



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

INMANENCIA Y ETERNIDAD: PODER Y SOBERANÍA EN SPINOZA

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

PRESENTA:
RAFAEL MUÑIZ PÉREZ

TUTORA: DRA. GRISELDA GUTIÉRREZ CASTAÑEDA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

COMITÉ TUTOR:
DR. LUIS RAMOS-ALARCÓN MARCÍN
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Ciudad de México, febrero, 2022.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A Saira por ti experimento la eternidad
A Patricia con admiración infinita

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiese sido posible sin la ayuda y participación de muchas personas, cuya contribución resultó crucial, invaluable y entrañable.

En primer lugar quiero agradecer a Saira Ayala, mi esposa. Tus palabras de aliento y tu apoyo incondicional son la causa adecuada de mis alegrías. A mi madre, Patricia Pérez. Tu vida ha sido ejemplo y motivación.

A la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda por su tiempo, mirada atenta y apoyo constante.

Al Dr. Luis Ramos Alarcón-Marcín por las lecciones explícitas y las implícitas en el rigor de su lectura y la calidez de su amistad “Sólo los hombres libres son muy agradecidos entre sí” E4p71.

Al Dr. Gerardo De la Fuente Lora, por su lectura, respaldo y accesibilidad.

A la Dra. Silvana Rabinovich, por su tiempo, amabilidad y agudos comentarios.

A la Dra. Nora Rabotnikof Maskivker, por su gentil trato y amable disposición.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por cuyo apoyo fue posible dedicarme exclusivamente al trabajo de investigación.

Al Seminario de Historia de la Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas, donde encontré debate amistoso e intenso.

Finalmente a Otto por su incansable compañía.

Índice

Índice	- 4 -
Lista de Abreviaturas.....	- 6 -
Introducción.....	- 12 -
1. Potencia y poder: ontología de la esencia divina.....	- 32 -
1.1- Introducción	- 32 -
1.3 La potencia en Santo Tomás: la radicalización de Aristóteles	- 36 -
1.4 El poder de Dios en CM	- 40 -
1.5 La esencia de Dios o la inteligibilidad de lo real: el poder.....	- 53 -
1.5.1 La vía positiva	- 54 -
1.5.2 La vía negativa.....	- 68 -
1.6 Inmanencia y eternidad del poder.....	- 75 -
2. Soberanía: fundamentación de lo político	- 87 -
2.1.- Peligro mortal TIE.....	- 87 -
2.2 Gloria Mundana.....	- 91 -
2.3 Guerra y Estado	- 98 -
2.4.- Reconocimiento, prestigio, honor: política y guerra (base de la <i>potestas</i>)	- 101 -
2.5. Monarquía: guerra, prestigio y soledad.	- 107 -
2.6 Multitud y finitud.....	- 114 -
2.7 Multitud y potencia política.....	- 119 -
2.8 Eternidad como poder: lo natural de lo político	- 125 -
2.9 Historia como campo de la experiencia.....	- 132 -
2.10 Historia sive duratio imperii	- 135 -
3. Poder y libertad.....	- 141 -
3.1 Fluctuación de ánimo: el régimen de la Fortuna.	- 141 -
3.2 La imagen de la libertad: la esperanza como cultivo de la vida	- 147 -
3.3 La guerra y la imagen de la libertad	- 156 -
3.4 El “ <i>vulgo</i> ” como forma de vida imaginaria	- 182 -
3.4.1 El “ <i>vulgo</i> ” y la voluntad soberana.....	- 184 -
3.4.2. El “ <i>vulgo</i> ” y la obediencia: la « <i>summa potestas</i> »	- 205 -
Conclusiones.....	- 242 -
Anexos.....	- 259 -
Anexo 1.....	- 259 -

Anexo 2.....	- 260 -
Bibliografía.....	- 261 -
Obras de Spinoza.....	- 261 -
Ediciones primarias	- 261 -
Ediciones Críticas	- 261 -
Traducciones consultadas	- 261 -
Otras fuentes antiguas y modernas	- 263 -
Sobre Spinoza.....	- 266 -
Bibliografía de consulta.....	- 272 -

