gramática y Gratitud”. ver Tatián, Diego, *Baruch*, La Cebra, Buenos Aires, 2012, pp. 35-40.

<sup>232</sup> Es crucial hacer notar que Spinoza hace uso de una palabra frecuentada por teólogos de todas las confesiones cristianas: *gratia*, literalmente gracia, don, que implica que no se requiere ningún mérito por medio del cual el ser humano logra su salvación, en vista de su siempre culpable estado de pecado (san Agustín, *De natura et gratia*, 53, 62). La gracia es también el vehículo de justificación por medio del cual se hace posible la vida eterna, y si dicha justificación viene por la fe, entonces la fe y la conversión a la fe verdadera tampoco tiene motivación humana, sino que ella misma es gracia (Santo Tomás. *Summa Theologiae* I-II 110, 1; I-II 113, 2). Esta misma palabra es utilizada por Spinoza en su ejercicio de inversión hermenéutica y filosófica de los conceptos y argumentos que le resultan contrarios; así lleva a su terreno la *gratia* como *virtus* del hombre libre y no de la instancia trascendente, del hombre que es un Dios para el hombre, por ser de máxima utilidad para éste.

<sup>233</sup> Spinoza, Baruch, *Ética*, *op. cit.*, p. 264 [De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, p. 580].

La amistad filosófica es el auténtico fundamento de la política de la libertad, pues está basada en el amor que es el máximo bien y que siempre busca hacer el máximo bien al otro. Pero sin basarse en una deuda primordial hacia la instancia extra-mundana. Mientras que la ira y el odio producen la violencia con la que todos se ponen trampas entre sí, tanto el soberano con los súbditos, como éstos hacia aquel; y de igual modo dentro de los que siguen al monarca. En el Estado de violencia el soberano se relaciona con ira y odio hacia la multitud, convirtiéndose en una exterioridad del poder absoluto de ésta, que, en cuanto sea posible, lo removerá por medio de las armas en caso de ser necesario. La ira desenfadada puede estar localizada lo mismo en el soberano que no es capaz de uniformar a la multitud y, habiendo fracasado en su intento de hacerla de un sólo tipo, según su ingenio, es decir, en imponer su ingenio sobre el de la multitud lanza toda su violencia sobre la multitud que no aliena todo su derecho sino que siempre mantiene su derecho a conservarse a sí misma y reacciona con la ira que corresponde a la del soberano.

En tanto que la ira es una de las causas de la disolución del Estado, y que ésta, además, es instigada por la violencia provocada por el propio Estado —cuando se convierte en una institución opresiva que reduce a la servidumbre a sus ciudadanos, es decir, cuando se convierte en un Estado absolutista que en todo parece oponerse a la res pública libera que es el estado democrático— parece haber una productividad aunque sea secundaria de la ira. No puede ser una pura productividad inmediata que se sigue de la definición de la ira, puesto que ésta es un afecto que implica el odio que siempre es un paso a la imperfección y que nunca es bueno, sino que siempre conduce a la impotencia. Pero la ira es uno de los resortes políticos que conduce a la reconfiguración del Estado, por ello es que de forma secundaria hay una cierta productividad en ella.

El arreglo ontológico llamado Estado monárquico absoluto llega a su fin por el odio focalizado y dirigido explícitamente hacia un ser humano, que en este caso detenta la *potestas soberana*, y ese odio conduce a acciones de desestabilización del Estado, incluso a la guerra civil, que es la máxima forma de oposición y la causa más dramática de la destrucción de un Estado soberano. Así la ira es un paso hacia una potencia menor, pero en tanto que desencadena el conflicto entre las instancias que puede llegar a la conflagración armada, conduce los conatos hacia su intensificación con vistas a su conservación. En el caso extremo de la guerra civil el Estado busca su propia subsistencia valiéndose de toda la violencia de la que es capaz, lo mismo que la multitud armada cuyo objetivo es eliminar a un Estado que ha reducido su vida a la pura circulación de la sangre.

Aquí surge un problema fundamental de la soberanía que Spinoza permite distinguir: el de la vida específicamente humana<sup>234</sup>. En el § 5 del capítulo V del *Tratado político* Spinoza establece la

---

<sup>234</sup> En este punto se tiene una deuda con la esclarecedora presentación de Ursula Renz “Spinoza on the Problem of a Specifically Human Life Form” en el evento de ICI Berlín. *Conatus und Lebensknot. Konzepte des Überlebens*.15 de

distinción entre la vida humana y la pura circulación de la sangre, a la luz de la dilucidación del significado del mejor gobierno (*imperium optimum*).

§ 5 Cuando decimos, pues, que el mejor Estado es aquel en que los hombres llevan una vida pacífica, entiendo por vida humana aquella que se define, no por la sola circulación de la sangre y otras funciones comunes, a todos los animales, sino, por encima de todo, por la razón, verdadera virtud y vida del alma.<sup>235</sup>

El mejor gobierno es el que propicia la concordia y hace posible la vida humana. Ahora bien, la vida humana no es la mera circulación de la sangre y aquello que es común a todos los animales, es decir, no parte de la vida abstracta como pura oposición a la muerte, que sería el producto de la *biopolítica*<sup>236</sup> como conjunto de estrategias estatales que producen una vida no singular, es decir, una vida como *zoe* basada en la abstracción del Estado, el punto en que la soberanía atraviesa el campo de la vida y la pone como el único valor político por excelencia. Si bien esto puede aparecer como la preponderancia o centralidad de la vida para la organización de la misma, de lo que se trata es de la organización y administración de los cuerpos, a saber, el control de éstos y su disposición en los espacios estatales.

El fundamento metafísico de la biopolítica puede estar ubicado en dos esquemas generales, mismos que corresponden a épocas y tipos de biopolítica distintos. En un primer momento es la

---

enero de 2015. Así como del clásico estudio de Tosel, particularmente cuando menciona: “L’idée d’une critique biblique apparemment littéariste et fundamentaliste débouche sur une critique de la religion révélee et sur l’insertion de cette critique dans un genre ou forme de vie un «bios»” [La idea de una crítica bíblica aparentemente literalista y fundamentalista conduce a una crítica de la religión revelada y a la inserción de dicha crítica en un género o forma de vida «bios»] Tosel, André. *Spinoza ou le crepuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Aubier. París, 1984. p. 107. De donde se concluye que la crítica está dirigida a una máquina teológico-política que produce las condiciones epistemológicas, políticas y psicológicas para una vida abstracta, una vida *in alio*.

<sup>235</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político*, op. cit., cap V, § 5 p. 64 [“§5. Cum ergo dicimus, illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, vitam humanam intelligo, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita, definitur”. De Spinoza, Baruch, *Politischer, Traktat*, op. cit., cap. V, §5, p. 64]. El tema de la reducción del ser humano a una bestia o un autómatas está presente desde el *Tratado Teológico-Político* donde la oposición es entre la libertad y el actuar bajo la dominación y la reducción a las meras funciones animales: “El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpodeseempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado, es, pues, la libertad”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, op. cit., cap. XX, [II], 415. [“Non, inquam, finis Reipublicae est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, & corpus tuto suis functionibus fungantur, & ipsi liberâ ratione utantur, & ne odio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae revera libertas est”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, op. cit., tomo III, cap. XX, [II], p. 241].

<sup>236</sup> La biopolítica ha sido pensada por primera vez a profundidad por el antropólogo alemán Helmuth Plessner, pero profundizada por, Esposito y Agamben. En todos los casos se refiere al conjunto de estrategias que, desde la soberanía, producen una forma de vida que no es la vida concreta de los seres humanos (*bios*), no es la vida biográfica que describe el conjunto de vivencias singulares de cada viviente, sino una vida abstracta (*zoe*) que no es otra cosa que la diferencia mínima entre lo vivo y lo muerto. Ver Plessner, Helmuth. «Macht und menschliche Natur» en *Gesamelte Schriften V*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1985. p. 225; «Die Stufen des Organischen und der Mensch» en *Gesamelte Schriften IV*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984; Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, México, 1998; Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007; Agamben, Giorgio. *Homo sacar I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos. Valencia 2006; Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires, 2006

onto-teo(teo)logía<sup>237</sup> que fundamenta la creencia de que toda la existencia puede ser comprendida a la luz del programa metafísico en que el mundo es distinto de la apariencia del mundo, asimismo, tiene como anclaje la teleología, es decir, que todo va o conduce hacia un fin y está de cierta forma predeterminado por un plan de providencia universal. La sofisticación del argumento de la teleología llega al punto de admitir un cierto nivel de crítica interna bajo la forma de la distinción entre *fin último* y *fin final* llevada a cabo por Kant en la *Crítica del juicio*. La onto-teología es la apuesta por la presencia, por la justificación última de toda verdad en la garantía del conocimiento como absoluto, la plenitud del ser es la transparencia absoluta que puede atravesar las apariencias y llegar a la esencia, al en-sí, de la onto-teología se deriva una teleología bajo la forma del progreso que admite el programa metafísico y lo transporta al plano histórico desde el cual lo futuro se presenta como momentos de despliegue del ser con el telos definitivo de la plenitud del tiempo y la historia. A esta forma del pensamiento le corresponde la biopolítica del Estado que se afirma como absoluto y operativo en todos los ámbitos de la acción colectiva, un Estado que totaliza la vida humana y la desprovee de su singularidad para convertirla en una abstracción.

Pero la biopolítica se transforma en el tiempo y tiene fundamento más adecuado en lo que llamaré siguiendo la terminología de Markus Gabriel zoontología<sup>238</sup>, que sería la postura que produce una inflación en el concepto de vida y la eleva a la totalidad de lo tratado o abordado por la ontología o por el pensamiento filosófico. Dentro de este pensamiento están los vitalismos, pero también las ontologías que ubican a la vida como una suerte de forma privilegiada de lo existente, a saber, como sí la vida, que es una provincia ontológica, una parte de lo existente, lo fuera todo. No se puede negar que por mor de nuestra propia conservación la vida es un valor, y en tanto que vivientes ésta ocupa un lugar central en nuestra experiencia del mundo; sin embargo, sí podemos cuestionar su centralidad y aparición como el único concepto de la ontología, y por lo tanto, como el único valor de la política<sup>239</sup>. Aquí también se encuentra al nihilismo contemporáneo entre cuyas premisas se encuentra una concepción de la vida como diferencia mínima con lo inerte, y desde ahí lanza un concepto omniabarcador de vida en que ésta queda absolutamente desprovista de sus singularidades, con lo que está más cerca de ser una herramienta del poder que una herramienta meta-metafísica para desarticular la onto-teología y sus instanciaciones políticas. Desde esta lógica

---

<sup>237</sup> Heidegger llama la atención sobre este punto que caracteriza a los sistemas metafísicos sobre los cuales se construye el edificio de la modernidad, los cuales son deudores de un concepto de Dios garante del bien y la verdad que conduce todo según una Providencia. Heidegger se dedica a desmontar la ontoteología varias ocasiones, su abordaje más sistemático está en *Identidad y Diferencia*. Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Verlag Neske Pfullingen. Freiburg, 1978. particularmente el cap. II. die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.

<sup>238</sup> 'Zoontology generally is the ontology of life, and it contains considerations regarding what has to have happened in order for there to be knowers of the king we are most interested in p, namely ourselves', Gabriel, Markus. *Fields of sense. A new realist ontology*. Edinburgh University Press, p. 34.

<sup>239</sup> Tal y como menciona Agamben: "Nuestra política no conoce hoy ningún otro valor (y, en consecuencia, ningún otro disvalor) que la vida". Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I,I*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2006, p. 20.

el Estado es un productor de vida abstracta, en términos de Spinoza, aquél que reduce a sus ciudadanos al lugar de esclavos, la obediencia a la servidumbre y la vida civil pacífica y virtuosa (con estabilidad y seguridad) a la barbarie. Tal como se muestra en el §4 del capítulo VI del *Tratado político* donde Spinoza aborda la aporía de la democracia, o los Estados populares (*imperia popularia*): el gobierno más natural y adecuado con la constitución humana, es, sin embargo el que más cambios ha mostrado (*nulla ubi tot sediciones moverentur*), mientras que la concentración inusitada de poder propia del Estado turco (*imperium Turcarum*)

La vida abstracta es opuesta en prácticamente todos los campos a la vida singular que encuentra su formulación desde la teoría del conato que deja en claro que la conservación no es en el Ser, sino en su ser (*in suo esse*). Cada cosa acontece en su forma singular, es decir, cada modo es una singularidad que se hace presente en el campo de la sustancia de una forma que es peculiar a ella misma, de tal manera que su esencia no es compartida con otras, aunque sí lo es su afectividad<sup>240</sup>. Pero la articulación del poder y la vida no deben ser comprendidas en un dualismo que reduzca la complejidad del nexo que existe entre los dos conceptos como aspectos distintos de un mismo despliegue. La vida no es la totalidad de lo existente, pero sí es una de las formas de expresión del poder total de la Naturaleza, que como tal, es la fuente de la existencia, una fuente que no se agota, que se renueva y se destruye constantemente. Por ello es que la política vinculada a la vida singular es un campo del que la contingencia y la indefinición no pueden ser del todo eliminadas, y es, asimismo, un campo que elimina dualismos pero introduce ambivalencias, entre el cuidado y la destrucción, entre la política que produce la vida para su expansión y aquella que lo hace como insumo para la reproducción del poder soberano.

La política, tal como la piensa Spinoza, no deja atrás la soberanía, sino que la incluye en el campo de la ambivalencia, como instancia natural de poder cuya existencia está garantizada por la complejidad de la constitución humana<sup>241</sup>. Contrario a las interpretaciones que miran en la vida el campo sin ambigüedades de la pura afirmación, e identifican vida con sustancia, vida con poder, existe entre la vida y el poder una relación íntima innegable, pero no son una y la misma cosa, los

---

<sup>240</sup> De manera similar a como lo muestra el análisis de Agamben sobre la comunidad inesencial en Spinoza a propósito del análisis de *Inmanencia una vida* de. Ver “Inmanencia absoluta” en Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, 2007 pp. 481-522.

<sup>241</sup> “Die spinozistische Lektion liegt hier in eine Verweigerung gegenüber einem machttheoretischen Dualismus, der zu falschen Beschreibungen zwingt und uns verkennen lässt, das Macht und Leben zwar wesentlich aufeinander bezogen sind, der Modus dieser Beziehung aber wechselhaft und unvorhersehbar ist. Was Spinoza also artikuliert ist die Erfahrung des Lebens, des Lebenkönnens und Lebenmüssens mit einer Macht, die nie ganz fremd ist, aber auch nur die eigene ist”. [La lección spinozista yace en un rechazo del dualismo de la teoría del poder que obliga a falsas descripciones y malas interpretaciones, y es, que el poder y la vida están esencialmente relacionados uno con la otra, que el modo de esta relación es cambiante e impredecible. Lo que Spinoza articula es la experiencia de la vida del poder-vivir, y del deber-vivir con un poder que nunca nos es ajeno, sino que siempre es el propio] Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2012. p. 214.

conatos son esencias actuales, es decir, existencias siempre disyuntivas<sup>242</sup>, son conatos<sup>243</sup> singulares, modos que expresan la unidad de la sustancia de formas infinitamente diversas.

### 3.3 HACIA LA DEMOCRACIA ABSOLUTA: UN PASO POR MARX

Durante el tiempo que Marx estuvo en Berlín estudiando derecho su profesor de Filosofía del derecho fue el alumno preferido (*große Liebling*) de Hegel, Eduard Gans, un hombre de izquierda liberal, republicano resuelto, de cuya mano conoció la filosofía, del propio Hegel, pero también de Spinoza, a quien consideraba el mejor antecedente del republicanismo abierto, toda vez que el *Tratado Teológico-Político* como un antecedente directo de la crítica de la religión, en ese entonces muy en boga en la filosofía y el ambiente académico e ilustrado alemán, no sólo ejecutaba una magistral crítica de la religión y la devolvía a su realidad política y material, sino que proporcionaba los fundamentos de una república con un entendimiento del derecho como potencia natural, y de la Ley como gobierno sobre la potencia que construye una potestas. La negatividad y la positividad del poder contempladas con el golpe de una sola mirada.

Spinoza, por su parte había estado presente en el debate alemán desde que Leibniz emprende una discusión abierta o subrepticia con él en *La Monadologie* o en sus *Principios de la Naturaleza y de la Gracia fundados en razón*, entre otros textos, eclosiona productivamente con la *Pantheismusstreit* (lucha del panteísmo) inaugurada en 1785 con la publicación de la *Über die Lehre des Spinoza Briefen an den Herrn Moses Mendelsohnn* por parte de Jacobi, y llega hasta la disputa entre Hegel y Schelling sobre la esencia del fundamento<sup>244</sup>, aún previa a Marx –también es de notar que Feuerbach considera Spinoza el artífice (*Urheber*) de la filosofía especulativa, mientras que Schelling es su restaurador (*Wiederhersteller*) y Hegel su culminador (*Vollender*)<sup>245</sup>. Entre los meses de abril y mayo de 1841 Marx, siguiendo su método de estudio de algunos filósofos hace un ensamble de algunos parágrafos del *Tratado Teológico-Político* y de las cartas de Spinoza, transcribe íntegramente la escrita a Albert Burgh –quizá de comienzos de 1676, pero fechada por Marx en 1675– en que Spinoza critica abiertamente la conversión de su amigo al catolicismo romano y defiende su filosofía frente al desafío teológico-político que le había hecho Burgh en la

---

<sup>242</sup> Sobre la existencia como una propiedad disyuntiva Gabriel, Markus. op. cit. Parte I, cap 2 “Existence is not a proper property”. pp. 43-71.

<sup>243</sup> En los *Pensamientos Metafísicos* que fueron un agregado de sus *Principios de la Filosofía de Descartes*. Spinoza identifica la vida con el conato en el capítulo VI De la vida de Dios. “nosotros entendemos por vida la fuerza por la que las cosas perseveran en su ser”. Spinoza, Baruj, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, (trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 2006, cap. VI, p. 275 [“nos per vitae intelligimus vim, per quam res in suo esse perseverant”]. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo I, cap. VI, p. 60].

<sup>244</sup> En el caso particular de este debate ontológico y sus implicaciones políticas a la luz de la filosofía de Spinoza –y desde una postura crítica de ambos extremos representados por el espíritu absoluto hegeliano y el absoluto schellingiano– es comentada por Conrad von Orelli. Ver von Orelli, Conrad. *Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abriss der schelling'schen und der hegel'schen Philosophie*. Verlag von H.R. Sauerländer. Varau 1843.

<sup>245</sup> Feuerbach, Ludwig, *Vorläufige These über die Reformation der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. p. 3.

epístola LXVII. El texto de Marx fue llamado *Cuaderno Spinoza* y en él se observa el trabajo sobre una obra que no dejó de mostrar huellas más allá de aquel cuaderno, probablemente hecho con ayuda de un copista profesional<sup>246</sup>.