Lista de Abreviaturas

Obras de Spinoza

PPC	Principios de Filosofía de Descartes
1-3	Parte I-III
I	Introducción
D	definición
A	axioma
P	proposición
D	demostración
C	corolario
E	escolio
	Se indica el número de página en la edición Gebhardt. Se cita la traducción de Atilano Domínguez en Editorial Alianza revisada y actualizada, Madrid, 2006.
CM	Pensamientos Metafísicos
I-II	Primera o Segunda Parte
I-XII	Capítulo respectivo a cada parte. Se indica el número de página en la edición Gebhardt. Se cita la traducción de Atilano Domínguez en Editorial Alianza revisada y actualizada, Madrid, 2006.
KV	Tratado Breve de Dios del hombre y de su felicidad
I-II	Primera o Segunda Parte
1-26	Capítulo respectivo de cada parte
1-13	Parágrafo correspondiente a cada capítulo.
	Se cita la traducción de Atilano Domínguez en Editorial Alianza, Madrid, 1990.
CGLH	Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea

1-33	Número de capítulo. Se indica la paginación en la edición Gerbhardt. Se cita la traducción de Guadalupe González Diéguez, Editorial Trotta, Madrid 2005.
TIE	Tratado de la Reforma del entendimiento
[1-110]	Para indicar el párrafo según la numeración Gebhardt. Se cita la traducción de Atilano Domínguez en Editorial Alianza revisada y actualizada, Madrid, 2006.
TTP	Tratado Teológico-político
Praef.	Prefacio
I-XX	Número de capítulo Se indica el número de página de acuerdo con la Edición Gerbhardt. Se cita la traducción de Atilano Domínguez a menos que se indique que no es el caso.
E	Ética
1-5	Libro de la Ética
Def.	definición
A	axioma
P	proposición
D	demostración
E	escolio
C	corolario
Ap.	Apéndice
Lem.	lema
Post.	Postulado
Praef	Prefacio
Da	Definición de los afectos.
Ex	Explicación

Se citan las traducciones de Atilano Domínguez 3ª edición Editorial Trotta, Madrid 2009 –con la que empezó este trabajo doctoral– y la edición bilingüe latín-español de Pedro Lomba 1ª edición Editorial Trotta, Madrid, 2020 —con la que se concluyó este trabajo—.

TP Tratado Político
1-11 número de capítulo
1-48 antecedido por / indica el párrafo correspondiente a cada capítulo.
Se cita la traducción de Atilano Domínguez en Editorial Alianza, Madrid, 2004, a menos que se indique que se ha modificado la traducción.

Ep. Epístolas
1-83 Número de la epístola de acuerdo con la numeración establecida por la edición Gebhardt, así como el número de página de conformidad con dicha edición. Se cita la traducción de Atilano Domínguez, Editorial Alianza, Madrid, 1988.

Obras de Descartes

AT *Ouvres de Descartes*. Según al edición de Charles Adam y Paul Tannery
I-XI Tomo, página.

Obras de Thomas Hobbes

Leviathan Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil
I-XLVII Número de capítulo
[1-] Número de párrafo.

Se ha seguido la traducción de Manuel Sánchez Sarto, México 2006 [1980] Fondo de Cultura Económica que parte de la versión inglesa de 1651 y se ha contrastado con la edición de Edwin Curley, Indianápolis / Cambridge: 1994, Hackett Publishing que hace uso de las variantes latinas de 1668.

De Cive Elementos Filosóficos. Del Ciudadano.

I-XVIII Número de capítulo

[1-] Número del párrafo.

Se ha seguido la traducción de Andrés Rosler, Buenos Aires, 2010, Editorial Hydra

Obras de Maquiavelo

Discursos Discursos sobre la primera década de Tito Livio.

I-III Número de la parte

I-LX Capítulo de la parte correspondiente

[1-] Párrafo del capítulo correspondiente

Se ha seguido la traducción de Luis Navarro, Madrid: 2011, Editorial Gredós y la hemos cotejado con la versión italiana preparada por Giorgio Inglese Milán: 2008 BUR/Rizzoli

Príncipe El príncipe

I-XXVI Número de capítulo.

Se ha seguido la traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid: 2001, Editorial Gredós.

Citas bíblicas

Se hace uso de las convenciones de abreviaturas de cada libro, capítulo y versículo.



Los cadáveres de los hermanos De Witt (De Lijken van de gebroeders De Witt)

Jan de Baen (atribuida a) 1672 — 1675

Óleo sobre tela 69.5 x 56 cm,

Museo Nacional de Ámsterdam (Rijksmuseum) Países Bajos

Introducción

“Belsebub schrijft uit de Hel
Dat Kees de Wit haast komen zel
Hij wacht hem in korte dagen
Maar zijn kop moet eerst zijn afgeslagen
En zijn broer is ook een schelm”¹

La Haya, 20 de agosto de 1672, Jan y Cornelis De Witt se encuentran frente a una muchedumbre, sólo separados por la caballería de la ciudad bajo el mando de Claude-Frédéric tSerclaes afuera de la prisión *Gevangendoort* a espaldas de *Binnenhof*, sede del poder político neerlandés desde 1584. Jan quien se había enterado del apresamiento y juicio de Cornelis, había acudido a la prisión con la intención de visitar a su hermano y liberarlo de ser posible. Ninguno de los dos saldría de ese lugar con vida. La muchedumbre cuidadosamente dirigida por la facción orangista bloqueaba la salida, en primera línea se encontraban los pistoleros de la milicia popular dirigidos por Hendrik Verhoeff, quienes amenazaban con avanzar en contra de la caballería. Afuera de la prisión la muchedumbre gritaba, arengada por los orangistas que, en su sede, eran más poderosos que en ningún otro lugar de la agonizante República Neerlandesa. Mientras la tensión se incrementaba, por toda la ciudad, la caballería tuvo que abandonar la guardia que había montado a las afueras de la prisión para poder reprimir los disturbios que surgieran en otras partes de La Haya. El cerco se había roto. Los primeros en avanzar fueron los pistoleros de la milicia popular, quienes actuaron a las órdenes del almirante Cornelis Tromp. Rápidamente se hicieron con los hermanos De Witt. En la vanguardia del avance se encontraban Hendrik Verhoeff, Willem Tichelaar y Johann van Bachem. La pesada puerta de la prisión no cedía ante el intento de abrirla, y no fue sino hasta que amenazaron la vida del guardia que éste abrió la puerta y dejó entrar a los primeros atacantes. El objetivo de la milicia popular era conducir a los hermanos De Witt hasta la *Groene Zoodje*, el lugar destinado para las ejecuciones en La Haya. Pero la

¹ “Belcebú escribe desde el infierno/ que pronto vendrá el Cuerno De Witt/ lo espera pronto tras breves días/ mas antes su cabeza le debe ser arrancada/ y su hermano no es más que un bribón” (la traducción es propia) El poeta Joachim Oudaan transcribe en su *Memorias* un poema incendiario que apareció la mañana del 20 de agosto de 1672 pegado en las paredes de la *Nieuwe Kerk*. Oudaan no sólo consignó la escena del linchamiento y muerte de los hermanos De Witt en sus memorias, sino también en una tragedia (“*Treurspiel*”) intitulada *Haagsche Broeder-Mord*, cuyo manuscrito, en su lecho de muerte envió a su hija a quemar por miedo a ser vinculado con el partido republicano que había sido derrotado 20 años antes —el poeta y fabricante de azulejo muere el 16 de abril de 1692—. Ver Lia van Gemert “De Haagsche Broeder-Moord: Oranje onmaskerd” en *Literatur* no. 1, 1984, pp. 268-276.