Uno de los momentos en que más claramente se dejó ver la influencia de Spinoza en Marx fue en su *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, polemiza con lo sostenido en el §279 de la *Filosofía del derecho* que se refiere a la personalidad del Estado y su concreción como desarrollo de la idea inmanente, haciendo eco de la misma crítica que Hegel hace de Spinoza, para quien la sustancia es comprendida como cosa, pero no como sujeto, Hegel sostiene que: “La personalidad del Estado se hace real sólo como persona, en el *monarca*. Personalidad expresa el concepto como tal; la *persona* encierra también la realidad del mismo y el concepto sólo con esta determinación de *Idea* y *Verdad*”<sup>247</sup>. La personalidad del Estado es la misma que la personalidad de la sustancia (Dios), con lo que se encuentra una correspondencia directa entre el lenguaje de la filosofía especulativa, de Hegel y su idea del Estado adecuado a la soberanía (*Souveranität*) que tiene una unicidad sólo expresable en términos de una *subjetividad conocedora de sí misma* (*selbst gewisse Subjektivität*). La monarquía satisface ese criterio porque cumple con realizar en la personalidad del monarca la encarnación de la soberanía como voluntad que se autodetermina y en la que yace la última decisión (*Selbstimmung des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt*<sup>248</sup>). La ontología hegeliana, basada en el monismo del despliegue inmanente de la sustancia, con el momento contradictorio –desde la perspectiva spinoziana– de la necesidad de una encarnación en sujeto (sujeto del conocimiento absoluto) tiene una política que encuentra en la monarquía el modelo concreto de organización del poder, puesto que, pensando la soberanía desde el límite de la decisión: “Este momento absolutamente decisivo de la totalidad no es la individualidad en general sino un individuo, el monarca”<sup>249</sup>. El soberano mantiene en sí la totalidad del poder y la última instancia de decisión; ya está ahí presente un pensamiento de la soberanía como decisión.

Frente a lo sostenido en el §279 de la *Filosofía del derecho de Hegel*, Marx hace uso del spinozismo para devolver el golpe desde dentro, dada la íntima relación que mantienen los monismos sustanciales de Spinoza y Hegel. La estrategia argumentativa, está perfectamente contenida dentro de lo establecido en torno a la democracia por el propio Spinoza, de tal suerte que

---

<sup>246</sup> Nicolás González Varela presenta una historia pormenorizada del joven Marx y del *Cuaderno Spinoza* en su estudio introductorio “Karl Marx, lector anómalo de Spinoza”, en Marx, Karl Heinrich., *Cuaderno Spinoza*, Ed. Montesinos, España, 2012, pp. 7-121.

<sup>247</sup> Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Juan Pablos, México, 2004, p. 236. [“Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine Person, der Monarch, wirklich. Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben und der Begriff ist nur mit diese Bestimmung Idee, Wahrheit”. Hegel. G.F.W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 445].

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 235. [*Ibíd.*, p.444].

<sup>249</sup> *Ibíd.*, p. 235. [“Dies absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern ein Individuum, der Monarch”. *Ibíd.*, p. 444].

toma el desafío de Hegel, no desde un recurso teológico-trascendental –o una argumentación similar–, sino desde la filosofía de la estricta inmanencia del poder. Por ello es que Marx argumenta:

La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia. En la democracia no cobra ninguno de los momentos otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es sólo realmente un momento de todo el demos. En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo *debe* ser forma, pero una forma que falsea el contenido.<sup>250</sup>

La democracia es la verdad de la monarquía mas esta afirmación no es reversible significa que la necesidad de personificar la soberanía (sustancia y su poder) en una instancia no es otra cosa que una recaída en la excepcionalidad milagrosa sobre la que se funda todo orden religioso. De la carta LXVII a Burgh, Marx aprende que la conexión entre religión y política es inmediata, y del contenido explícito del *Tratado Teológico-Político* que la especulación cosmológica y ontológica desde la teología tiende a desviar el conocimiento verdadero antes que producirlo, pues la teología y la filosofía no coinciden en sus fines, ni en sus métodos, y todo conocimiento sobre la religión proporcionado desde la filosofía es una investigación desde la verdad que es signo de sí misma y de lo falso, la maquinaria inmanente del pensamiento que desarticula la trascendencia decodificando sus métodos y finalidades. Por ello hace uso de la máquina productora de verdad de la crítica inmanente spinozista para desarticular el prodigio de la expresión unívoca de la soberanía que es la monarquía. Pues sólo la democracia puede hacer aparecer el despliegue de la forma política como momento de todo el *demos* (*Moment des ganzen Demos*). No cabe duda que hace uso de la tesis spinoziana de que la democracia es el gobierno más natural, y por lo tanto el más absoluto, dado que, contrario a la monarquía donde una parte determina el carácter de la totalidad (*ein Teil bestimmt den Charakter des Ganzen*) y es desde allí que se proyecta una pretendida uniformidad de la totalidad, una determinación de ésta en función de la parte, y por lo tanto su fijación en un sólo punto, un anclaje que no es consistente con el devenir de la democracia basada en la *potentia multitudinis*. La argumentación retoma, asimismo, un punto importante que para cualquier lector del

---

<sup>250</sup> Marx, Karl. “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”. en Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1982. p. 342 [Die Demokratie ist die Wahrheit der Monarchie, die Monarchie ist nicht die Wahrheit der Demokratie. Die Monarchie ist notwendig Demokratie als Inkonsequenz gegen sich selbst, das monarchische Moment ist keine Inkonsequenz in der Demokratie. Die Monarchie kann nicht, die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden. In der Demokratie erlangt keines der Momente eine andere Bedeutung, als ihm zukommt. Jedes ist wirklich nur Moment des ganzen Demos. In der Monarchie bestimmt ein Teil den Charakter des Ganzen. Die ganze Verfassung muß sich nach dem festen Punkt modifizieren. Die Demokratie ist die Verfassungsgattung. Die Monarchie ist eine Art, und zwar eine schlechte Art. Die Demokratie ist Inhalt und Form. Die Monarchie soll nur Form sein, aber sie verfälscht den Inhalt. Karl Marx. “Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie” MEW. Band 1. Institut für Marxismus-Leninismus beim SED, Dietz Verlag, Berlin, 1981, p. 230].

*Epistolario* de Spinoza no puede pasar desapercibido, el que la democracia es *forma* y contenido, mientras que la monarquía sólo debe ser *forma*, y falsifica el contenido. La forma es definida como negación parcial, es decir, como algo que no es en sí mismo, sino por la esencia que expresa. La monarquía al presentar falsamente el contenido de la democracia, y por ello, ser un simulacro de ella operado por el poder absoluto reunido en el monarca, tiene en sí la negación de la forma, sin tener, al mismo tiempo la positividad de la esencia actual, dado que el conato de la multitud es puesto en suspenso y negado, al menos temporalmente por la instancia soberana. Por ello es que Marx debe continuar con su utilización de la argumentación spinoziana y desarrollar la democracia como la reunión de determinación y libertad, así como evidenciar a la monarquía como punto de articulación de una superstición, o de una ideología, en que la forma vacía, pretende usurpar el lugar de la forma y el contenido que sólo pueden satisfacerse con la autodeterminación de los hombres en la constitución:

En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la institución política; en la democracia, aparece la *constitución* misma solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo. En la monarquía, tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su finamente real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución política* no forma parte, para sí del Estado<sup>251</sup>.

La subsunción de la totalidad, el pueblo, bajo un “modo de existencia” (*Daseinsweise*) que es la constitución política (*politische Verfassung*) es la característica fundamental de la monarquía. Esto quiere decir, que hay una forma de existencia que se impone, la ley no nace de la propia determinación, sino de la dominación. En la monarquía no hay un paso hacia la libertad como autodeterminación, sino que se está siempre bajo el poder de otro, se es *in alio*, mientras que en la democracia la constitución es una autodeterminación del pueblo, es decir, se es en sí (*in se*), no hay una subsunción sino la expresión directa de la libertad y la potencia de los seres humanos. La fórmula irreversible de la cita anterior, a saber: *La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia*, se complementa cuando se expone la naturaleza de

---

<sup>251</sup> *Ibíd.*, p. 343 [“In der Monarchie ist das Ganze, das Volk, unter eine seiner Daseinsweisen, die politische Verfassung, subsumiert; in der Demokratie erscheint die Verfassung selbst nur als eine Bestimmung, und zwar Selbstbestimmung des Volks. In der Monarchie haben wir das Volk der Verfassung; in der Demokratie die Verfassung des Volks. Die Demokratie ist das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen; man könnte sagen, daß dies in gewisser Beziehung auch von der konstitutionellen Monarchie gelte, allein der spezifische Unterschied der Demokratie ist, daß hier die Verfassung überhaupt nur ein Daseinsmoment des Volkes, daß nicht die politische Verfassung für sich den Staat bildet”. *Ibid.*, p. 231].

la distinción entre monarquía y democracia que surge cuando se observan las distintas formas de relación que existen entre constitución y pueblo respectivamente, –y por lo tanto también cuando se observa quién ostenta el puesto de defensa de dicha constitución, es decir, quién detenta lo último de la decisión *das Letzte der Entscheidung*–. Conocer al defensor de la constitución<sup>252</sup>, al garante del orden o instancia que tiene el poder para suspender la normalidad con la intención de defenderla, es conocer a quien detenta la soberanía, el poder afirmativo de la esencia del ‘demos’: la constitución encarnada en su instancia máxima de decisión.

Pero quizá el punto que más llama la atención es cuando Marx afirma que la democracia es el acertijo resuelto de todas las constituciones (*die aufgelöste Rätsel aller Verfassungen*), algo que suena bastante similar a decir que la democracia es la más natural de todas las formas de gobierno. La coincidencia es mayor si se avanza en la crítica de Marx hasta llegar al posicionamiento de la monarquía como una forma determinada y a la democracia como aquella en que el principio material y el principio formal coinciden<sup>253</sup>. Lo que está abordándose es toda una teoría de la constitución humana, una antropología que entra en confrontación en contra de otra<sup>254</sup>, dicho de otra forma, lo que está en juego es la forma que toma la naturaleza humana como deseo consciente de sí, que siempre busca crear gobierno, un gobierno de sí y “sobre” (no tanto “de”, ni siquiera como genitivo objetivo) los otros. La confrontación con la historia política como largo camino hacia el descubrimiento de la forma de gobierno óptima, conduce hasta la democracia, que es la única en

---

<sup>252</sup> La figura del defensor de la constitución es un concepto que hace visible el nexo jurídico-político entre una instancia y la totalidad del orden político. Las definiciones de soberanía que pasan por la efectividad como principio definitorio de la normalidad del Estado no pueden desatender el hecho de que la definición del soberano en un estado de cosas está dada por la capacidad de suspender al normalidad para protegerla. Acerca de esto los aportes de Carl Schmitt para comprender la forma en que esto ha sido comprendido en la teoría del Estado moderna son cruciales, así como su discusión con Hans Kelsen. ver. Schmitt, Carl. *Teología Política I y II. Cuatro capítulos sobre la soberanía*, Ed. Trotta, Madrid, 2009; *La defensa de la constitución. Un estudio acerca de las diferentes especies y posibilidades de salvaguardia de la constitución*. Ed Tecnós.; cfr. Kelsen, Hans. *¿Quién debe ser el defensor de la constitución?*. Ed. Tecnós, Madrid, 1995. La clave de interpretación que otorga este concepto se sigue del entendimiento correcto sobre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) y de quién es capaz de declararlo o provocarlo efectivamente. Para el estado de excepción como clave interpretativa del pensamiento moderno sobre la soberanía. ver Schmitt, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

<sup>253</sup> “Todas las formaciones estatales son una cierta y determinada forma particular de Estado. En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo general y lo particular.” Marx, Karl, op. cit., p. 343 [“Alle übrigen Staatsbildungen sind eine gewisse, bestimmte, besondere Staatsform. In der Demokratie ist das formelle Prinzip zugleich das materielle Prinzip. Sie ist daher erst die wahre Einheit des Allgemeinen und Besonderem“]. Marx, Karl. op. cit., p. 231]

<sup>254</sup> Wolfgang Bartuschat hace un estudio fundamental acerca del lugar que ocupa el hombre dentro de la filosofía de Spinoza, es claro que uno de los elementos fundamentales para sostener que el hombre tiene un lugar central radica en el hecho de que dedica gran parte de su actividad filosófica a la política, pero también el que toda la Ética se encuentre orientada hacia el fin de la buena vida, el *pathos* de la *opus magnum* de Spinoza es la *acquiescentia* (tranquilidad de ánimo) y la libertad humana (*libertate humana*) como potencia del entendimiento (*potentia intellectus*) por medio de ello se alcanza la beatitud (*beatitudo*) y el más alto tipo de conocimiento que es el amor intelectual a Dios (amor *Dei intellectualis*). Bartuschat lo pone de la siguiente manera: “Spinozas Hauptwerk heißt Ethica. Es enthält seine Philosophie und es enthält eine Ethik, die offensichtlich so zentral ist, daß die Philosophie im Ganzen unter dem Titel «Ethik» abgehandelt werden kann.” [“La obra maestra de Spinoza se llama Ethica. Contiene su filosofía y contiene una ética, misma que es tan central, que la filosofía en su totalidad puede ser abordada bajo el título «Ética»”]. traducción propia] Bartuschat, Wolfgang. *Spinozas Theorie des Menschen*. Felix Meiner. Hamburgo, 2013. p. 1.

que el poder de la naturaleza se expresa plenamente. Esto se comprende mejor si se conjunta con otra tesis fundamental de Spinoza, no hay imperio en imperio (*imperium in imperio*), el orden de la naturaleza es siempre el mismo, es decir, es uno y el mismo para todas las cosas, aún cuando éstas se sigan de la naturaleza de Dios en infinitas maneras (*infinita enim infinitis modis ex pisa deberi sequi*<sup>255</sup>) todas comparten el orden absoluto de la naturaleza que no puede ser violado, pues no yace en voluntad alguna, sino que es producto de la existencia como tal, de la naturaleza de la sustancia cuya existencia y esencia son una y la misma cosa –la *fruitio essendi*<sup>256</sup>–. Saber que existen gobiernos adecuados a la naturaleza de la potencia humana implica que se conocen otros que no lo son, a saber, regímenes que tienen un cierto nivel de adecuación con la existencia del fundamento del gobierno, que si bien pueden ser existentes, también encuentran una inestabilidad consustancial y están perpetuamente amenazados por su dinámica interna, el desgaste, la destrucción desde dentro que opera como una rebelión incontenible cuyo impulso está en la ya mencionada ira desenfrenada y la pobreza.

En este punto es necesario referir a un pasaje importante en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* en que Spinoza después de haber recorrido la definición e implicaciones del derecho natural como poder con el cual las cosas existen y que depende absolutamente de Dios se orienta por describir los fundamentos del Estado democrático (*imperii democratici fundamenta*) antes de cualquier otra formación de poder –cosa digna de resaltarse toda vez que es la parte que falta de su *Tratado Político*– y llega a una definición de democracia que no está orientada por la función numérica, es decir, no se encuentra dentro de los parámetros de la democracia electoral cuantitativa, en que todo se define en función de la aritmética (la cuenta, el reparto, la proporción o desproporción), sino que está definida por el poder y la coerción. Por los aspectos desnudo y revestido del poder puro que es la multitud y se decanta por lo absoluto, es decir, por el poder puro que exaspera las definiciones mismas de lo político, se puede decir que la operación spinoziana por excelencia radica en la exasperación de los lenguajes político, teológico y metafísico para construir uno nuevo, más espero y, sin embargo, más claro, como un cristal de aumento que permite contemplar el detalle y la fractura donde el ojo aguzado encuentra su límite. En cuanto a lo político y en particular en lo que se refiere a la democracia Spinoza conduce al poder a su inmanencia y junto con su definición de derecho natural proporciona una versión terrenal del poder absoluto, es decir, hace uso del arsenal teórico de la *Ética* para poner bajo asedio a las concepciones trascendentes del poder, así como las nociones negativas de la democracia (como gobierno de los

---

<sup>255</sup> *Ética* proposición 16 de la 1ª parte: “De la necesidad de la naturaleza deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos, esto es, todo cuanto puede caer bajo el entendimiento infinito”. Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 52 [“Ex necessitate divinae, naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 40].

<sup>256</sup> Epístola XII a Lodowijk Meyer. Spinoza, Baruch. *Correspondencia, op. cit.*, p. 129 [De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo IV. p. 55].

pobres) que surgen desde ahí. Para Spinoza, en el *Tratado Teológico-Político* la democracia se define como derecho de la sociedad humana de la siguiente manera:

El derecho de dicha sociedad se llama democracia, ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo<sup>257</sup>.

Es fundamental observar el criterio definitorio de la democracia y cómo éste se sigue de la noción de derecho natural, que a su vez es la aplicación del concepto de poder que atraviesa la filosofía de Spinoza como un hilo conductor, que guía para la comprensión de todos los arreglos ontológicos. Así, cuando los hombres se asocian y forman un universo (*universus*), algo así como un cosmos, en el sentido griego, es decir, algo que se rige por el ordenamiento que está inscrito en la omniarquía natural, de la cual los hombres son una parte, un rizo que se extiende en libertad y potencia por medio de sus cuerpos y entendimientos hacia la eternidad. La formación de dicho universo es el acontecimiento de lo político como descubrimiento de la fuente inagotable de creatividad y potencia. Asimismo el poder, como derecho, que puede arrogarse dicho universo de hombres es a todo cuanto puede (*jus a omnia quae potest*), la medida del poder de esa asociación, siguiendo la traducción de Atilano Domínguez, es el derecho con el cual existe, mismo que determina de forma siempre variable, creciente y decreciente lo que puede y no puede, es decir, la potencia está determinada tanto por la capacidad en un sentido actual como por la facultad que de ella se sigue en un sentido institucional y estratégico. La democracia aquí se aproxima a un poder absoluto, en tanto que funda una soberanía que garantiza la obediencia, mientras que no está sujeta a nada, de modo similar a como lo hace Ulpiano –quien a su vez es retomado por Hobbes–: *princeps legibus solutus est*<sup>258</sup>. La democracia está por encima de las leyes, del mismo modo que el derecho natural (poder natural, *vis existendi*) está por encima de todo ordenamiento jurídico. La obediencia es lo que define y distingue a la democracia, lo que la separa de otras formas de gobierno, es por ello que es el enigma resuelto de las constituciones, en ella está contenida el máximo de libertad y el máximo de racionalidad sin que se niegue la soberanía y lo absoluto de ésta.