violencia rápidamente escaló, Cornelis empezó a recibir golpes con las culatas de los fusiles y sucumbió ante ellas. Jan De Witt, por su parte, recibió un golpe en la cabeza con una pica a manos del notario van Soenen, y luego un tiro en la cabeza de la pistola del teniente Maerten van Valen, las cuchilladas de Chrisophel de Haen terminaron con su vida. Sin embargo, el trabajo de la violencia no estaba concluido, la muchedumbre incitada por días en contra de los hermanos De Witt exigía una cruel satisfacción. Fue entonces que los cuerpos sin vida de éstos fueron arrastrados a la Groene Zoodje, ahí fueron desnudados, colgados de cabeza, sus cuerpos fueron abiertos por el vientre y sus entrañas extraídas, los dedos, la nariz, las orejas y los genitales les fueron cortados. Existe la versión de que la muchedumbre incurrió en actos de canibalismo², así como de que partes de los cuerpos de los De Witt fueron arrojados a los perros, y que, finalmente, un gato degollado había sido arrojado en la proximidad de los linchados. La dantesca escena fue retratada crudamente por Jan de Baen quien fuera el pintor oficial de los hermanos De Witt, dentro y fuera de su actividad política y administrativa.

Aquí podemos preguntarnos ¿acaso la pintura de De Baen es un documento neutral de la época, o quizá una mera ilustración —cruda y muy descriptiva— de los resultados de lo terrible que es el *vulgo* cuando no teme? El hecho de que sea una obra de arte nos disuade de considerarla una ilustración neutral de un evento de gran relevancia política. De Baen toma postura en favor de la república en el momento mismo de retratar el evento, el crimen fundador de la monarquía orangista no podía ser ocultado, pues esa obra lo inmortalizó. La soberanía se constituye en un abrazo íntimo con la muerte, y la violencia irrestricta del linchamiento cuidadosamente planeado es la expresión de una impureza original de la política: la racionalidad instrumental que tiende trampas para la consecución de fines inconcesables, la vida pasional que inunda la imaginación humana y hunde a la multitud en el agitado mar de las pasiones colectivas. La captura del poder por parte de unos cuantos tiene como insumo la impotencia de los muchos, misma que puede aparecer como violencia absoluta que avanza sobre la carne para devorarla y desgarrarla.

² Helmer J. Helmers “Popular Participation and Public Debate” en Helmers, Helmer J. y Janssen, Geert H. *The Cambridge Companion to the Dutch Golden Age*. (Cambridge: 2018, Cambridge University Press) pp. 124-146, cfr. Israel, Jonathan. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. (Oxford / Nueva York: 1995, Oxford University Press) p. 893.

Hay algo de complementario entre *Los cadáveres de los hermanos De Witt*, y *La apoteosis de Cornelis De Witt*³ —ambas obras de Jan de Baen—, pues, en la primera, el crudo retrato de la violencia colectiva sobre la carne y entrañas de dos de las cabezas visibles del partido republicano neerlandés parece ponernos sobre aviso con respecto a los alcances de la muchedumbre en manos cuando está en manos de los gestores de la teología política calvinista y orangista; en la segunda, aparece el político de frente, vestido con la armadura y la capa que lo identificaba como plenipotenciario de los Estado Generales de la República Neerlandesa, a su espalda el paisaje de Chatam con las naves neerlandesas izando la vela al viento, del lado izquierdo, como muestra de su riqueza, una cornucopia, mientras que desde el cielo un ángel toca su trompeta y un grupo de querubines, le colocan una corona de laureles en la cabeza. La vista conjunta a esas dos obras revela el gobierno de la Fortuna sobre el decurso de los acontecimientos políticos, la incontrolable y cambiante naturaleza de los tiempos y las cosas. Entre 1667 y 1670 Cornelis De Witt era retratado con el lustre y la gloria que permiten la consolidación del poder luego de la victoria en la Segunda Guerra anglo-neerlandesa, con una estimable riqueza personal y el prestigio que acompañaba a su linaje patricio, el cielo se abría y lo cubría de luz en el retrato que de Baen le dedicaba⁴. Para 1672, la oscuridad de la noche del linchamiento era incapaz de cubrir el espectáculo sangriento de su cuerpo destruido. Al igual que a César Borgia, El Valentino, a los hermanos De Witt la virtud política les fue insuficiente, la concatenación de los acontecimientos excedió su capacidad de anticipación⁵. El partido republicano fue destruido por los orangistas y uno de los dos poderes dominantes del norte de Europa dejaba de existir de repente. ¿Pero cómo se llegó al linchamiento? ¿Qué pudo haber conducido a semejante desenlace?

³ Anexo 1.

⁴ Otro ejemplo notable de reapropiación y de resurrección de los De Witt como figuras políticas en desgracia es el grabado de Romeyn De Hooghe “El espejo milagroso de los De Witt” (*De Witten wonder spiegel*). En éste se puede ver los retratos de los De Witt (Jan a la izquierda y Cornelis a la derecha) al centro de una serie de viñetas en que se relata el auge y caída de éstos. Detrás de ellos un águila republicana se precipita de su pedestal envuelta en llamas y debajo se puede leer: «*amissam qua rimus invidi*» (perdida ante los más duros enemigos). El dedo índice de Cornelis señala al título de la obra, invitando al espectador a mirarse en el «*speculum rem publicam*» gobernado por el ciego precipitarse de las fuerzas en la arena movediza de lo político. Para un análisis de los retratos póstumos de los hermanos De Witt ver, Frans Grijzenhout, “Between Memory and Amnesia: the Posthumus Portraits of Johan and Cornelis De Witt” en *Journal of Historians of Netherlandish Art*, vol 7, no. 1, (invierno, 2015). DOI: 10.5092/jhna.2015.7.1.4; ver Anexo 2.

⁵ *Príncipe* XXV.

La división interna

Cornelis De Witt había sido apresado bajo el dudoso cargo de conspirar para asesinar a Guillermo III de Orange-Nassau el 6 de agosto, versión que había sido difundida por el cirujano Willem Tichelaar. El propio Tichelaar había expresado ante De Witt su preocupación por el matrimonio del príncipe y estatúder, Guillermo III de Orange-Nassau con una mujer inglesa, y le había ofrecido su apoyo para convertirlo en príncipe, en lo que bien podría indicar una intriga urdida con la finalidad de deshacerse de quien, por ese entonces era el alguacil (*baljuw*) de Beijerlaand y enviado plenipotenciario (*gevolmachtigde*) de los Estados Generales en Bruselas. El 8 de agosto, ante los rumores de escape por parte de De Witt, incitados por la facción orangista y calvinista, seguidos de una manifestación popular fuera de Gevangenport, Cornelis fue ubicado junto a la ventana y le fue impuesta vigilancia permanente. La investigación había conducido a testimonios contradictorios, no sólo entre Tichelaar y De Witt, sino también con un trabajador de la casa de este último que había sido enviado por María Berckel a escuchar la conversación. El 19 de agosto, el consejo de jueces decide implementar un “examen riguroso” (“*scherp examen*”), para “encontrar la verdad” (“*de waarheid achelarten*”), con lo que el cuerpo de Cornelius se convierte en la superficie de producción de una verdad discursiva por medios extra discursivos, a saber, la tortura⁶. Se sabe que los neerlandeses del siglo XVII fueron pioneros en el uso de asfixia inducida por una tela mojada⁷, también es sabido que pese a los malos tratos proporcionados