El término clave es el de obediencia, mismo que está vinculado a la libertad y a la utilidad, y que se opone a la servidumbre, vinculado a la esclavitud y a la dominación. En el contexto del *Tratado Teológico-Político* la obediencia algo que nace de la autodeterminación, de la racionalidad de la ley y de su utilidad, es decir, de que la constitución sea la constitución de la multitud, y no una

---

<sup>257</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [III], p. 341 [“Talis vero societatis jus Democratia vocatur, quae proinde definitur coetus universus hominum, qui collegiater summum jus a omnia, quae potest, habet. Ex quo sequitur summam potestatem nulla lege teneri, sed omnes ad omnia, quae potest, habet”]. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVI, [III], p. 193].

<sup>258</sup> Digesta Justiniani. cit. p. 204, cfr. “El soberano de un Estado, ya sea una asamblea o un hombre, no está sujeto a las leyes civiles”. Hobbesn Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª edición, (trad. Manuel Sánchez, Sarto), Fondo de Cultura Económica, México, 2006, 2ª parte, cap. 26, p. 218].

multitud dominada por el soberano que tiende trampas a esta. Pero es preciso detenerse en lo que respecta a la concordancia de la democracia con la naturaleza humana para poder llegar a la forma en que la obediencia se manifiesta y se contrapone con la esclavitud y la servidumbre que emergen de las formas de gobierno que no concuerdan con la potencia humana, sino que están en contra de ella. Luego de haber definido la democracia Spinoza explica la razón por la que ha elegido describir los fundamentos de ésta, antes que ocuparse de otros, aún cuando otras constituciones abundan y sean, de hecho las imperantes en su tiempo. En el mismo capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* Spinoza continúa:

Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parece el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza coincide a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulté nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de la sociedad, de la que el es una parte<sup>259</sup>.

Contrario a lo que sucede en el común de las constituciones, que resultan ser formas de dominación (monarquía y aristocracia), en la democracia la cesión de poder está siempre en la medida justa que concuerda con la libertad de todos y de cada uno, de la multitud en tanto multitud, con una colectividad que se funda en la naturaleza compartida, que es una y la misma para todos, pero con la diversidad de los fines que surgen de los *ingenia* que son tan diversos como son los seres humanos. El Estado, como *imperium*, como poder de la multitud actuante y afirmativo de sí mismo, no encuentra su fundamento en la imposición de un dispositivo de dominación, sino en el derecho natural de los que lo conforman, por ello su potencia está vinculada al alcance de sus individuos, y su libertad es la misma que la que sus individuos tienen. La obediencia representa algo distinto que la pura servidumbre, puesto que la obediencia depende de la asimilación de la ley, de la interiorización de la misma, así como el fin que se persigue con la acción. Para Spinoza es claro que en tanto que las leyes estén orientadas hacia la utilidad del ciudadano (o súbdito, pero no esclavo) la obediencia radica en que éstas “están fundadas en la sana razón”, por ello es que:

La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [III], pp. 343-344 [“Atque his imperii democratici fundamenta satis clare ostendisse puto; de quo prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur, & maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consultatio sit, sed in majorem totius Societatis partem, cujus ille unam facit”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVI, [III], p. 195].

<sup>260</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [III], p. 343. [“Actio autem ex mandato, hoc est, obedientia libertatem quidem aliquo modo tollit, at non illico servum facit, sed actionis ratio. Si finis actionis non est ipsius agents, sed imperantis utilitas, tum agens servus est, et sibi inutilis”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVI, [III], p. 195].

En el escolio 2 de la proposición 37 de la 4ª parte de la *Ética* Spinoza utiliza también la obediencia para definir la acción que es mandada por el Estado, pero previamente define la condición de obligatoriedad de las determinaciones al establecer que el estado civil es “donde por común acuerdo se decide qué es el bien y qué el mal”<sup>261</sup>. El acento está, naturalmente en el *communi consensu discernitur*, puesto que sin el cumplimiento de esa condición no se vive propiamente en un estado civil, sino que persiste un estado de naturaleza, en que no hay una definición de bien y de mal, como bien menciona Spinoza en el mismo lugar: “Por lo dicho entendemos fácilmente que en el estado natural no hay nada que sea bueno o malo por acuerdo de todos”<sup>262</sup>, y de ahí que el ciudadano no deba una obediencia plena a aquellas leyes que no fueron establecidas sobre la base de la eticidad, que en Spinoza toma la forma del *ingenium multitudinis*, que sería una configuración pasional e histórica que define a una multitud y la distingue de otra, una multitud que se ha dado un derecho y un Estado. El ejemplo predilecto de Spinoza es la *Respublica divina*<sup>263</sup> hebrea, cuyo análisis explícito está dado en los capítulos XVII y XVIII del *Tratado Teológico-Político*, pero que es analizada desde sus fundamentos profético-mesiánico desde el capítulo I en que aborda la profecía. Y precisamente por ello tematiza el régimen político a partir de la obediencia, al discurso sobre la moral (profecía), a los dispositivos de dominación ideológica que aseguran el Estado (ceremonias) y a los discursos sobre el orden de la naturaleza y sus excepciones (milagros).

### 3.4 LA CUESTIÓN DE LA OBEDIENCIA, ENTRE *OBSEQUIUM* Y *OBEDIENTIA*

La obediencia acontece en el marco de una constitución como forma que hace posible la libertad misma. Ahora bien, la libertad como resultado de la actividad del filósofo, la libertad ética que destruye la mentira a partir de la luz de la verdad<sup>264</sup> y conduce directamente a la contemplación del orden total de la naturaleza y su concatenación de causas es distinta de la libertad política que se desprende del estricto realismo político de Spinoza, una libertad que se limita a no reprimir los comportamientos que no afecten la socialidad o al Estado. La constitución pasional del ser humano hace extremadamente difícil que aún en las mejores condiciones se alcance la virtud y la libertad plena que consiste en el amor intelectual a Dios, por ello es que el ordenamiento político tiene que

<sup>261</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 210. [“ubi et communi consensu decernitur, quid bonum quidve malum sit”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 446].

<sup>262</sup> *Ibíd.*, p. 210. [“ex quibus facile intelligimus nihil in statu natural dari, quod ex omnium consensu bonum aut malum sit”. *Ibíd.*, p. 444].

<sup>263</sup> Se usa este término en consonancia con Yitzhak Melamed, “Spinoza’s Respublica Divina. The Rise and Fall, Virtues and Vices of the Hebrew Republic (Chapter 17-18)” en Förster, Eckart y Melamed, Yitzhak, *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, pp. 177-192.

<sup>264</sup> Escolio de la proposición 43 de la 2ª parte de la *Ética*: “Ciertamente, así como la luz se manifiesta a sí misma y a las tinieblas, también la verdad es norma de sí misma y de la falsedad”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 110 [“Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 186].

asegurar la obediencia, es decir, la constitución de un orden en que no se mediatice a la multitud para convertirla en la materia prima de un bien alienado de ella. En el momento mismo en que las leyes convierten a los seres humanos en una máquina de acatar ordenes que están más allá de su utilidad la obediencia se transforma en servidumbre y el estado civil es una barbarie institucionalizada cuyo final llegará con el tiempo y probablemente con alguna cantidad de violencia por la dinámica de desgaste que erosión todo Estado de violencia (*imperium violentum*) y lo lleva a su disolución. La noción obediencia que incluye la historia de una multitud, así como su particular constitución pasional, es pensada por Spinoza desde que ejecuta su genealogía de la Ley hebrea misma que comienza mostrando la revelación como un particular entendimiento de la obediencia que se ajusta a la imaginación, es decir, no como un discurso que revela el orden natural, sino como un dispositivo que produce obediencia y se opone en todos los registros a la ciencia y la razón<sup>265</sup> y por ende es un conocimiento de índole inferior al que proviene de la percepción o el entendimiento<sup>266</sup>.

La profecía es una manera particular de conducir a la obediencia a un pueblo, cuyo ingenio se encontraba lejos del conocimiento de la verdadera felicidad y encontraba en el privilegio, o la elección una felicidad infantil que proviene de la envidia y el mal corazón (*ex invidia et malo animo*<sup>267</sup>). Por ello es que los fundamentos del Estado hebreo se encontraban tanto en el exclusivismo antes mencionado, como en una serie de ceremonias que se instituían para rendir culto

---

<sup>265</sup> Spinoza hace uso del ejemplo de Abraham para oponer la obediencia a preceptos morales de los pensamientos sublimes sobre Dios (*cogitationes sublimes de Deo*): “El testimonio divino sobre Abraham (ver Gen, 18,19) no contiene nada más que su obediencia y que amonestaba a sus criados a la justicia y al bien; pero no que Abraham haya tenido pensamientos sublimes acerca de Dios”. Tratado Teológico-Político p. 108 [Divinum etiam de abrahamo testimonium (de quo vide Gen. cap. 18 vers. 19) nihil continet pretere solam obedientiam, et quod domésticos usos ad aequum, et bonum moneret, non autem quod sublimes de Deo habuerit cogitationes. III p. 38]. El versículo citado por Spinoza narra cuando Dios le comunica a Abraham la próxima destrucción de Sodoma y Gomorra. Ese mismo versículo es citado Maimónides en la Guía de los Perplejos II, 39 –dedicado a la supereminencia de la Ley de Moisés– y está dirigido específicamente a la refutación de lo que éste dice: “Abraham (¡sobre él la paz!), reunía a los hombres y los atraía, mediante la enseñanza y la dirección a lo que él había percibido. Así adoctrinaba Abraham a los hombres, demostrándoles mediante pruebas especulativas que en el mundo no había más que un solo Dios y él había credo todo cuanto existe fuera de él, y no debía adorarse a las figuras siderales, ni cosa alguna creada”. ben Maimòn, Moshé. *Guía de perplejos*, (ed. David Gonzalo Maeso), 5ª edición, Madrid, 2008. p. 342. Spinoza profundiza su crítica a la noción maimonídea de profecía, y hace estallar, puesto que elimina la posibilidad de una predicación especulativa de parte de Abraham, quien sólo enseñaba la justicia y el bien, según su imagen ético-teológica, y por tanto, fuera del ámbito de la verdad natural sobre el mundo. Lejos de lo que menciona Maimónides, Abraham, ni los profetas o patriarcas eran capaces de presentar una argumentación especulativa compleja, o un sistema.

<sup>266</sup> “Thus the outcome for Spinoza is that prophetic perception is cognitively inferior to sensory perception– or, ta the most , of no greater value” Strauss, Leo. *Spinoza’s Critique of Religion*. The University of Chicago Press. Chicago, 1997. p. 185. En el subcapítulo b del capítulo 6 “The critique of prophecy” de su profundo estudio Strauss describe la crítica de la profecía de Spinoza como una radicalización de la estrategia escéptica de Descartes. De tal suerte que asume las consecuencias de la duda radical y la conduce hacia el terreno de la profecía, donde da como resultado un trastocamiento del lugar que ocupa la profecía en la epistemología moderna producto del método científico; sin embargo, el límite de esta crítica radica en que sus receptores sólo pueden ser teólogos educados que acepten la racionalidad humana como característica fundamental. Maimónides, y su concepción de la profecía, por lo tanto, fueron los destinatarios adecuados. Mientras que la doctrina de la inspiración divina de la interpretación de los textos concebida por Lutero y radicalizada por Calvino, no podían ser alcanzadas del todo por esta crítica. Frente a ello quedaba la versión spinoziana de la ironía socrática.

<sup>267</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap. III, [I], p. 117 [De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. III, [I], p. 44].

a Dios y con ello mantener la identidad, reforzar la pertenencia y reducir a la obediencia a una serie de preceptos que aseguraban al subsistencia del Estado. Spinoza, sin embargo, abriga en función del papel de las ceremonias para la conservación del Estado, una definición provisional de obediencia contenida en el capítulo V del *Tratado Teológico-Político*, que está en abierta contradicción con la anteriormente citada que proviene del capítulo XVI y que no está en contradicción con la libertad, sino que la asegura. En el capítulo V Spinoza afirma:

Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan el pueblo sigue siendo igualmente libre, porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento<sup>268</sup>.

Spinoza describe la forma en que las ceremonias garantizan el cumplimiento de la Ley, pero reducen al mínimo la felicidad de los individuos, pues éstos no encuentran libertad en su radical heteronomía<sup>269</sup>. Con esto pretende desarticular el nexo entre ceremonia y felicidad que articulaba el proyecto religioso (y por ende teológico-político y disciplinario) que preconizaban sus contemporáneos en favor de una opción monárquica del todo inadecuada con la libertad. Partidarios del Evangelio que utilizaban el argumento central de la obediencia heterónoma proveniente del Antiguo Testamento, puesto que, como nos pregunta Spinoza: “¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* no son otra cosa que una doctrina de obediencia y que sólo intentan que los hombres obedezcan de corazón?”<sup>270</sup>.

Luego del recorrido por los distintos dispositivos de obediencia contenidos en la doctrina veterotestamentaria, y de mostrar también su virtud, a saber, la de haber sido hechos a la medida de un pueblo que se encontraba acostumbrado a la servidumbre<sup>271</sup>, de tal suerte que podía conducirlo a la obediencia, concluye que precisamente por ello la Ley hebrea es exclusiva para ellos, mas no por la virtud o la elección divina, sino por haber sido confeccionada para regular la vida de un pueblo poco acostumbrado a la libertad que precisa un ejercicio. Spinoza parece lapidario en este punto, el

---

<sup>268</sup> *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 160 [“Denique quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis auctoritate exequatur, hinc sequitur eandem in societate, cujus imperium penes omnes est, et leges ex communi consensu sanciuntur, nullum locum habere, et, sive in tali societate leges augeantur, vel minuantur, populum nihilominus aeque liberum manere, quia non ex auctoritate alterius, sed ex proprio suo consensu agit”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. V, [I], p. 74].

<sup>269</sup> “Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder” *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 161 [“nihil enim populus agere poterat, quin simul teneretur leges recordari, et mandata exequi, quod a solo imperante arbitrio pendebant”. *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 75].

<sup>270</sup> *Ibíd.*, cap. XIV, [I], p. 310-311 [“Quis non videt, utrumque Testamentum nihil esse praeter obedientiae disciplinam? nec aliud utrumque intendere, quam quod homines ex vero animo obtemperent?”. *Ibíd.*, cap. XIV, [I], p. 74].

<sup>271</sup> “a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo, estuviera pendiente de la palabra de la autoridad, no permitió [Moisés] que unos hombres acostumbrados a la esclavitud, hicieran nada a su capricho”. *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 161 [“ut populus, qui sui juris esse non poterat, ab ore imperantis penderet, nihil hominibus scilicet servituti assuetis ad libitum agere concessit”. *Ibíd.*, cap. V, [I], p. 75].

ingenio de la multitud es una forma específica organizar un sistema circulatorio pasional que no puede ser del todo forzada, el conato colectivo que se organiza en un Estado no puede ir en contra de la moralidad cuyo trasfondo es la configuración pasional de los seres humanos reunidos bajo unas leyes –escritas o no, jurídicas o morales–: la fuente del derecho, y del régimen es justamente ese *ingenium multitudinis*<sup>272</sup>. La vida nacional está determinada por el proceso de afirmación de la constitución pasional y la disposición a la libertad o la servidumbre que se fortalece o debilita con el tiempo y en función de ella un Estado y unas leyes serán más o menos adecuadas para una multitud, que funda instituciones y prácticas adecuadas para su conservación del estado de libertad o servidumbre al que se acostumbra. Para los hebreos éstas instituciones eran las ceremonias y la Ley que detalla el comportamiento adecuado<sup>273</sup>, en tanto que su capacidad para la libertad no era óptima, debido, según Spinoza, a su historia de esclavitud y su poca inclinación a la investigación de las causas naturales que concatenan el devenir en los distintos campos de experiencia humana<sup>274</sup>.

Sin embargo la *Respublica divina* hebrea, es también un ejemplo de democracia, de un *pactum translationis* en que no se produce una alienación del poder a una estancia centralizada, pese a que la Ley es absoluta y ha sido dada por un solo legislador. La razón de esto es que no se instituye una soberanía en un sentido tradicional, sino que, dado que la estrategia es lograr la combinación de piedad (*pietas*) y de obediencia (*obedientia*) a la Ley, es decir, de juntar al poder político con el poder religioso, se da origen a un Estado sumamente igualitario en que las autoridades civiles nunca están por encima de la revelación y pueden ser constantemente cuestionadas por la figura del profeta. Incluso después de haberse dado reyes, los hebreos no aceptan la autoridad real como irresistible, y su institución poco o nada tiene que ver con la monarquía absoluta tal y como se presenta en el siglo XVII europeo. El ya mencionado *pactum translationis* del pueblo hebreo no es hacia una instancia siquiera humana, sino a Dios mismo: “Pues por el simple hecho de haber creído que sólo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y

---

<sup>272</sup> P.F. Moreau “El concepto de ingenium en la obra de Spinoza”. en *Ingenium. Revista del pensamiento moderno*. num 3. enero-junio 2010. pp. 80-93 cfr. Ramos-Alarcón Marcín, Luis. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. Análisis ontológico, epistemológico ético y político*. Tesis de doctorado. Universidad de Salamanca 2008. dir. Luciano Espinosa Rubio. particularmente los capítulos III y IV.

<sup>273</sup> “La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos sino totalmente dependientes de otro” Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político, op. cit.*, cap V, [I], p. 162. [“Hic igitur scopus caeremoniarum fuit, ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent, et continuis actionibus, et meditationibus faterentur, se nihil prorsus sui, sed monino alterius juro esse”. De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo III, cap. V, [I], p. 76].

<sup>274</sup> Morau en su texto en su texto *Spinoza. L'expérience de l'éternité* considera las pasiones como uno de los campos de la experiencia en que se organiza el ser humano, ésta junto con la historia son los que configuran el campo de la política. Moureau, J.P., *Spinoza. L'expérience de l'éternité*, PUF, Paris, 1994. Particularmente los capítulos 2-4 de la segunda parte. Que detalla los campo de la experiencia desde el conocimiento, hasta la historia, pasando por el lenguaje y las pasiones.

también, por tanto, todo su derecho”<sup>275</sup>. Los hebreos no dieron origen a un Estado humano, sino al reino de Dios (*Regnum Dei*):

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en en la democracia, y clamaron al unísono: «todo cuanto Dios diga (sin mencionar ningún mediador), lo haremos», se sigue que, en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado.<sup>276</sup>

De lo anterior se colige que el análisis del Estado hebreo realizado por Spinoza en los capítulos XVII y XVIII del *Tratado Teológico-Político* hace las veces de una crítica de las tendencias monárquicas de su presente, basadas, la mayoría, en una interpretación de la Escritura y en su validación como texto teórico sobre la política y la moral humanas. La estrategia de Spinoza, y del grupo de spinozistas que se congregaba a su alrededor y previamente alrededor de van den Enden, fue desarticular el nexo que existía entre lenguaje y saber oculto, así como entre verdad y revelación. La Escritura se convirtió en una obra cuyas enseñanzas tendían necesariamente a lo más simple con la intención de ser comprendida por todos, dado que su objetivo era la obediencia, y las palabras devinieron un terreno de combate. La obediencia se sitúa en el terreno de la “acción anímica interna” (*animi internam actionem*) y no sólo en la “acción externa” (*externam actionem*), para eso sirven las ceremonias, para reforzar una moralidad que permita al súbdito reconocer la autoridad de la suprema potestad (*summa potestas*) y actuar según el derecho establecido y no según su propia deliberación. Ello no implica la total dominación, pero sí es una observación fáctica y radical acerca del poder político y la forma en que éste actúa. Dentro de dicha observación Spinoza descubre una dialéctica inherente a todo ordenamiento, aquella que existe entre la obediencia y la dominación. Los límites de ésta nunca son claros, puesto que la dominación siempre tiende a interiorizarse en el sujeto, que a permanecer en la mera exterioridad. Spinoza en el capítulo XVII del *Tratado Teológico-Político* expone la dinámica de la dominación y la forma en que ésta se manifiesta más efectivamente en la “acción anímica interna”:

Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna. De ahí que quien está más sometido a

---

<sup>275</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVII, [II], p. 360 [“Nam hoc ipso, quod se sola Dei potentia servari posse crediderunt, omnem suam naturalem potentiam se conservandi, quam ex se haberre antea forte putaverant, un Deum transluterunt, et consequenter onme suum jus”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVII, [II], p. 206].

<sup>276</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [II] p. 361. [“Quandoquidem Hebrei suum jus in nullum alium transluterunt, sed omnes aequae ut in Democratia suo jure esserunt, unoque ore clamaverunt, quicquid Deus loquetur (nullo expresso mediatore) faciemus, hinc sequitur omnes ab hoc pacto aequales prorsis mansisse, jusque Deum consulendi, legesque accipiendi, et interpretandi omnibus aequale fuisse, et absolute omnem imperii administrationem omnes arque tenuisse”. *Ibíd.*, cap. XVII, [II], p. 206].

otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos<sup>277</sup>

La dominación, por lo tanto, somete más efectivamente cuando propicia el convencimiento, de ahí que distinguir entre la cesión voluntaria del poder –limitada por la autoconservación– y la imposición violenta del Estado por encima de la multitud atemorizada no es tan sencillo. Es preciso observar, por lo tanto, los fundamentos, el desarrollo y la orientación de las leyes. Así como su actualización en la efectividad de la vida del Estado y de la multitud que lo fundamenta. La primera idea que puede surgir a partir de la cita es que para gobernar sobre los corazones de los súbditos (*subditorum animos*) se tiene que propiciar el miedo en ellos, puesto que es la forma más sencilla de coaccionar a una multitud. Pero Spinoza mismo niega esta posibilidad, puesto que la autoridad no se encuentra de manera específica en los tiranos porque su gobierno es siempre inestable y enfrenta constantes desobediencias, su gobierno carece de virtud porque no puede garantizar la seguridad, sino que atemoriza a la mayoría por tanto tiempo como puede y provoca indignación e ira desenfrenada en aquellos que no desean tolerar su régimen. El Estado sólo puede forzar a la obediencia externa, al menos, es todo lo que puede tener por seguro: la acción externa de los súbditos del Estado. Eso no significa, sin embargo, que las supremas potestades no puedan ejercer un dominio que fuerce a la obediencia a la multitud incluso sobre su ánimo interno puesto que: “aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee”<sup>278</sup>. Aquí obediencia al Estado y libertad coinciden y se contradicen simultáneamente, puesto que si el Estado corresponde al tirano, al monarca que se arroga el derecho de mandar el solo sobre la multitud, su capacidad de coaccionar será limitada por las múltiples estrategias que ésta tiene para resistir, mas si la obediencia está dada al Estado que se funda *ex communi consensu*, ésta es la expresión de la autodeterminación y la libertad.

Aquí se encuentra el doble enigma de la obediencia y la libertad: poder crear un orden en que la libertad de los singulares de darse un modo de vida en que su creatividad e indomesticable potencia puedan ser expresadas adecuadamente, con la necesidad de un Estado de cuya efectividad

---

<sup>277</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 355. [“Quod etiam clarissime constat, quod obedientia non tam externam, quam animi internam actionem respiciat; adeoque ille maxime sub alterius imperio est, qui alteri integro animo ad omnia ejus mandata obtemperare deliberat, et consequitur eum maximè tenere imperium, qui in subditorum animos regnat”. *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 202]; cfr. *Tratado Político* cap II parágrafos 9 y 10 particularmente cuando refiere los 4 tipos de dominación posibles, siendo los primeros dos exclusivamente corporales, mientras que el tercero y cuarto están vinculados al espíritu o al alma, además de atar al cuerpo. Ver Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. II, §9-10, pp. 113-115. Estas formas de dominación serán exploradas más adelante a la luz de la *obediencia* como clave de lectura.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 355. [“Deinde quamvis non perinde animis ac linguis imperari possit, sunt tamen animi aliqua ratione sub imperio summae potestatis, quae multis modis efficere potest, ut permagna hominum pars, quicquid vult, credat, amat, odio habeat etc”. *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 355].

sea irresistible para asegurar la estabilidad. Este es el problema de si se tiene la constitución del pueblo o el pueblo de la constitución. Para Spinoza el movimiento entre una y otra opción apuntan, al menos en el *Tratado Teológico-Político* a la organización del aparato Estatal de tal manera que la fidelidad (*fides*), virtud (*virtute*) y constancia de ánimo (*animi constantia*) de los súbditos sea lo más estable posible. La constitución pasional de los seres humanos los lleva a preferir siempre su propio placer a la obediencia, el *ars gubernandi* consiste en la organización del Estado de tal suerte “que todos cualesquiera sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades”<sup>279</sup>.

El límite de la organización estatal es siempre antes interno que externo, es decir, es siempre un producto o subproducto de su propia incapacidad de asegurar la vida, la paz y la estabilidad que de su relación con otros Estados. Las soberanías están en todo momento amenazadas por sus propios fundamentos, esto porque es el derecho (poder-potencia) de la multitud, cuando la fidelidad, virtud y constancia de ánimo se disuelven por los mecanismos pasionales que acontecen en la multitud, y las vicisitudes históricas que aquejan a un Estado, dicha multitud como poder constituyente y defensor de su propia constitución ontológica destruye el ordenamiento estatal y se proporciona otro que sea capaz de adecuarse a su propio conato e ingenio. Ante ello dice Spinoza: “nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y para quienes detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos”<sup>280</sup>. Los ciudadanos no son por naturaleza enemigos del Estado, pero éste sí puede devenir enemigo de los ciudadanos cuando se convierte en un Estado de violencia (*imperium violentum*). La obediencia, cuando se da a leyes que van contra la conservación de la multitud y su existencia, conduce, tarde o temprano, a la disolución del Estado.

La exploración de la obediencia no adquiere su lugar definitivo con la exposición de los distintos modos de aparecer que tiene según sea el fundamento del Estado la estructuración democrática del poder o su concentración en pocas manos, o sólo en uno. En el *Tratado Político* Spinoza vuelve sobre el tema de la obediencia modificando el término que utiliza para su definición: pasa de utilizar *obedientia* a *obsequium* y por ende a una definición que incluso se ubica por delante –aunque continuando el razonamiento– de la proporcionada en el segundo escolio de la proposición 37 de la 4ª parte de la *Ética*<sup>281</sup>. En el § 19 del capítulo II del *Tratado Político* Spinoza

---

<sup>279</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 357. [“imo omnia ita instituire, ut omnes, cujusque ingenii sint, jus publicum privatis commodis praeferant”. *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 203].

<sup>280</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 357. [“nunquam eo perventum est ut imperium non magis propter cives quam hoses periclitaretur, et qui id tenent, non magis illos, quam hos timerent”. *Ibíd.*, cap. XVII, [I], pp. 203-204].

<sup>281</sup> “El pecado no es, pues, otra cosa que desobediencia, la cual, por tanto, sólo es castigada por el derecho del Estado; y, por el contrario, la obediencia es atribuida como mérito al ciudadano, porque por ella sola se le considera digno de gozar las ventajas del Estado”. Spinoza, Baruch, *Ética, op. cit.*, p. 210. [“Est itaque peccatum nihil aliud quam inobedientia, quae propterea solo civitatis jure punitur, et contra obedientia civi meritum ducitur, quia eo ipso dignus judicatur, qui civitatis commodis gaudeat”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 446].

distingue pecado y obediencia de la siguiente manera: “Pues (*como dijimos en el artículo precedente*) es pecado lo que no puede hacerse o está prohibido por el derecho, mientras que obediencia es la voluntad constante de ejecutar lo que es bueno según el derecho y que, por unánime decisión, debe ser puesto en práctica”<sup>282</sup>. Ambos son complementarios, aunque en momentos distintos, el pecado es el resultado de la prohibición, es por medio de la Ley que se conoce al pecado, y por lo tanto, sólo dentro de una legislación se puede conocer; por su parte la obediencia tiene un sentido distinto y posterior, es una voluntad constante (*constans volutas*), una determinación invariable que es resultado de la distinción de lo bueno y lo malo, lo permitido y lo prohibido, mas no se refiere únicamente a lo que puede o no hacerse, sino al mandato expreso de lo que se debe hacer, es la efectividad de la Ley, su cumplimiento como tal. El punto distintivo aquí radica en que la obediencia tiene como fundamento el *decreto común*<sup>283</sup> (*communi decreto*)—en la traducción de Atilano Domínguez *unánime decisión*—.

Mientras que el término *obedientia* se encuentra en la lógica de la dominación, la creación de un súbdito que se doblega ante una voluntad ajena, *obsequium* tiene como primera acepción la acción de cumplir, la disposición para cumplir<sup>284</sup>, es decir, un ánimo propicio hacia la acción que es requerida. El uso político de la expresión *obsequium* puede encontrarse en *Ab Urbe condita libri* de Tito Livio<sup>285</sup>, donde se menciona la excepción del servicio militar concedida a las doce colonias en la época de los cónsules Quinto Fabio y Quinto Flavio, de las obligaciones que éstas tienen con el pueblo romano (*in populum romanum*). Es de notar que la utilización que hace Tito Livio está vinculada a la obligación que se tiene hacia el pueblo romano, una de las dos instancias que configuran el acuerdo político que da origen a la *Respublica romana*. El hecho de que la obligación sea hacia el pueblo romano y no hacia el senado implica, en términos militares, que el poder de las armas está fundamentado en la parte de los muchos, la *multitudo* que se organiza a sí misma, si bien es cierto que las legiones marchaban con el SPQR (*Senatus Populusque Romanus*) en escudos y estandartes.

En Spinoza el reconocimiento de la realidad del poder y la obediencia parte del realismo estricto de las armas como fundamento de todo posible gobierno, y también como condición de

---

<sup>282</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. II, § 20, p. 102. [“Id enim (ut in praec. art. diximus.) peccatum est, quod jure fieri nequit, sive quod jure prohibetur; *obsequium* autem est constans volutas, id exequendi, quod jure bonum est et ex communi decreto fieri debet”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap. II, §20, p. 30].

<sup>283</sup> Se prefiere utilizar una traducción literal de la expresión dado que permite observar la continuidad que hay entre los dos tratados políticos de Spinoza, así como es posible observar una diferencia semántica crucial entre “unánime” y “común” como vocablos que refieren a distintos aspectos de la vida colectiva. El giro particular, como se ha visto no lo ocupa el cambio del *communi* sino la utilización de *decretum* por un lado, y el desplazamiento de *obedientia* hacia el uso de *obsequium*. Wolfgang Bartuschat ha traducido *communi decreto* como “*gemeinsamer Beschluss*” con lo que hace un una traducción más literal de la expresión latina. Ver *ibíd.*, cap. II, §20, p. 102. [*Ibíd.*, cap. II, §20, p. 31].

<sup>284</sup> Glare. P.G.W. (editor) *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press. Oxford, 1983.

<sup>285</sup> “[E]as annum iam ferme sextum uacationem militiae quasi honoris et beneficii causa habere cum interim boni obediensque socii pro fide atque *obsequio* in populum Romanum continuis omnium annorum dilectibus exhausti essent”. (Las cursivas son propias). Liv, 29. 15,3.

posibilidad de toda disolución efectiva de un ordenamiento estatal y el tránsito hacia otra. Visto a la luz del campo semántico que se agrupa en torno a *obsequium* se puede pensar a la obediencia bajo esta denominación como un concepto cuyo anclaje está en la autodeterminación de la multitud, pero que también considera al fenómeno de la dominación desde los ángulos materiales y “externos” y los inmateriales “internos”, las armas o la prisión por un lado, y el miedo y la manipulación ideológica por otro lado. La presencia de las armas en el razonamiento político de Spinoza apunta en las direcciones que éstas pueden tener en el despliegue efectivo de la potestas soberana, por el lado de la dominación y el sometimiento. En el §10 del capítulo II del *Tratado político* detalla las cuatro formas de la dominación:

Tiene a otro bajo su potestad quien lo tiene preso o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse, o quien le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores, de tal suerte que prefiere complacerle a él más que a sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio<sup>286</sup>

La dominación que parte de la fuerza es la primera y más elemental, quizá, al mismo tiempo venga acompañada de la segunda y la tercera. Un ejemplo de ello es cuando un grupo armado es capaz de sustraer los medios de defensa una población, al mismo tiempo evitará que escape con lo cual provocará miedo. Con esto tiene la dominación casi completa, puesto que si sólo se contentara con retirar las armas y los medios de escape, eventualmente conseguirían resistir estableciendo líneas clandestinas de abastecimiento o escape o ambas, lo que les permitiría mantener una situación de guerra con el dominador. Pero cuando la dominación se convierte en un asunto subjetivo, es decir, cuando llega a ser interiorizada por medio de un manejo de las pasiones negativas, como el miedo, entonces, la potencia del grupo dominado se verá disminuida y poco a poco dejará de resistir al dominador. Pero la dominación es parte de la dialéctica que existe entre la esperanza<sup>287</sup> y el miedo<sup>288</sup>. Cuando se domina sólo por el miedo se corre el riesgo de no establecer el dominio por mucho tiempo, porque la vinculación pasional une al miedo con la esperanza<sup>289</sup>, y al tiempo que,

<sup>286</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político*, op. cit., cap. II, §10 p. 96 [“Is alterum sub potestate habet, quem ligatum tenet, vel cui arma et media sese defendi auto evadendi ademit, vel cui metum iniecit, vel quem sibi beneficio ita devinxit, ut ei potius quam sibi morem gerere et potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat*, op. cit., cap. II, §10, p. 22].

<sup>287</sup> En la definición 12 de los afectos contenida en la 3ª parte de la *Ética* Spinoza dice: “La esperanza es la alegría inconstante, surgida de la idea de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda”. Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., p. 172. [“Spes set inconstans laetitia otra ex idea rei futuræ veo preaeteriæ itæ, de cujas evento aliquatenus dubitamus”. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, op. cit., p. 344].

<sup>288</sup> La definición 13 de los afectos en la 3ª parte de la *Ética*: “El miedo es la tristeza inconstante, surgida de una cosa futura o pasada, de cuyo resultado tenemos alguna duda” *Ibíd.*, p. 172. [“Metus set inconstans tristitia orta ex idea rei futuræ veo præteritæ, de cujus evento aliquatenus dubitamus”. *Ibíd.*, p. 344].

<sup>289</sup> Así aparece en la explicación de la definición 13 de las pasiones en la 3ª parte de la *Ética*: “Pues quien está pendiente de la esperanza y duda del resultado de la cosa, se supone que imagina algo que excluye la existencia de la cosa futura y que, por tanto, se entristece (por 3/19); y, en consecuencia, se supone que mientras está pendiente de la esperanza, teme que la cosa no suceda. Por el contrario, quien tiene miedo, esto es, duda del resultado de la cosa que odia, también imagina algo que excluye la existencia de la misma cosa, y, por tanto (por 3/20), se alegra; y, en consecuencia, en esa misma medida tiene esperanza de que la cosa no suceda”. *Ibíd.*, p. 172. [“Qui enim spe pendet et de rei eventu dubitat,

para seguir con el ejemplo de un grupo armado que asedia y desarma una población, se teme por perder la vida, también se tiene la esperanza de conservarla<sup>290</sup>. Por lo tanto tolerarían la dominación no sólo por el miedo a morir, sino también por la esperanza de conservar su propia vida y todo cuanto puedan mantener de sus posesiones. La obediencia también se logra mediante favores que pueden propiciar que la población en cuestión se sienta en deuda con quien en primera instancia los ha dominado y por ello, se esforzarán por complacerle. Cuando el dominador no sólo aterroriza, sino que se establece y promete proteger, o cuando, en un Estado de democracia aritmética se hacen promesas de bienestar a una multitud empobrecida con dolo de no cumplirlas<sup>291</sup>, entonces se establece una dominación que combina el miedo y la esperanza y de esa forma se fundamenta más fuertemente una dominación heterónoma, la pura violencia no produce otra cosa que la continuidad de la violencia, y la prolongación del estado de guerra a todos los ámbitos de la sociedad. Frente a la soberanía la obediencia es pensada por Spinoza de la siguiente manera: “cuando un súbdito hace algo que responde a los mandatos de la potestad suprema, actúa en virtud del derecho estatal y no del suyo propio, ya lo haga impulsado por el amor o forzado por el miedo, ya (que es lo más frecuente) por la esperanza y el miedo a la vez o por la reverencia, que es una pasión compuesta de miedo y admiración, ya guiado por cualquier otra razón”<sup>292</sup>. La combinación de miedo y esperanza es lo que impera en las relaciones de dominación; asimismo es un destino inexorable de todos los regímenes en los que no hay una concordancia entre lo que en la ya citada *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx, ha llamado el principio material y el principio formal: sólo la democracia, por ser el gobierno absoluto, parece estar a salvo de esta dialéctica, al menos hasta cierto punto. Pues incluso la multitud libre que se da gobierno puede llegar a ser movida más por miedo que por esperanza y por ello sigue estando en peligro de caer bajo la dominación.

---

is aliquid imaginari supponitur, quod rei futurae existentiam secludit; atque adeo eatenus contristari (per prop. 19. hujus) et consequenter, dum spe pendet, metuere, ut res eveniat. Qui autem contra in metu est, hoc est de rei, quam odit, evento dubitat, aliquid etiam imaginatur, quod ejusdem rei existentiam secludit; atque adeo (per prop. 20. hujus) laetatur et consequenter eatenus spem habet, ne eveniat”. *Ibíd.*, p. 344].