⁶ La tortura acompaña al interrogatorio forense desde la antigüedad clásica por lo menos, cuando los griegos la utilizaron como mecanismo para descubrir la verdad, pero confinada a su aplicación a esclavos. El método más certero para encontrar la verdad (*Contra Onetor* I, 37). Algo parece indicar que hay una relación profunda entre tortura y verdad cuando la misma raíz cumple dos funciones distintas. Por un lado, «*βάσάνος*» (*basanós*), significa literalmente tortura, por otro lado, «*βασανίζω*» (*basanido*) significa poner a prueba o frotar contra una piedra de toque, y así es como la usa Platón (Sofista 237b). El sentido platónico no es el mismo que el de Demóstenes, sin embargo, la conexión semántica está ahí y es indicativa de una proximidad. Ver Dubois, Page. *Torture and Truth* (Nueva York: 1992, Routledge) pp. 172. El siglo XVII, sin embargo, marca el inicio de una nueva era por una sencilla razón: a diferencia de otras épocas ya se cuenta con una teoría del dolor con una base anatómico-fisiológica, a saber, la cartesiana. En ella el dolor era resultado de una perturbación de la forma del cuerpo debida a la influencia de un objeto exterior, dicha perturbación era transmitida por los nervios hasta la glándula pineal. La máquina humana en su relación adaptativa era capaz de encontrar objetos que podían producirle dolor, incluso destruirla, los conductos internos a través de los músculos conducían la sensación en un mecanismo automático (AT XI, pp.141-142). El dolor dejó de tener un sentido espiritual y se convirtió en el resultado del complejo mecanismo anatómico del cuerpo y con ello el uso de la teoría cartesiana quedaba abierto para la implementación práctica del dolor como parte del procedimiento judicial. Ver Lia van Gemert “Severing what was joined together: Debates about pain in the 17th Century Dutch Republic” en *The Sense of Suffering: constructions of Physical Pain in Early Modern Culture* (Leiden: 2009, Brill), pp. 443-468.

⁷ Rejali, Darius. *Torture and Democracy*. (Princeton, Nueva Jersey: 2007, Princeton University Press) p. 407.

por el verdugo Jan Corstyaense, mismos que lo inhabilitaron para salir de la prisión por propio pie, Cornelis negó consistentemente las acusaciones de traición y conspiración para asesinar al príncipe de Orange-Nassau y, según Joachim Oudaan quien, a su vez cita a Jan Corstyaense, expresó con claridad su alivio cuando al fin terminó la tortura: “O Godt, un gevoel ick dat ghy een groot godt syt want un gevoel ick geen pyn meer”⁸.

Pero detrás del movimiento de la maquinaria judicial y de la agitación popular estaba un conjunto de fuerzas precipitándose en la historia, facciones políticas que tiraban en direcciones opuestas y se confrontaban a muerte. La República Neerlandesa había sido resultado de la guerra de liberación librada por ésta en contra de España, de quien se independizaron las provincias de Holanda, Zelanda, Utrecht, Güelderes, Overijssel, Frisia y Groninga, además de los llamados territorios de la generalidad (Brabante, Flandes y Limburgo), mediante el Acta de Abjuración el 26 de julio de 1581 que se consolida con la Tregua de Doce Años en 1609⁹. Desde su antecedente en la Unión de Utrecht la búsqueda de libertad de culto había sido una prioridad para los Países Bajos al norte de Maastricht. De ahí que luteranos, remonstrantes, católicos, judíos, y colegiantes pudieron convivir en una bolsa de relativa tolerancia, en mitad del torbellino de guerras religiosas que se habían desatado por todo el continente europeo tras la reforma luterana. Sin embargo, la República neerlandesa, como el resto de las sociedades europeas del siglo XVII siguió estando fuertemente determinada por el decurso de los debates teológicos y la consolidación de distintas facciones en contienda permanente con otras. El conflicto teológico-político alcanzó a las universidades donde el cartesianismo era combatido por la ortodoxia calvinista, como fue en la Universidad de Utrecht bajo la dirección de Boecio, y como antes había sido en la Universidad de Leiden donde Boecio y Arminio chocaron y sus discursos se entrelazaron buscando domesticarse mutuamente. Para los arminianos (remonstrantes) el calvinismo de Boecio era una forma de maniqueísmo, en respuesta a ello, los calvinistas consideraban que los escritos de Arminio reflejaban una suerte de pelagianismo redivivo, las corrientes teológicas que circularon desde la antigüedad tardía mantenían su vigencia transformadas

⁸ “Oh Dios ahora sé que eres un dios grande, pues no siento más dolor” (traducción propia) Oudaan, Joachim, *De Haagsche Broeder-Moord, of Dolle Blynschap: Treurspel*. Frederik Stad: 1673, Johann Ernst Smith p. 88.