<sup>290</sup> En el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político*: “En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor”. Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [II], p. 338 [“Nam lex humanæ naturæ universalis est, ut nema aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquod malum preferat, nisi ad majas evitandum, veo spe majoris boni”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVI, [II], p. 191-192].

<sup>291</sup> En la nota 32 del capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político* Spinoza distingue el dolo entre bueno y malo en el estado civil, mientras que en el estado natural tal cosa no existe: “En el Estado político, donde un derecho común determina lo que es bueno y lo que es malo, es correcto dividir el dolo en bueno y malo. Pero en el estado natural, donde cada uno es su propio juez”. *Ibíd.*, cap. XVI, [II], p. 338. [“In statu civili, ubi communi jure decernitur, quid bonum et quid malum sit, recte dolus distinguitur in bonum et malum. Sed in statu naturali, ubi unusquisque «de droit» sui judex est, summumque jus habet leges sibi praescribendi, et interpretandi, imo etiam, prout sibi utilius judicat, abrogandi, ibi sane concipi non potest, quemquam dolo malo agere”. *Ibíd.*, cap. XVI, [II], p. 263].

<sup>292</sup> *Ibíd.*, cap. XVII, [I], p. 355 [“quicquid subditus facit, quod mandatis summae potestatis respondet, sive id amore obligatus, sive metu coercitus, sive (quod quidem magis frequens) ex spe & metu simul, sive ex reverentia, quae passio est ex metu & admiratione composita, sive quacunq; ratione ductus, ex jure imperii, non autem suo agit”. *Ibíd.*, cap. XVII [I], p. 202].

Ahora bien la obediencia a la Ley, está vinculada con la dominación y con la libertad, el elemento fáctico que las vincula, como ya se había mencionado, son las armas. Uno de los criterios distintivo de una soberanía que se impone, es, pues, el control de los medios para la violencia. Cuando los súbditos (*subditos*) una *ciudad (civitas)*<sup>293</sup> no empuñan las armas por miedo, no están en libertad, ni tampoco están en paz, puesto que la paz es una virtud del Estado, y en una ciudad en que el miedo es el motivo por el cual los ciudadanos han dejado de tener en sí el medio de defensa no existe, sino que hay una suspensión de la guerra, al menos, en términos de su estallido fáctico. Y quizá aquí la noción de guerra de Spinoza se sitúa todavía por detrás de la de Hobbes, al menos en apariencia. Pues para Hobbes, la guerra es una disposición, y no sólo un estallido<sup>294</sup>. Pero Spinoza adopta el extremo contrario de la polaridad que Hobbes plantea en su *Leviatán*, pues opta por definir la paz como: “una virtud que brota de la fortaleza del alma”<sup>295</sup> y diferenciarla de la mera ausencia de guerra, así como Hobbes opta por definir la guerra como algo más que el mero conflicto. En ambos casos lo que cambia es el enfoque y con ello se tiene la ganancia de observar los dos extremos del Estado y la politicidad<sup>296</sup>. La diferencia se, en la concepción de obediencia que tiene el Spinoza maduro puesto que el *obsequium* de los súbditos hacia el decreto común de la ciudad, se diferencia de manera crucial de la *inertia* del *pecora*. Es preciso detenerse en este punto, porque aquí yace una distinción que permite observar de forma definitiva el proceso de maduración del concepto de obediencia que Spinoza desarrolla para dar cuenta del seguimiento de la ley en el Estado democrático. Al final del §4 del *Tratado Político* Spinoza afirma: “Por lo demás aquella

---

<sup>293</sup> Spinoza se nutrió de fuentes latinas como Livio, Terencio, Tácito o Cicerón y, por lo tanto, utiliza con ciertas adecuaciones una noción clásica de ciudad, particularmente aquella que el latín permite para distinguir la *civitas* de la *urbs*. La ciudad es traducida por Bartuschat como *Gemeinwesen*, que junta los vocablos alemanes “*gemein*”, común y “*Wesen*”, esencia; con ello hace eco de la tradición clásica que define en ella el lugar de continuidad de la naturaleza en el hombre, como menciona Leo Strauss a propósito de Aristóteles: “La ciudad existe por naturaleza, es decir, la ciudad es natural al hombre; al fundar ciudades los hombres sólo ejecutan lo que la naturaleza les inclina a hacer”. Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 66. La ciudad no es lo mismo que la sociedad, ni tampoco es el mobiliario urbano, ni el espacio geográfico en que se instala la vida sedentaria, sino el entramado de relaciones entre seres humanos, y de éstos con el resto de la naturaleza; la ciudad es su emplazamiento vital, su forma de construir el espacio de lo común en los registros físico y simbólico.

<sup>294</sup> “Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, suno que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta y ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz”, Hobbes, Thomas, *Leviatán, op. cit.*, [I, cap. XIII], p. 102; cfr. “Pues ¿qué es la guerra sino el tiempo en el cual la voluntad de contender por la fuerza está suficientemente declarada con palabras y hechos? El tiempo restante se llama paz”, Hobbes, Thomas, *Elementos Filosóficos. Del Ciudadano*, Hydra, Buenos Aires, 2010, [I, §12], p. 137. Desde ahí Hobbes argumenta en contra de la guerra sempiterna que es la lucha constante por la propia conservación y de la necesidad de un Estado que imponga la paz interior mediante una autoridad y poder irresistibles.

<sup>295</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. V, §4, p. 128. [“Pax enim non belli privatio, sed virtus est, quæ ex animu fortitudo oritur”. De Spinoza, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap. V, §4, p. 64].

<sup>296</sup> Pensar la politicidad es hacer un ejercicio de reflexión sobre un pliegue de intensidad de existencia propiamente humana, sobre aquello que conduce la liberación de energía humana a la explosión que, de cierta manera, produce un caos, un caos de orden. Sobre la base de pa perpetua liberación de energía, del desgaste de los singulares Morales produce una lectura de Hegel que no se queda ahí, sino que sirve como lectura del momento actual, es decir, el “post sin fin”. Ver Morales, Cesáreo, “Modernidad, posmodernidad, despedida”, en *Theoria*, (entregado), enero, 2014.

sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad”<sup>297</sup>.

Hay una diametral diferencia entre lo que acontece en la monarquía absoluta y lo que sucede en el Estado democrático. Los sujetos de la obediencia y las reglas mismas están del todo separadas, pese a que el momento monárquico, como indica Marx, está contenido en la democracia. La servidumbre que priva en el Estado monárquico reduce a los seres humanos a su forma mínima de existencia, la concentración del poder en una sola instancia, necesita de la barbarie de la violencia omnilateral, y como resultado produce las erupciones de violencia que aquejan por todas partes al Estado y que dispersan estallidos incontrolables, cuyas esquirlas aquejan tanto a la multitud como al soberano. Si se sigue la línea argumentativa y las distinciones terminológicas es posible ver que, por un lado, existen los súbditos, y por otro el ganado, por un lado la obediencia y por otro la inercia. La obediencia es la consecuencia de actuar bajo la guía de la razón en el entorno estatal, y quienes siguen las leyes sólo pueden ser los súbditos. Por otro lado la inercia (*inertia*) es lo propio del ganado (*pecora*), el punto que articula la distinción está en el adverbio *veluti* “como”, los hombres no son reducidos de hecho a un estatuto puramente animal, para Spinoza eso sería prácticamente imposible dado que la constitución ontológica del modo humano impide que sea completamente llevado a su pura animalidad, siempre subsiste algo de su esencia eterna que se expresa de una u otra manera, su naturaleza no puede ser absolutamente negada, pues la propia negación de la naturaleza humana por obra del artificio, la violencia y las tecnologías el poder es, en sí misma, una expresión de lo que sólo puede ser humano. Sin embargo sí es posible que exista una relación analógica entre el colectivo humano y el colectivo de animales no humanos domesticados, cuya única razón de ser es ser aprovechados por otra especie, que los devora o hace uso de sus cuerpos como desea.

Spinoza refiere, por tanto, no sólo a la reducción a la irracionalidad que puede ser el signo del colectivo humano convertido en ganado (*pecora*), sino también a la racionalidad detrás del aprovechamiento de la dinámica afectiva en términos políticos por parte de la instancia de dominio. Cuando una multitud teme más de lo que espera, y no se mueve por obediencia (*obsequium*) sino por inercia (*inertia*) se encuentra, de hecho, en un estado de soledad cada uno de sus componentes se cuenta lejos el uno del otro, es decir, no existe lo común, sino la pura imposición de un ingenio particular sobre el ingenio de la multitud. En el proceso de distinción estratégica entre la ciudad (*civitas*)— que Atilano Domínguez traduce sociedad— y la soledad (*solitudo*) la libertad juega el

---

<sup>297</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político*, *op. cit.*, cap. V, §4, p. 128 [“Illa praeterea civitas, cujus pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur ut tantum servire discant, rectius solitudo quam civitas dici potest”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat*, *op. cit.*, cap. V, §4 p. 64].

papel fundamental<sup>298</sup>, puesto que ella es el criterio diferencial de la potencia como capacidad, pero también como despliegue de su esencia. En este punto es preciso citar *in extenso* la proposición 73 de la 4ª parte de la *Ética* donde la exploración para distinguir la soledad de la ciudad y la libertad de la obediencia por miedo se hace más que clara:

#### Proposición 73

El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo.

Demostración: El hombre que se guía por a razón, no es inducido por el miedo a obedecer (por 4/63). Por el contrario, en cuanto que se esfuerza en conservar su ser, esto es (por 4/66), en cuanto que se esfuerza en vivir libremente, desea mantener, la norma de la vida común y de la común utilidad (por 4/37) y vivir, por tanto (como hemos mostrado en 4/37e2), según el decreto común del Estado. Luego el hombre que se guía por la razón, para vivir más libremente desea observar los derechos comunes del Estado.<sup>299</sup>

Ya en la *Ética* se plantea la distinción clara entre la ciudad y la soledad y se establece cómo es que la libertad sólo se puede experimentar en la comunidad que se da bajo el Estado y no en la soledad que impera cuando la violencia, la fragmentación o la dominación ideológico-epistemológica se impone por encima de los deseos y potencia de la multitud. El hombre guiado por la razón no preferirá su propia potencia solitaria –aunque ésta sea la más alta que pueda alcanzar el modo humano, a saber, la de su entendimiento desplegado hacia la comprensión de la totalidad–, a la potencia que se experimenta en la composición estatal. Su libertad sólo es posible porque participa de la vida común (*vita communis*<sup>300</sup>), esto es de la realidad de cooperación, composición, solidaridad y fuerza que experimenta cuando está con otros como él, incluso, si el hombre libre fuera el único libre en el Estado, lo prefiere con respecto a la soledad porque la norma de máxima utilidad que le proporciona la ciudad, está por encima de sus fuerzas y hace posible que su esfuerzo por vivir libremente encuentre su cumplimiento en las determinaciones de la multitud. El tono

---

<sup>298</sup> Al respecto de la libertad, Diego Tatián establece una relación entre la política y la ética, extrayendo la consecuencia de la finitud del ser humano y su potencia establecida en la proposición 3 de la 4ª parte de la *Ética*: “La libertad spinozista es un ejercicio de la potencia que es el registro ético-político se actualiza en una práctica de la generosidad y en una aspiración de amistad con los hombres, aunque no exentas de una cierta ‘estrategia’, mediada por una cautela frente a la potencia de las causas exteriores por la que cada potencia singular ‘resulta infinitamente superada’ (E, IV, 3)” ver Tatián, Diego. *La cautela del salvaje*. Adriana Hidalgo. Buenos Aires, 2001. p. 101

<sup>299</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, pp. 231-232 [“Propositio LXXIII. Homo, qui ratione ducitur, magis in civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.

Demonstratio. Homo, qui ratione ducitur, non ducitur metu ad obtemperandum (per prop. 63. hujus); sed quatenus suum esse ex rationis dictamine conservare conatur, hoc est (per schol. prop. 66. hujus) quatenus libere vivere conatur, communis vitae et utilitatis rationem tenere (per prop. 37. hujus) et consequenter (ut in schol. 2. prop. 37. hujus ostendimus) ex communi civitatis decreto vivere cupit. Cupit ergo homo, qui ratione ducitur, ut liberius vivat, communia civitatis jura tenere. Q. e. d.” De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 502].

<sup>300</sup> Este es un desarrollo conceptual notable, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. la vida común (*vita communis*)–traducida como vida ordinaria por Atilano Domínguez– representa la futilidad, lo orientado hacia la lujuria, el honor y la riqueza material, ver Spinoza, Baruj, *Tratado de la reforma del entendimiento, op. cit.*, § 1 p. 77 [De Spinoza, Baruch, *Opera, op. cit.*, tomo II, p. 6] En la *Ética* Spinoza transforma el término, y ya no representa lo ordinario (*communis*), lo que es aceptado como valor por todos bajo los prejuicios de su tiempo, sino la producción de vida que se comparte, de la comunidad que aparece como producto del encuentro afortunado entre los seres humanos

puede sonar distinto a lo que Spinoza pretende mostrar, a saber, que la obediencia irrestricta al Estado es el primer valor del hombre libre, incluso si éste pasa por encima de su vida; pero Spinoza muestra que la soledad es el mayor mal para hombre, puesto que reduce su potencia al mínimo al distraerlo en múltiples actividades que hacen imposible su desenvolvimiento pleno en aquello que es su máximo gozo: el conocimiento de Dios, y la contemplación de su potencia para causar efectos, pero también compartir las verdades que ha descubierto con otros, dado que sus características son la firmeza de ánimo (*animositas*) y la generosidad (*generositas*)<sup>301</sup>.

Este es el enigma resuelto de las constituciones, la libertad que produce obediencia y no servidumbre, cuya reversibilidad es clara, es una obediencia que produce libertad fortalecida y profundizada por el lazo de utilidad y por la generosidad que afecta al hombre libre. Su deseo de unir a los demás hombres a él por medio de la amistad (*reliquos homines jugare et sibi amictia jungere*) es la expresión de la política que se libera de la carga de perpetua enemistad, o, por lo menos, traduce lo político en términos de un reconocimiento positivo más allá de toda envidia, odio, enojo, desprecio o soberbia<sup>302</sup>. Naturalmente no todos los seres humanos de un Estado son libres en sentido filosófico, porque de ser así, no precisarían de Estado, ni tendrían una norma común de vida producida por la lógica de la estalidad –tal vez ni siquiera de la politicidad–, sino que serían pura vida beata sin necesidad de la definición de bien o mal<sup>303</sup>, estarían ubicados más allá del bien y del mal, pues su libertad sería la afirmación de la vida y no el temor ante la muerte como acontece con el viejo Adán luego de comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, según Spinoza narra en su reconstrucción y destrucción crítica del concepto de Caída. La definición del bien y del mal nace de la ausencia de libertad como entendimiento que se extiende en potencia por encima de los otros afectos, a saber, como una privación en la pura razón que conduce hacia la salvación y la gloria en un sentido extra-teológico, dado que la gloria se inmanentiza, como poder de razón y verdad del mundo humano, en el *amor dei intellectualis*<sup>304</sup>. El primer hombre no cae en

---

<sup>301</sup> Mientras que la firmeza de ánimo es una virtud orientada hacia la propia conservación y la vida recta según la razón, la generosidad tiene una dimensión común –no social–. En el escolio de la proposición 59 de la 3ª parte de la *Ética*. Spinoza define la generosidad: “Por generosidad, en cambio, entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad” Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 168 [“Per generositatem autem cupiditatem intelligo, quod unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare et sibi amicitia jungere”]. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 332].

<sup>302</sup> “[E]l varón fuerte no tiene odio a nadie, no se irrita contra nadie, y no envidia, ni se indigna, ni desprecia a nadie, y no es en absoluto soberbio”. Escolio a la proposición 73 de la 4ª parte de la *Ética* ibíd., p. 232. [“vir fortis neminem odio habeat, nemini irascatur, invidet, indignetur, neminem despiciat minimeque superbiat”]. Ibíd., p. 504].

<sup>303</sup> Como consta en la proposición 68 de la 4ª parte de la *Ética*: “Si los hombres nacieran libres, no formarían ningún concepto del bien y del mal mientras fueran libres”. Ibíd., p. 228 [“Si homines liberi nascerentur, nullum boni et mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent”]. Ibíd., p. 494].

<sup>304</sup> El escolio de la proposición 36 de la 5ª parte de la *Ética* es claro al respecto: “Por esto entendemos claramente en qué consiste nuestra salvación o felicidad o libertad, a saber, en el amor constante y eterno a Dios, o sea en el amor de Dios a los hombres. Y no sin razón el los libros sagrados este amor o felicidad se llama gloria”. Ibíd., p. 264 [“Ex his clare intelligimus, qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore sive in amore Dei erga homines. Atque hic amor seu beatitudo in sacris codicibus gloria appellatur, nec immerito”]. Ibíd., p. 580].

pecado por comer el fruto, sino que su libertad se suprime cuando establece entre él y el resto de los animales un proceso de mimesis que lo lleva a imitarlos y a considerarse uno más entre ellos, por lo que comenzó a imitar sus afectos (*eorum affectus imitari inceperit*) y perdió su libertad, misma que sólo fue recuperada por los patriarcas guiados por el Espíritu de Cristo (*spiritu Christi*), es decir el entendimiento infinito de Dios.

Spinoza una vez más plantea el problema de la vida específicamente humana a partir del drama de la pérdida de la libertad en función de la recuperación del puro instinto, la vinculación del hombre con las cosas finitas y su renuncia a perseguir el absoluto del conocimiento. Si bien, parece referirse únicamente al ámbito individual, dado el entorno que producen las otras proposiciones quizá sea posible llevar esto al terreno de la vida común y sus peligros, pero también sus oportunidades. Cuando el ser humano imitó los afectos de los animales no hizo otra cosa que reducir su vida a la pura circulación de la sangre, se convirtió en vida abstracta, general, no singular, devino un animal con lo que es común a todos los animales. Acaso Spinoza muestra el lado negativo de la imitación de los afectos (*imitatio affecti*), el momento en que abandona lo que le es propio y se funde con la pura bestialidad, es curioso notar que esto comienza cuando descubre en la mujer lo que más conviene a su naturaleza (*quae cum natura prorsus conveniebat*) y que nada más se da en la naturaleza que le sea más útil (*nihil posee in natura dari, quod ipso posset illa esse utilius*). En ese momento se hace posible el régimen biopolítico, en tanto la virtud y la razón no constituyen los ámbitos de su vida y experiencia<sup>305</sup>. No es la libertad la causa de la Caída, sino al contrario, la esclavitud en el instinto, la impotencia producida por la extrema vulnerabilidad y obediencia a los afectos tristes es lo que evita que los seres humanos nazcan libres y, que, por lo tanto, hace necesarias las definiciones de bien y mal en las que se funda el estado político el cual gobierna efectivamente la vida de los seres humanos. El biomaterialismo que se funda sobre la reducción del hombre a la dimensión de la circulación de la sangre –aquello que tiene en común con todos los animales– se expresa políticamente mediante la expansión del modelo de la guerra<sup>306</sup> en términos políticos, y expresar el colapso del régimen virtuoso mediante la adopción del vicio y la impotencia cómo una realidad posible entre seres humanos, es decir, como si la naturaleza humana

---

<sup>305</sup> Esta es la premisa fundamental de lo que Badiou llama con razón el materialismo democrático, que se basa en la afirmación “Sólo hay cuerpos y lenguajes”. El mundo sólo acepta la existencia del cuerpo y el lenguaje ”En el mundo contemporáneo, el individuo reconoce la existencia objetiva de cuerpos solitarios, y, en primer lugar, de su propio cuerpo. En la pragmática de los deseos, en la evidencia de la dominación del comercio y del negocio, en la ley formal de la venta y la compra, el individuo está convencido de, y formado por, el dogma de nuestra finitud, de nuestra exposición al disfrute, al sufrimiento y a la muerte”. Alain, Badiou. “Bodies, Languages, Truths” conferencia pronunciada en el Victoria College of Arts, University of Melbourne, 9 de septiembre de 2006, disponible en <http://www.lacan.com/badbodiesspa.htm> Lunes 1º de junio de 2015 10:18 a.m.

<sup>306</sup> “La guerra es la esencia materialista de la democracia. Eso es lo que ya estamos viendo, y que no podremos detener, en este siglo que amanece, si no interrumpimos los efectos de la máxima: “Sólo hay cuerpos y lenguajes”. No hay democracia para los enemigos de la democracia”. Badiou, Alain, *ibid*.

sólo estuviera compuesta por los vicios que, los anteriores teólogos lamentaban y los pensadores del materialismo democrático contemporáneo celebran cómo la única existencia propiamente humana.

Este pensar sobre y desde lo estrictamente animal constituye el núcleo duro del ya caracterizado materialismo democrático, el pensar que sólo existen cuerpos y lenguajes, y que la verdad está por completo ausente del campo de la experiencia propiamente humana. En la experiencia de la *sanguinis circulatione* están contenidas todas las posibilidades del cuerpo como espacio de creatividad, de articulación de distintas potencias y de ductibilidad, todo devenir en el cuerpo es parte del conjunto que Spinoza llama circulación de la sangre y las cosas que tenemos en común con los animales (*quae omnibus animalibus sunt communia*). No es esto lo que constituye un tipo de imperfección, es decir, no hay un rastro de gnosticismo político en Spinoza que lo lleve a considerar al cuerpo como una imperfección que es remediada por medio del castigo de éste, ni que considere al alma como quien lleva el comando sobre el cuerpo. Pero el otro extremo de la argumentación, a saber, aquel que considera que éste, el cuerpo, lo es todo —y el lenguaje es el resultado de la forma en que nuestros cuerpos se relacionan con otros cuerpos y las ideas con otras ideas según el modelo del paralelismo— resulta en detrimento de la otra forma de la existencia que en el idealismo alemán se llamó Espíritu. El rasgo distintivo del animal humano es justamente tener la dimensión de la razón y la virtud del alma, con lo que se puede gozar no sólo a través de su cuerpo, de su proporción de movimiento y reposo que existe en el atributo de la extensión, sino también de su alma que existe en el atributo del pensamiento y le permite contemplar el orden y conexión de las cosas, y el lugar que tiene el ser humano en la sustancia infinita.

Las consecuencias del materialismo democrático son el régimen biopolítico, necropolítico<sup>307</sup> y tanatopolítico, la instauración de una fábrica de poder soberano que produce sus propios insumos en un ciclo interminable de vida que se produce para ser sacrificada. La imitación de los afectos animales no debe ser entendida, según la destrucción hermenéutica que ejecuta Spinoza, como una reducción a la rudeza en el estado natural, sino la realidad política que ya opera bajo definiciones establecidas de bien y mal, pero éstas sólo obedecen a la realidad del cuerpo y su placer, sin que contribuyan a la virtud o al despliegue y cultivo de la razón. Lo propio de los seres humanos, es, pues, la máxima razón y la virtud del alma. El cuerpo, como puro cuerpo no conduce a la comunidad de los hombres, no lleva a la *civitas* sino a la *solitudo*, la expresión de la esencia humana que es ajena a la máxima razón y a la virtud del alma está incompleta y sólo da cuenta de la inexorable animalidad del hombre. Pero no puede explicar el amor de Dios hacia los hombres, ni pueden conducir a la máxima virtud, a la libertad humana como potencia del entendimiento. La vida humana no es vida indiferenciada, ni está limitada a la reproducción de las funciones elementales, sino que hay una potencia particular, la del entendimiento, que le permite acceder al gozo de la

---

<sup>307</sup> Achille, Mbembe, “Necropolitics”, en *Public Culture*, 15(1), pp. 11-40.

esencia, y al conocimiento del tercer género. Sólo en la conjunción entre la máxima razón y la virtud del alma y el cuerpo potente se puede acceder a la suprema felicidad, al deseo que no puede tener exceso<sup>308</sup>.

Este deseo sin exceso surge de la razón, es decir, de cómo ésta orienta la existencia e indica la forma de obrar, está arraigado en la constitución humana y su potencia determinada para producir efectos. Es un límite ilimitado, porque al tiempo que sólo puede efectuar en la medida en que el ser humano (como modo, afección de la sustancia), no puede tener un exceso, no puede ser demasiado intenso el deseo de vida según la razón, sino que siempre, por más alta que sea la vibración ontológica que impulsa su deseo vital, siempre se encontrará dentro de determinada existencia humana. El que sea un límite ilimitado también implica que las posibilidades de expansión del poder humano, dentro de su forma particular de afectar y ser afectado, son ilimitadas, al menos como postulado, permanece desconocida la magnitud discreta de poder que éste tiene y puede desplegar, más aún cuando se reúne con otros como él, su poder aumenta exponencialmente. La naturaleza humana, así, impulsa según la razón a la vida en común y a la amistad, a la vinculación de los hombres unos con otros, no a su destrucción ni a su aislamiento, ni tampoco a la reducción de su existencia al límite inferior de la animalidad pura alejada de la razón y la virtud que se aísla y produce soledad.

La potencia infinita de Dios se expresa de una cierta y determinada manera en el modo de acontecer humano del poder total de la Naturaleza, y es mayor la intensidad de dicha expresión en medida en que la vinculación por la amistad verdadera conecta los conatos de los hombres libres y virtuosos. La reducción del ser humano operada por el biomaterialismo conduce a la imitación de los afectos únicamente centrada en lo que es común a todos los animales, y con ello la afección es total, sin cortapisas, mientras que el poder disminuye, se contrae y puede ser mortalmente peligroso, pues la medida de la potencia de los afectos está en la causa externa de éstos, mientras que la potencia del alma sólo se concibe por el conocimiento<sup>309</sup>.

Existen afectos que son propiamente humanos y cuya imitación, lejos de aislar a los seres humanos —como los animales en las manadas humanamente producidas, el ganado, están aislados—, los reúnen en una sola y misma comunidad afectiva y racional. Tales como la generosidad, la honestidad, o el agradecimiento, esos afectos dejan ver la potencia de los seres

---

<sup>308</sup> Proposición 61 de la 4ª parte de la *Ética*: "El deseo que surge de la razón, no puede tener exceso". Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 224. ["Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 484].

<sup>309</sup> En el escolio a la proposición 20 de la 5ª parte de la *Ética*: "(L)a fuerza de cada afecto se define por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra. Ahora bien, la potencia del alma se define por el sólo conocimiento; la impotencia, en cambio, o pasión por la sola privación del conocimiento baño, es decir, que es estimada por aquello por lo que se dice que las ideas son inadecuadas". *Ibíd.*, p. 256 ["vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata. At mentis potentia sola cognitione definitur, impotentia autem seu passio a sola cognitionis privatione, hoc est ab eo, per quod ideae dicuntur inadaequatae, aestimatur". *Ibíd.*, p. 560].

humanos y como su presencia en la vida de otros es divina. Sin embargo, todos estos afectos pueden ser destruidos dado que no están exentos de la dinámica afectiva siempre fluctuante de la multitud, y del propio individuo. Solamente el amor intelectual a Dios presenta el estado de excepción en el estado de excepción, es decir, sólo él está completamente sustraído de la destrucción o el contrapoder de otro afecto. Ahora bien, el amor como alegría que se expresa hacia algo externo, frecuentemente deviene un amor a la posesión del algo que es motivo de alegría, y el conflicto político por excelencia hace en la escasez de los bienes deseados y la superabundancia de sujetos deseantes de éstos. De ahí que sólo algunos, o en el peor de los casos, sólo uno puedan disfrutar de lo deseado y aquellos que no lo tienen o que compiten se odien entre sí, sientan envidia. Pero el amor intelectual a Dios, es radicalmente diferente, puesto que es la obtención un conocimiento acerca de Dios, y de las cosas singulares que componen a la sustancia, es decir, de un bien que no se puede agotar y que no genera envidia en nadie, y quien lo tenga, no estará en la posición de alejarlo del resto para disfrutar el sólo de la verdad que ha encontrado, sino que buscara, según la guía de la pura razón bajo la forma de generosidad, que otros disfruten del mismo bien que él ha encontrado. Pues su libertad, su potencia como alegría por la esencia (*fruitio essendi*), se intensifica en la medida en que la comparte con otros y juntos pueden unirse en amistad verdadera, sólo así contrarrestan la soledad que es el peligro que acecha en todo régimen político-económico cuyo principio se ubica en la reducción del ser humano a sus funciones meramente animales.

La obediencia de la multitud libre no está guiada por el miedo constante, sino que está guiada mayormente por la esperanza, decir, rompe la complementariedad de la obediencia impuesta por una instancia ajena a ella misma. Para Spinoza la dimensión real de la violencia no está fuera de la consideración de la multitud libre, de hecho, es el criterio distintivo entre la multitud libre y la que está bajo la potestad de alguien más. En el §6 del cap. V del *Tratado Político* se deja constancia de la concomitancia entre violencia y guerra por un lado y, por otro, la institución del gobierno por y para la multitud libre cuya guía está en la esperanza. La superación del régimen biopolítico — aquel fundamentado en el biomaterialismo del que habla Badiou— está en la constitución de un régimen dirigido a la máxima razón y a la virtud del alma. En palabras de Spinoza:

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado, me refiero al instaurado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra. Porque una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza<sup>310</sup>

---

<sup>310</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político*, *op. cit.*, cap. V, §6 p. 129 [“Sed notandum, imperium, quod in hunc finem institui dixi, a me intelligi id, quod multitudo libera instituit, non autem id, quod in multitudinem jure belli acquiritur. Libera enim multitudo majori spe quam metu, subacta autem majori metu quam spe ducitur”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat*, *op. cit.*, cap. V, §6, p. 64]

En términos políticos esto se traduce en un régimen de razón dirigido hacia la concordia y la paz, que, como ya se vio antes, no es la ausencia del conflicto, sino una virtud, aquella de la multitud libre, que no teme a nada, ni piensa en su propia muerte, y por lo tanto deja fuera de su consideración los mecanismos inmunitarios, la multitud libre, se podría decirme parafraseando la proposición 67 de la 4ª parte de la *Ética*, en nada piensa menos que en la muerte. Al constituir la democracia, la multitud libre existe como (*veluti*) meditando sobre la vida (multitudo libera *seu* de vita meditans existit), se guía por el dictamen de la razón y ésta le indica las posibilidades de expansión indefinidas que tiene. El individuo es más potente cuando la multitud es más potente, en cambio, cuando es gobernado y distribuido como un cuerpo que forma parte del ganado (*pecora*), cuando es reducido a la circulación de la sangre, entonces forma parte de una multitud dominada (*multitudo subacta*) y aumenta su debilidad, lo conduce al grado mínimo de diferencia con la muerte, en otras palabras, en ese punto la vida de la multitud y la del individuo es la diferencia mínima, el juicio infinito: no-muerto. Este juicio infinito no puede, de ninguna manera, identificarse con la plenitud de la vida humana como ejercicio libre de la propia potencia, sino que está siempre en el extremo de la reducción de la vida humana a su expresión mínima, en el debilitamiento de la vida singular en pos de una vida abstracta. El no-muerto no vive, simplemente se separa del límite inferior de la vida, es decir, no puede desplegar su potencia, sino sólo conservarse, ayudado por dispositivos y estrategias que muchas veces no le pertenecen, la vida específicamente humana apunta al incremento indefinido de la potencia del entendimiento, de la razón y de la virtud, que es también incremento de la potencia del cuerpo, de la fuerza y la afirmación del gozo de estar vivo. Por su parte, la protección de la vida *qua* la negación de la vida, sólo puede ser superada por una meditación de la vida como tal, una que no parta del miedo a la muerte, sino de la vida misma, pero como vida singular, perteneciente a cada uno de los individuos que conforman la multitud y no a toda ésta, es decir, no desde la violencia de la abstracción que conduce a una forma de existencia que separa la vida de su fuente inagotable. Así como el hombre libre pierde el miedo a la muerte la multitud libre también lo pierde y guiada por la esperanza, quiere el bien, aunque no directamente como el hombre libre<sup>311</sup>, puesto que ha de tomar las nociones del bien y del mal sobre las que se funda el Estado. Su acción, no estará guiada por los castigos, ni por el deseo de inmunizarse, sino por una firme voluntad de aumentar su poder, de producir la comunidad, no desde las esencias, sino desde la naturaleza humana.

---

<sup>311</sup> “El hombre libre, esto es, aquel que vive según el solo dictamen de la razón, no se guía por el miedo a la muerte (por 4/63), sino que desea directamente el bien (por 4/63c), esto es (por, 4/24), actuar, vivir, conservar su ser sobre la base de buscar la propia utilidad”. Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 228 [“Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit, mortis metu non ducitur (per prop. 63 hujus), sed bonum directe cupit (per coroll, ejusdem prop.) hoc set (per prop 24. hujus) agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 494]

La multitud libre también se guía por la cautela, de manera análoga a como el hombre libre que evita los peligros con la misma virtud con la que los supera<sup>312</sup>, no actúa, por la ciega audacia, su prudencia está temperada por la voz de la realidad que le impulsa a evitar la explosión bélica tanto como puede, y, en caso de tener que presentarse en el campo de la confrontación con el conato del poder que busca destruirla o reducirla a la barbarie, intentará todo cuanto puede por afirmar su libertad mediante la violencia. La multitud entera, cuando entra en el estado político es como un solo hombre en estado natural, y si es una multitud libre prevalecerá en la guerra pues: no puede existir más noble ni más fuerte acicate para la victoria, que la imagen de la libertad<sup>313</sup>. La utilización de imagen de la libertad (*libertatis imago*) es por demás algo digno de destacar, puesto que esta palabra tiene un sentido técnico en la filosofía de Spinoza, en el escolio de la proposición 17 de la 2ª parte de la *Ética*: “a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas”<sup>314</sup>. En la guerra la libertad es una imagen, es decir, una afección del cuerpo de la multitud que no reproduce la figura de ésta, sino que la tiene como presente (*velut nobis praesentia*). La imagen de la libertad le proporciona a la multitud libre la pertenencia, el sentimiento analógico de ser conducida como por una sola mente (*veluti una mente ducuntur*)<sup>315</sup>. El caso extremo, es decir, el de la guerra por medio de la cual la multitud defiende su propia vida<sup>316</sup> de la acechanza de la administración y destrucción de la misma por la servidumbre y la barbarie, muestra que también la multitud es poder ambivalente, ambiguo, que no deja vacío el puesto de la soberanía, puesto que la multitud se arroga el derecho de defenderse por medio de la guerra. En la guerra y el uso de las armas en contra del tirano también la multitud es libre y potente, pues como consta en los títulos de tres capítulos del *Policraticus* de Juan de Salisbury: “*tyrannum licet adulari, tyrannum licet decipere, tyrannum occidere licet*”.

<sup>312</sup> Proposición 69 de la 4ª parte de la *Ética*. “La virtud del hombre libre se muestra igualmente grande en evitar que en superar los peligros” p. 229. [Hominis libero virtus aequae magna cernitur in declinandis quam in superandis periculis. p. 496]

<sup>313</sup> cap. VIII § 22 p. 167 [nullum honestius nec majus victoriae incitementum esse potest quam libertatis imago]

<sup>314</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, *op. cit.*, p. 95 [“corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt”. De Spinoza, Baruch, *Ethik*, *op. cit.*, pp. 144-146]

<sup>315</sup> Al respecto Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Suhrkamp. Frankfurt am Main. 2012. especialmente VI. 3 Nach Spinoza: Streit der Bilder und Affekte: “Diese symbolische Politik der Zugehörigkeit ist ebenso Sinnpolitik –sie macht Angebote für bewusste, aktive Identifikation–, wie sie sinnliche Politik ist –sie wird erfahren in materieller Form, in Farben, Formen und Tonlagen”. p 307 [Esta política simbólica de la pertenencia es también política del sentido –oferta una identificación activa y consciente–, como política sensible que es, es experimentada en forma material, en colores, formas contrastes y tonalidades]. (Traducción propia).

<sup>316</sup> el fin último del Estado, detallado en el § 2 del capítulo II del *Tratado Político* es la paz y la seguridad de la vida. Mas no es la nuda vida, sino la vida humana, pues el mejor Estado es que propicia la vida en concordia y el que los derechos comunes se mantengan ilesos, por lo tanto, no es la soledad del individuo que en solitario avanza, sino de la comunidad que comparte su potencia para expandirla.

## CONCLUSIÓN. LA ESENCIA DEL PODER: ETERNIDAD

En Spinoza la filosofía permanece como una intensidad del pensamiento, una vibración ontológica específicamente humana que busca todo el tiempo cuestionar los márgenes de la vida tal y como aparece, ahí yace su importancia crucial, su lugar estratégico en el emplazamiento humano de la vida colectiva que es un destino inescapable, toda vez que la hiper-especialización de saberes reduce la posibilidad de la existencia solitaria al mínimo: nunca como ahora el miedo a la soledad es mayor, al mismo tiempo, nunca como ahora la soledad se extiende por todas partes.

La política, en su forma institucionalizada, es la corporeización del miedo a la muerte en una serie de dispositivos de poder, las grandes maquinarias políticas difuminan su control y su poder de tal manera que ese miedo a la muerte se convierte, paradójicamente, en prácticas de muerte, ejecución de planes que excluyen la posibilidad de la vida de grandes sectores, y guerras civiles camufladas que se imponen como único modo de relación al interior del Estado. Eso hace que lo político esté atravesado por una violencia inextirpable e incommensurable<sup>317</sup>. Es el espectáculo de lo post-sacrificial, ya no existen chivos expiatorios que paguen con su sacrificio la existencia política, tal y como enseñó Spinoza con su análisis del relato adánico y la imposibilidad del estado de gracia (*statu gratia*) previo al bien y al mal. Con una genealogía radical, elimina la posibilidad misma de la expiación de los pecados y, simultáneamente, relanza el Espíritu de Cristo hacia la forma inmanente de la comunidad y entendimiento humano<sup>318</sup>. La inmunidad es producto de una imagen incorrecta del mundo que conduce a pensar que la muerte es el peor de los males y en ese punto se deja de querer tanto vivir como se empieza a evitar la muerte. A eso conducen los mecanismos inmunitarios, a la intensificación inaudita de la violencia, a que el punto en que el orden y el caos se cruzan, en la decisión soberana, se haga evidente una violencia que no puede ser redimida, ni atenuada. Desde este nexo indestructible de vida y de violencia rescatar el pensamiento de Spinoza que apuesta por una política que haga posible la virtud, pero que al mismo tiempo no oculta, ni rehuye la discusión sobre la posibilidad más extrema de todo conflicto político sino que ilumina la inherente conflictividad de lo político, y la ambivalencia de todo poder político que funda un orden con la misma potencia que lo destruye.

Para Spinoza el estado de lo político es algo más que un simple arreglo de potencias individuales que constituyen contratos, mismos que se hacen actuales por medio de la tácita aceptación de las reglas que instituye la suprema soberanía (*summa potestas*), es decir, se ubica por encima del principio de composición –aunque se sirve de éste– puesto que los distintos órdenes a

---

<sup>317</sup> “La violencia y su presuposición alumbran lo político, sea como dominio y sometimiento, imposición de la fuerza, capacidad de destruir y contener, decisión que instituye un “orden concreto”, o como abandono al caos que, en una paradoja elevará al infinito la intensidad de la convocatoria” ver. Morales, Cesareo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, México, 2010, p. 15.

<sup>318</sup> Como consta en la ya citada proposición 68 de la 4ª parte de la *Ética*.

los que se accede por medio de la composición son sólo modos (*modi*) en que se expresa la esencia (*potencia*) humana<sup>319</sup>. La esencia humana, que es su misma potencia, y que, a su vez, es su mismo derecho se expresa mediante la institución de una eticidad mínima que tiene una naturaleza indestructible. El argumento está en el §1 del capítulo VI del *Tratado Político* justo al inicio de la discusión en torno a las formas de gobierno, una vez que estableció los fundamentos ontológicos de la política. El capítulo VI del *Tratado Político* trata de la monarquía, la forma de gobierno más inestable por ser la que más abiertamente se opone a la naturaleza humana por cuanto afirma la potencia de un sólo individuo o de sólo un grupo por encima de la multitud (*multitudo*); ahí mismo Spinoza sostiene que el estado político es indestructible, y lo presenta de la siguiente manera:

Por otra parte el miedo a la soledad es innato a todos los hombres, puesto que nadie, en solitario, tiene fuerzas para defenderse ni para procurarse los medios necesarios de vida. De ahí que los hombres tienden por naturaleza al estado político, y es imposible que ellos lo destruyan jamás del todo<sup>320</sup>

El argumento despliega primero la mención del miedo a la soledad (*solitudinis metus*) y la impotencia consustancial del ser humano, mismas que conducen al establecimiento del Estado político (*status civilis*). Desde esa suerte de tendencia a la constitución del Estado que emerge de la condición de insuficiencia y fragilidad del ser humano Spinoza concluye que la destrucción total del Estado es imposible. Esta conclusión depende de dos aproximaciones antropológicas subyacentes:

1.- La primera se dirige hacia la potencia del hombre como limitada por su constitución, y por ende, en constante dependencia de la existencia de otros seres humanos para trabar amistad con ellos y establecer relaciones de mutuo auxilio con ellos con la finalidad de persistir en la existencia. La vía de la potencia está, pues, marcada por la potencia limitada por la esencia misma que es el ser humano, dicha potencia está franqueada por otras potencias con las que se confronta en el campo total del poder de la Naturaleza.

---

<sup>319</sup> Spinoza muestra que la potencia es lo mismo que el conatus, cuando hace una explicación de la doctrina del paralelismo y su relación con la imaginación (*imaginatio*) en la proposición 28 de la 3ª parte de la *Ética* y su respectiva demostración. Spinoza afirma que la imaginación constituye un motivo directo para la acción en tanto que a partir de ella también se determina lo que nos causa alegría o tristeza (...*quod laetitia conducere imaginamur, conamur promovere ut fiat. quod vero eidem repugnare sive ad tristitiam conducere imaginamur, amovere vel destruere conamur*) y desde ahí se lanza el deseo para hacer lo que produce alegría o destruir o alejar lo que produce tristeza. En la demostración se explica que dicho producto de la imaginación, aun cuando sólo acontece en el alma (*mens*) tiene la misma intensidad y poder puesto que el conato del alma (*mentis conatus*) que no es otra cosa que su potencia (*seu potentia*) tiene la misma potencia y es de la misma naturaleza (*aequalis et simul natura est*) que el conato del cuerpo (*corporis conatu*) mismo que es potencia para actuar (*seu potentia in agendo*). Con ello se construye una cadena de equivalencias conatus-esencia-potencia, el conato, la esencia y la potencia son básicamente lo mismo, mediante la operación del *sive* –que Warren Montag saca a la luz en su lectura de Spinoza– identifica esos tres términos en una triada de la potencia como algo indefinido-eterno-intemporal.

<sup>320</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Político, op. cit.*, cap. VI, § 1, p. 131. [“Cum autem solitudinis metus omnibus hominibus insit, quia nemo in solitudine vires habet, ut sese defendere et quae ad vitam necessaria sunt, comparare possit, sequitur statum civilem homines natura appetere, nec fieri posse, ut homines eundem unquam dissolvent”. De Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat, op. cit.*, cap. VI, §1, p. 68].

El naturalismo político y el realismo ontológico de Spinoza lo llevan a concluir que dicha impotencia tiene su causa en el poder común de la naturaleza (*communi naturae potentia*), es decir, que radica en la esencia del ser humano como potencia, como conato que se encuentra limitado de tal manera que no puede mantener una perpetua autosatisfacción sin necesidad de otros, puesto que su potencia está absolutamente limitada y difiere de la afirmación absoluta de la proposición 34 de la 1ª parte de la *Ética*. Pero el argumento llega aún más lejos en el capítulo 32 del Apéndice de la 4ª parte de la *Ética*: “Pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros”<sup>321</sup>. El Estado político (*status civilis*) representa el signo exterior de la finitud humana, existe debido a que la potencia humana –su derecho natural tal y como está explicado en los párrafos 2 y 3 del *Tratado Político*– no es absoluta, ni puede serlo. La inmanencia del poder infinito de Dios comprende la finitud y limitación de las cosas naturales (*res naturalis*), así como su dependencia ontológica de dicho poder.

2.- La segunda vía para pensar la indestructibilidad del estado político (*status civilis*) radica en que se piensa bajo la especie de la eternidad, es decir, sobre la base de la contemplación de la esencia humana tal cual es y no mediante el argumento de la impotencia que pasa más bien por la consideración del límite de la potencia. Desde este punto todo se mira bajo su aspecto eterno, como eterno retorno de lo mismo (*ewiges Wiederkunft des Gleichens*). Así como las demás potencias (animales, plantas, fenómenos naturales) tienen su eternidad en su finitud, en su duración indefinida<sup>322</sup> y en los comportamientos repetitivos, en sus conatos que implican el deseo de preservar en su ser, se transmite la eternidad lo indestructible y eterno; así en el Estado y en torno a él, donde los singulares humanos que traban amistad y enemistad, cooperación conflicto, dan la vida y regalan la muerte se observa lo que de eterno hay en la esencia humana. Esta eternidad es la intemporalidad. Esa noción de eternidad que subyace en Spinoza tiene cierta correspondencia con lo dicho por Wittgenstein en 6.4311 de su *Tractatus Logico-Philosophicus*:

6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte. Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita, sino intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual<sup>323</sup>.

<sup>321</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 239 [“Sed humana potentia admodum limitata est et a potentia causarum externarum infinite superatur; atque admodum potestatem absolutam non habemus res, quae extra nos sunt, ad nostrum a sum aptandi”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 524].

<sup>322</sup> “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido” Proposición 38 de la 3ª parte de la *Ética*. *Ibíd.*, p. 133 [“conatus, quo unaquaque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit”. *Ibíd.*, p. 240].

<sup>323</sup> Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ed Alianza Editorial. Madrid, 2009. p. 179 [“6.4311 Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht. Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt. Unser Lebens ist ebenso endlos, wir unser Gesichtsfeld grenzenlos ist”. p. 180]

El parecido de lo afirmado por Wittgenstein con la proposición 67 de la 4ª parte de la *Ética* es bastante notable. La muerte no se vive, aunque se experimente la muerte de otros, aunque se agonice. Con ello tanto Epicuro, como Spinoza, como Wittgenstein, pretenden ubicar al ser humano y su finitud en el lugar correcto para considerarla desde ahí, hacen frente al pensar que ubica en la muerte lo característico del ser humano, y la conciencia de muerte el sino fatal de ésta. Con esto no se vuelve a un estado previo a la conciencia de la muerte, no se elimina de ninguna manera la certeza de la finitud que adquiere el ser humano tan pronto como avanza suficiente en su vida para experimentar la muerte de otro; simplemente se deja de temer al fin de la vida, pues éste mismo no se experimenta. También porque se llega a la conciencia de que la vida es una suerte de eternidad, su final es inconcebible más que como mera representación de una fecha, o una imagen, la vida como intemporalidad (*Unzeitlichkeit*) es eterna. Para continuar con esta meditación sobre lo eterno en Spinoza a partir de la política es preciso, ahora, citar in extenso la proposición 57 de la 3ª parte de la *Ética*:

Proposición LVII

Cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro individuo como la esencia del uno difiere de la esencia del otro.

Demostración: Esta proposición está clara por el ax., que sigue al lema 3 de 2/13. La demostraremos, no obstante, por las definiciones de los tres afectos primitivos.

Todos los afectos se refieren al deseo, la alegría o a la tristeza, como muestran las definiciones que de ellos hemos dado. Ahora bien, el deseo es la misma esencia o naturaleza de cada uno (ver su def. en 3/9e). Luego el deseo de cada individuo discrepa del deseo de otro tanto cuanto la esencia o naturaleza de uno difiere de la del otro. Además, la alegría y la tristeza son pasiones con las que se aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia o conato de cada uno por perseverar en su ser (por 3/11 y 3/11e). Ahora bien, por conato de perseverar en su ser, en cuanto que se refiere al alma y al cuerpo y a la vez, entendemos el apetito y el deseo (ver 3/9e). Luego, la alegría y la tristeza son el mismo deseo o apetito, en cuanto que es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir (por el mismo 3/9e), son la misma naturaleza de cada uno. Y, por tanto, la alegría o la tristeza de cada uno discrepa también de la alegría o la tristeza de otro tanto cuanto la naturaleza o esencia del uno difiere de la esencia del otro; y por consiguiente, cualquier afecto de cada individuo discrepa tanto del afecto de otro, etcétera.

Escolio: De aquí se sigue que los afectos de los animales, llamados irracionales (pues, después de haber conocido el origen del alma, no podemos en absoluto dudar que los brutos sienten), difieren de los afectos de los hombres tanto cuanto difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Sin duda que el caballo y el hombre son arrastrados por el deseo sexual de procrear; pero aquél por un deseo equino y éste, en cambio, por un deseo humano. Y así también los deseos sexuales y los apetitos de los insectos, los peces, y las aves deben ser distintos los unos de los otros. Así, pues, aunque cada individuo viva contento con la naturaleza de la que consta y goce de ella, esa vida con la que cada uno está contento, y ese gozo no son otra cosa que la idea o el alma del mismo individuo; y, por tanto, el gozo del uno discrepa tanto por naturaleza del gozo del otro cuanto la esencia del uno difiere de la del otro. Finalmente, de la proposición precedente se sigue que no hay tampoco pequeña distancia entre el gozo por el que el ebrio, por ejemplo, es guiado y el gozo que también guía al filósofo, lo cual he querido advertir aquí de paso.

Lo anterior trataba de los afectos que se refieren al hombre en cuanto que padece; me resta añadir algo sobre los que se refieren al mismo en cuanto que actúa<sup>324</sup>.

---

<sup>324</sup> Spinoza, Baruj, *Ética*, op. cit., pp. 166-167 [“Propositio LVII. Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu

La proposición arriba citada es útil para pensar la política, puesto que muestra el lado afirmativo y negativo de la potencia que se expresa también como capacidad para afectar y ser afectado. Asimismo, explica la diferencia que existe entre los modos a partir de su esencia y su capacidad de afectar y ser afectados. Pues ser afectado de multitud de formas es también muestra de una complejidad interna, es decir, de que el cuerpo está compuesto por gran cantidad de cuerpos cada uno de los cuales es un sistema circulatorio de movimiento y reposo, la esencia es dinámica, admite composición, descomposición<sup>325</sup>, crecimiento y decrecimiento<sup>326</sup>. La multitud es un individuo altamente complejo, compuesto por gran cantidad intensidades y de cuerpos, por seres humanos que están compuestos, a su vez, por una enorme cantidad de cuerpos, por esa razón la potencia de la multitud, como capacidad de afectar y ser afectada permanece indeterminada. Es un organismo, una especie de animal, pero también obedece las leyes de movimiento y reposo, la física orgánica –ya

---

alterius tantum discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt.

Demonstratio. Haec propositio patet ex axiom. 1., quod vide post lem. 3. schol. prop. 13. p. 2. At nihilominus eandem ex trium primitivorum affectuum definitionibus demonstrabimus. Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum, quas dedimus, definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia (vide ejus defin. in schol. prop. 9. hujus); ergo uniuscujusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscujusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, juvatur vel coerctetur (per prop. 11. hujus et ejus schol.). At per conatum in suo esse perseverandi, quatenus ad mentem et corpus simul refertur, appetitum et cupiditatem intelligimus (vide schol. prop. 9. hujus); ergo laetitia et tristitia est ipsa cupiditas sive appetitus, quatenus a causis externis augetur vel minuitur, juvatur vel coerctetur, hoc est (per idem schol.), est ipsa cujusque natura; atque adeo uniuscujusque laetitia vel tristitia a laetitia vel tristitia alterius tantum etiam discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt, et consequenter quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat, etc. Q. e. d.

Scholium. Hinc sequitur affectus animalium, quae irrationalia dicuntur (bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam mentis novimus originem), ab affectibus hominum tantum differre, quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libidine equina, hic autem humana. Sic etiam libidines et appetitus insectorum, piscium et avium alii atque alii esse debent. Quamvis itaque unumquodque individuum sua, qua constat natura, contentum vivat eaque gaudeat, vita tamen illa, qua unumquodque est contentum, et gaudium nihil aliud est quam idea seu anima ejusdem individui; atque adeo gaudium unius a gaudio alterius tantum natura discrepat, quantum essentia unius ab essentia alterius differt. Denique ex praecedenti propositione sequitur non parum etiam interesse inter gaudium, quo ebrius ex. gr. ducitur, et inter gaudium, quo potitur philosophus, quod hic in transitu monere volui. Atque haec de affectibus, qui ad hominem referuntur, quatenus patitur. Superest, ut pauca addam de iis, qui ad eundem referuntur, quatenus agit". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, pp. 326, 328, 330].

<sup>324</sup> El lema 4 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética* es bastante claro al respecto: "Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpo y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su natales igual que antes, sin cambio alguno en su forma". Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 90 ["Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam uti antea absque ulla ejus formae mutatione". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 132].

<sup>325</sup> El lema 4 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética* es bastante claro al respecto: "Si de un cuerpo o individuo compuesto de varios cuerpos se separan algunos cuerpo y, al mismo tiempo, le suceden en el mismo lugar otros tantos de la misma naturaleza, el individuo mantendrá su natales igual que antes, sin cambio alguno en su forma". Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 90 ["Si corporis sive individui, quod ex pluribus corporibus componitur, quaedam corpora segregentur et simul totidem alia ejusdem naturae eorum loco succedant, retinebit individuum suam naturam uti antea absque ulla ejus formae mutatione". De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 132].

<sup>326</sup> Como lo expone en el lema 5 de la proposición 13 de la 2ª parte de la *Ética*: "Si las partes que componen un individuo se hacen mayores o menores, pero en tal proporción que todas mantengan entre sí la misma proporción de movimiento y reposo que antes, también el individuo mantendrá su naturaleza igual que antes, sin cambio alguno de forma". *Ibid.*, p. 91 ["Si partes individuum componentes majores minoresve evadant, ea tamen proportione, ut omnes eandem ut antea ad invicem motus et quietis rationem servent, retinebit itidem individuum suam naturam ut antea absque hulla formae mutationes". *Ibid.*, p. 134].

no más mecanicista como en el modelo cartesiano-newtoniano— que la convierte en una biomáquina, una parte del rostro total del universo.

En el proceso de llevar la política a su inmanencia Spinoza explica el derecho natural ofreciendo una imagen del campo antagónico absoluto de los conatos mediante un ejemplo bastante sencillo presente en el capítulo XVI del *Tratado Teológico-Político*:

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están naturalmente determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los pequeños. Pues es cierto que la naturaleza absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal y como está determinado por la naturaleza.<sup>327</sup>

El argumento del derecho natural es en estricto sentido ontológico, puesto que hace uso de la categoría de poder para dar cuenta de los objetos inanimados, los seres vivos y, por supuesto, del ser humano. Pero el poder del que se habla es inmanente a la existencia y no se ubica en ningún punto un recurso trascendente.

Si se percibe todo desde el punto de vista de la Naturaleza podríamos encontrar que incluso el enorme desgaste de energía, la liberación excesiva de fuerza, es una afirmación más de la naturaleza. La lección spinozista yace en la política de la inmanencia absoluta. Esta fórmula se resume en la utilización ontológica de derecho (*jus*), el cual, mediante la operación del *sive* ocupa el lugar de *potentia* la fuerza con la que algo existe (*vis existendi*). Esto implica abrazar la conflictividad irrenunciable de lo político, así como su ambivalencia y el papel que juega la constitución de los cuerpos siempre variable; estas son las constantes o, incluso, los destinos de la especie que entra en la dimensión política.

---

<sup>327</sup> Spinoza, Baruj, *Tratado Teológico-Político*, *op. cit.*, cap. XVI, [I], pp. 334-335 [“Per jus et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum. Ex. gr. pisces a natura determinati sunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque pisces summo naturali jure aquâ potiuntur, & magni minores comedunt. Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quae potest, hoc est, jus naturae eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturae enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet: sed quia universalis potentia totius naturae nihil est praeter potentiam omnium individuorum simul, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum habere ad omnia, quae potest, sive jus uniuscujusque eo usque se extendere, quo usque ejus determinata potentia se extendit: Et quia lex summa naturae est, ut unaquaeque res in suo statu, quantum in se est, conetur perseverare, idque nulla alterius, sed tantum sui habita ratione, hinc sequitur unumquodque individuum jus summum ad hoc habere, hoc est (uti dixi), ad existendum & operandum prout naturaliter determinatum est”. De Spinoza, Baruch, *Opera*, *op. cit.*, tomo III, cap. XVI, [I], p. 189].

Frente a la multitud de causas que lo superan y lo desintegran mediante la alteración de la proporción de movimiento y reposo que lo hace ser lo que es, el ser humano deviene multitud potente, poder político puro, ostensiblemente creativo, que lo mismo actúa en modalidad defensiva (inmunitaria) para conservar la vida de la comunidad que le da origen, que en forma expansiva (comunitaria) de su potencia de causar efectos. Este devenir multitud es absolutamente natural y como tal hace surgir algo que no es el estado de excepción de la naturaleza, sino la expresión de la potencia natural (*potentia naturalis*) bajo el modo humano de existencia, esto es: un *imperium*. Multitud e imperio no se oponen, son los dos aspectos irreductibles de la condición humana, las dos formas en que el poder humano se afirma, es decir, como instituyente y poder instituido.

La política vista desde la eternidad queda como la expresión propia del poder humano, donde el mal es definido por el acto voluntario que acompaña al deseo y a la utilidad de las singularidades, pero que para la Naturaleza, incluso en sus momentos de mayor destructividad expresa una cierta afirmación del poder infinito que no es otra cosa que “el poder de todos los individuos en conjunto” (*potentiam omnium individuorum simul*). La potencia del entendimiento, como libertad humana que puede llegar más allá de los límites de su cuerpo, en lo eterno que de su alma subsiste<sup>328</sup>, es la contemplación del orden natural que tiene el correlato político de la búsqueda de un orden en que dicha virtud y existencia eterna sea posible aún cuando rara y difícil de conseguir. La potencia del entendimiento hace posible la composición de un gobierno de lo humano que no signifique la reducción de éste a la pura animalidad, esto es, la salida a la trampa biopolítica, o al biomaterialismo que sólo acepta la existencia de cuerpos y lenguajes. Dicha salida está dada por la posibilidad de pensar al alma como: “Esta idea que expresa la esencia del cuerpo bajo una especie de eternidad, es, como dijimos, cierto modo de pensar que pertenece a la esencia del alma, el cual es necesariamente eterno”<sup>329</sup>, una existencia inherente a la sustancia divina.

Adyacente a la operación del *sive*, se presenta la del *sub specie aeternitatis*, donde se identifica esa especie de la eternidad bajo la cual se expresa la esencia del cuerpo que es la verdad de la virtud del alma, que es la contemplación del orden total de la naturaleza y también de la potencia del entendimiento. La verdad no queda restringida a las proposiciones<sup>330</sup>, sino que se dice

---

<sup>328</sup> Como asesta Spinoza en la proposición 23 de la 5ª parte de la *Ética*: “El alma humana no puede ser destruida con el cuerpo, sino que permanece algo de ella que es eterno” *Ibíd.*, p. 257 [“Mens humana non potest cum corpore absolute destrui; sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est”. *Ibíd.*, p. 564].

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 258 [“Est, uti diximus, haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est”. *Ibíd.*, p. 566].

<sup>330</sup> “Pensar la política demanda liberar la verdad del cautiverio de la aletheia, la revelación. Hay que mostrarla como resultado de una fatiga alejada de los cielos, brega de sudor contra el poder y del esfuerzo ante el privilegio, siempre en medio de penumbra y violencia. Expropiar las palabras de dominio del monarca, tensarlas, hacerlas resonar según una armonía de diferencias con el Uno, suscribirlas, desbaratarlas, pues son armas a lanzar en la relación agónica con el otro, ante la amenaza y la muerte” ver. Morales, Cesáreo. *Op. cit.*, p. 66. Cabe aquí preguntarse si no es precisamente eso lo que realiza Spinoza desde su *Tratado Teológico-Político* y con su concepto de verdad que critica y ataca toda forma de revelación. Por eso la eternidad se contempla y la vida se medita más allá del miedo, desde su afirmación que es cuerpo y es alma y es, sobre todo, en Dios.

también de los cuerpos y de las ideas de éstos que subsisten en Dios aún cuando hayan dejado de existir porque:

Proposición 30

En la medida en que nuestra alma se conoce a sí misma y al cuerpo bajo una especie de eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios y sabe que está en Dios y se concibe por Dios.<sup>331</sup>

En Spinoza la verdad está liberada de la aletheia, pero también de la revelación (*Offenbarung*), no se está ya en parusía, en el resplandor de la soberanía, sino en la plenitud de la inmanencia, en Dios-Naturaleza. Así, eternidad y esencia de Dios se identifican<sup>332</sup> como una y la misma cosa. Puesto que esa especie de eternidad (*specie aeternitatis*) a la que se accede por medio de la concepción del cuerpo y del alma en Dios es la máxima potencia del entendimiento, la máxima libertad sólo posible cuando el ser humano es capaz de mirarse como eterno, como en Dios, es decir, como inherente a la Sustancia: una vida única, finita y eterna, porque “poder existir es potencia”<sup>333</sup>.

---

<sup>331</sup> Spinoza, Baruj, *Ética, op. cit.*, p. 260 [“Propositio XXX. Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet scitque se in Deo esse et per Deum concipi”. De Spinoza, Baruch, *Ethik, op. cit.*, p. 572].

<sup>332</sup> La demostración de la proposición 30 de la 5ª parte de la *Ética* lo asienta: “La eternidad es la misma esencia de Dios, en cuanto que ésta implica la existencia necesaria (1/d8)”. *Ibíd.*, p. 260 [Aeternitas est ipsa Dei essentia, quatenus haec necessariam involvit existentiam (per defin. 8. p. 1.) *Ibíd.*, p. 572].

<sup>333</sup> Una actualización de este principio spinoziano es proporcionada por Morales bajo la forma del segundo axioma para comprender la violencia como algo político: “la vida es potencia”. Morales, Cesáreo, “La violencia es política”, p. 181.

# BIBLIOGRAFÍA

## Obras completas de Spinoza

Spinoza, Baruch, *Opera*, (ed. y trad. Carl Gerbhardt.) Tomos I-IV, Ed. Carl Winters, Heidelberg, 1927.

### Ética:

Spinoza, Baruch, *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, (Lateinisch-Deutsch) (trad. Wolfgang Bartuschat), Felix Meiner, Hamburgo, 2012.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (ed. y trad.) Atilano Domínguez. Ed. Trotta. Madrid, 2009.

De Espinosa, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (ed. y trad.), Vidal Peña. Editora Nacional. Madrid 1980.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (ed. y trad.), Oscar Cohan. FCE. México, 1958.

### Tratado Político

Spinoza, Baruch, *Politischer Traktat*, (Lateinisch-Deutsch) (ed. y trad.) Wolfgang Bartuschat, Ed. Felix Meiner, Hamburgo, 2010.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*, (ed. y trad. Atilano Domínguez), Ed Alianza, Madrid, 2004.

### Tratado teológico-político

Spinoza, Baruch, *Theologisch-politischer Traktat*, (ed. y trad. Wolfgang Bartuschat), Felix Meiner, Hamburgo, 2012.

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, (ed. y trad. Atilano Domínguez), Ed Alianza, Madrid, 2003.

### Tratado de la reforma del entendimiento

Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*, (ed. y trad. Atilano Domínguez), Ed. Alianza, Madrid, 2006.

Spinoza, Baruch, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, (Lateinisch-Deutsch) (ed. y trad. Wolfgang Bartuschat), Felix Meiner, Hamburgo, 2003.

### Tratado Breve

Spinoza, Baruch, *Kurzer Traktat über Gott den Menschen und dessen Glück*, (ed. y trad. Wolfgang Bartuschat), Felix Meiner, Hamburgo, 2014.

Spinoza, Baruch. *Tratado Breve*, (ed. y trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 1990.

### Correspondencia

Spinoza, Baruch, *Briefwechsel des Spinoza im Ur-texte*, (Latin) (ed y trad Johannes Colerus), Nabu Press, 2012.

Spinoza, Baruch, *Correspondencia*, (ed. y trad. Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 1988.

## Bibliografía consultada

- Abdo Férrez, María Cecilia, *Die Produktivität der Macht*, Logos Verlag, Berlin, 2007
- Agamben, Giorgio, *Opus Dei, An Archeology of Duty*, Stanford University Press, Stanford California, 2013.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007.
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos., Valencia, 2006.
- Agamben, Giorgio, *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford University Press, Stanford California, 1999.
- Agamben, Giorgio, *La comunidad que viene*, Pre-textos, Valencia, 1996.
- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Siglo XXI, México, 2010.
- Ancient Philosophy* (14). Mathesis Publications 1994.
- Balibar, Étienne, *Spinoza y la política*, Ed. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2006.
- Bartuschat, Wolfgang. *Spinozas Theorie des Menschen*. Felix Meiner. Hamburgo, 2013.
- Bayle, Pierre, *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, Ed. Trotta, Madrid, 2010.
- Bennett, Daniel, *Un estudio de la ética de Spinoza*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Bertman, Martin. De Dijn, Herman y Walther, Manfred, *Studia spinozana 3. Spinoza and Hobbes*, Walther & Walther, 1987.
- Bloch, Ernst, *El principio esperanza, (tres tomos)* Trotta, Madrid, 2005.
- Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Welzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2010.
- Blumenberg, Hans, *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*, Ed. Pre-Textos, Valencia, 2007.
- Casas, A., y Flores Farfán, Leticia, *Relatos sobre la violencia*, UNAM, México, 2003.
- Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, Band II, Verlag Bruno Cassirer, Berlin, 1922.
- Castoriadis, Cornelius, *Figures du pensable. Les Carrefours du labeyrinthe 6*, Editions du Seuil, Paris, 1999.
- Castoriadis, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Editions du Seuil, Paris, 1975.
- Curley, Edwin, Heinekamp, Albert y Walther, Manfred, *Studia spinozana 6. Spinoza and Leibniz*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990.
- Curley, Edwin, *Spinoza's Metaphysics: an Essay in Interpretation*, Harvard University Press, Massachusetts, 1969.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Ed. Cactus, Buenos Aires, 2008.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia, 2004.
- Deleuze, Gilles, *Crítica y clínica*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza Philosophie pratique*, Les editions Minit, Paris, 2003.
- Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, Amorrortu, Buenos Aires, 2002.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, Munchnik Editores, Buenos Aires, 1999.
- Della Rocca, Michel, *Representation and the Mind-Body Problem*, Oxford University Press, Nueva York, 1997.
- Derrida, Jacques, *On hospitality*, tras. Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford, 2000.
- Ebeling, Hans (comp.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996
- Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2006.
- Esposito, Roberto, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 2003.
- Feuerbach, Ludwig, *Vorläufige These über die Reformation der Philosophie*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

- Foucault, Michel, *La historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Ed. Siglo XXI, México, 1998.
- Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Förster, Eckart y Melamed, Yitzhak, *Spinoza and German Idealism*, The Johns Hopkins University, Cambridge Massachusetts, 2012.
- Gabriel, Markus, *Fields of sense. A new realist ontology*. Edinburgh University Press, 2015.
- Garret, Don (comp.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Gueroult, Martial, *Spinoza: Dieu (Ethique, I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- Goclenius, Rudolph, *Lexicon philosophicum*, Becker, Frankfurt, 1613.
- Hampshire, Stuart, *Dos teorías de la moralidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Hegel, G.W.F., *Filosofía del derecho*, Juan Pablos, México, 2004.
- Hegel, GWF, *Logik, Die Wissenschaft der Logik. Die Objektive Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik II, Die subjektive Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.
- Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*. Verlag Neske Pfullingen. Freiburg, 1978.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.
- Hindrichs, Gunnar (comp.), *Die Macht der Menge. über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Uniersitätsvelag Winter, Heidelberg, 2012.
- Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del ciudadano*, Ed. Hydra, Buenos Aires, 2010.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- Hobbes, Thomas, *Tratado sobre el cuerpo*, Trotta, Madrid, 2000.
- Hobbes, Thomas. *Opera Philosophica quae latine scripsit in unum corpus nunc primum collecta*, vol III, John Bohn, Londres, 1841, *Leviathan sive de materia, forma et potestate ecclesiasticae et civilis*.
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Felix Meiner.,Hamburg, 2007.
- Israel, Jonathan, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Jaquet, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, Éditions Kimé, París, 1997.
- Jonas, Hans, *Die Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011.
- Jonas, Hans, *Philosophical Essays. From the Ancient Creed to Techonological Man*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1974.
- Kauz, Frank, *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1972.
- Kelsen, Hans. *¿Quién debe ser el defensor de la constitución?*. Ed. Tecnós, Madrid, 1995.
- Kolawoski, Lezsek, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIème siècle*, Ed. Gallimard. Paris, 1987.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discusión metafísica sobre el principio de individuación*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-Programa de maestría y doctorado en Filosofía UNAM, México, 2009.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Escritos filosóficos*, (ed Ezequiel de Olaso), Antonio Machado Libros, Madrid, 2003.
- Levinas, Emmanuel, *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*, Éditions Albin Michel, Paris, 1976.

- Luhmann, Niklas, *Ökologische Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1. Auflage 1986.
- Maimónides, *Guía de perplejos*, Ed. Trotta, Madrid, 2012.
- Marx, Karl, *Cuaderno Spinoza*, Ed. Montesinos, España, 2012.
- Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, (trad. Wenceslao Roces), Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- Marx Karl y Engels, Friedrich, *Marx und Engels Werke. Tomo 40 Ergänzungsband Schriften bis 1844*, Dietz Verlag, Berlin, 1968.
- Meier, Heinrich, *Leo Strauss y el problema teológico-político*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2005.
- Mignini, Filippo, *¿Más allá de la ida de tolerancia?*, Editorial Brujas, Córdoba, 2009.
- Montag, Warren, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his contemporaries*, Ed. Verso, Londres, 1999.
- Morales, Cesáreo, “Modernidad, posmodernidad, despedida”, en *Theoria*, (entregado), enero, 2014.
- Morales, Cesáreo, *¿Hacia dónde vamos? Silencios de la vida amenazada*, Siglo XXI, México, 2010
- Morales, Cesáreo, *Fractales. Pensadores del acontecimiento*, Siglo XXI, México, 2007.
- Moureau, J.P., *Spinoza. L'expérience de l'éternité*, PUF, Paris, 1994.
- Morfino, Vittorio, *Relación y contingencia*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba, 2010.
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics an Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
- Nadler, Steven, *Spinoza a Life*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2000.
- Negri, Antonio, *Spinoza subversivo*, Akal. Madrid, 2000.
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, Ed. Antropos-UAM-I, Barcelona, 1993.
- Peña, Vidal I., *El materialismo de Spinoza. Ensayo sobre la ontología spinozista*, Revista de Occidente, Madrid 1974.
- Peterson, Erik, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935.
- Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2013.
- Plessner, Helmuth, *Gesamelte Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- Plessner, Helmuth, *Gesamelte Schriften IV*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
- Ramos-Alarcón Marcín, Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza. Análisis ontológico, epistemológico ético y político*, Tesis de doctorado, Universidad de Salamanca, 2008.
- Rimbaud, Arthur. *Un saison en enfer. Illuminatins*, (ed. Carlos Barbáchano), 2ª edición, Ed. Montesinos, Barcelona, 1995.
- Riedl, Manfred, *Metafísica y metapolítica II*, ed. Alfa, Buenos Aires, 1997.
- Rohs, Peter, *Feld - Zeit - Ich. Entwurf einer Feldtheoretischen Tranzendentalphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996.
- Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977)
- Saar, Martin, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Suhrkamp, Frankfurt, 2012.
- Schelling, F.W.J, *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, Abada, Madrid, 2009.
- Schmitt, Carl, *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Ed. Trotta, Madrid 2013.
- Schmitt, Carl, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Ed. Trotta. Madrid, 2009.
- Schmitt, Carl, *La tiranía de los valores*. Ed. Hydra. Buenos Aires, 2009.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen* (Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien). Duncker & Humboldt. Berlín, 1991.
- Schmitt, Elisabeth, *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, J.A. Barth, Leipzig, 1910.
- Schnepf, Robert, Renz, Ursula. *Studia spinozana 16. Spinoza and late Scholasticism*, Königshausen & Neumann, 2008, Würzburg, 2008.
- Sloterdijk, Peter y Macho, Thomas, *Die Weltrevolution der Seele. Eine Lese- und Arbeitsbuch der*

- Gnosis. Lesebuch von der Spätantike bis zu Gegenwart*, Artemis & Wikler, Hamburgo, 1994.
- Strauss, Leo, *La persecución y el arte de escribir*, Ed Amorrortu, Buenos Aires, 2011.
- Strauss, Leo, *La ciudad y el hombre*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2006,
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- Tatián, Diego, *La cautela del salvaje*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2001.
- Tatián, Diego, *Baruch*, La Cebra, Buenos Aires, 2012.
- Taubes, Jacob, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Ed. Katz, Buenos Aires, 2007.
- Thalheimer A / Deborin A.M, *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. Reden und Aufsätze zur Wiedekehr seines 250. Todestages*, Verlag für Literatur und Politik, Wien-Berlin, 1928.
- Tillich, Paul, *Teología sistemática III. La vida y el espíritu. La historia y el reino de Dios*, Ed. Verdad e Imagen, Salamanca, 1984.
- Tosel, André, *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude*, Editions Aubier, París, 1998.
- van Vloten, J. (ed.), *Chronicon spinozanum (4)*, Hagae Comitibus, Curis Scietatis Spinozanae, La Haya, 1924.
- Vardoulakis, Dimitris (comps.), *Spinoza now*, Minnesota University Press, Minneapolis-Londres, 2011
- von Orelli, Conrad. *Spinoza's Leben und Lehre. Nebst einem Abriss der schelling'schen und der hegel'schen Philosophie*. Verlag von H.R. Sauerländer . Varau 1843.
- Walther, Manfred y Matheron, Armand (ed. y comps.), *Studia Spinozana I. Spinoza's Philosophy of society*, Walther & Walther, Frankfurt am Main, 1985.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Yovel, Yormiyahu, *Spinoza and other Heretics. vol II The Adventures of Immanence*, Princeton University Press, New Jersey, 1989.
- Zac, Sylvan, *Spinoza et l'interprétation de l'écriture*, Presses Universitaires de France, 1965.
- Zac, Sylvan, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Presses Universitaires Françaises, 1963.
- Zizek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Pre-textos, Valencia, 2006.