⁹ En 1610, en Leiden, ve la luz *De antiquitate reipublicae Bataviae* obra en la que Grocio intenta fundamentar el derecho soberano de las Provincias Unidas que, según afirma el jurista neerlandés precede a la dominación española. De esta manera se puede observar la urgencia y relevancia de una argumentación filosófico-jurídica en pro del establecimiento de la República.

por los distintos tiempos históricos: la polémica entre Agustín de Hipona y Pelagio continuaba, esta vez no en un sínodo en Cartago, sino en el de Dordrecht entre 1618 y 1619. De manera análoga a lo que había sucedido casi doce siglos antes, las posiciones agustinianas triunfaron en lo político, esto significó que los calvinistas poco a poco tuvieron control de más posiciones políticas, sus sínodos se hicieron cada vez más influyentes y la tolerancia a otras vertientes protestantes —colegiantes, remonstrantes— y al catolicismo y el judaísmo se redujo poco a poco pero de manera decidida¹⁰. La Iglesia Reformada ganaba fieles ingentemente, con lo que su posición se fortalecía no sólo en los consejos locales, los sínodos y las universidades, sino entre la población en general. Durante la década de 1640 la consolidación de una mayoría reformada en Holanda, Zelanda y Overijssel desencadenó una alianza entre la Iglesia Reformada Holandesa y las élites entre las que se encontraba la familia de Orange. El matrimonio entre teología y política le dio forma al partido orangista, un polígono que reunía al calvinismo ortodoxo, con una intolerancia militante, al monarquismo como tendencia política que indicaba un retorno a las instituciones bíblicas.

Por otro lado, y como resultado de la política represiva del estatuderato de Frederik Hendrik de Orange, que fue continuada por su hijo Guillermo II, surgió la facción de Lovenstein (“*Loevensteinse factie*”), cuyo nombre proviene del castillo en que fueron encerrados seis miembros de los Estados Generales de Holanda y Frisia entre los cuáles se encontraba Jakob De Witt (padre de Jan y Cornelis). La posición independentista y republicana, sin embargo, estaba fortalecida por la Paz de Westfalia en 1648, donde no sólo se reconocía la independencia de las Provincias Unidas, sino su soberanía más allá de una casa real. Además de la prominente familia De Witt, los hermanos De la Court, con la proximidad de prominentes figuras intelectuales como Hugo Grocio y la mayoría de los regentes de las provincias, por lo cual se puede ver que el partido republicano estaba constituido por una burguesía comercial naciente, cuyo interés era la intensificación del comercio y la expansión del imperio colonial transoceánico neerlandés¹¹. Una nación pequeña, con escaso territorio

¹⁰ Israel, Jonathan. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. (Oxford / Nueva York: 1995, Oxford University Press) p. 638.

¹¹ La imagen de la República Neerlandesa como un agente de capital importancia para el surgimiento del mercado mundial capitalista ha sido producto de una serie de consideraciones acerca del papel que jugó ésta en la exploración y comercio marítimo. Tanto Immanuel Wallerstein, como Fernand Braudel destacan el papel jugado por las Provincias Unidas para la conformación de la economía capitalista. Ver. Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo*. (México: 2011, Siglo XXI Editores) pp. 319-424; cfr. Braudel, Fernand. *Civilización material, economía y capitalismo, siglos*

útil para el pastoreo, y un clima poco favorable para la mayoría de los cultivos más lucrativos había encontrado en el comercio transoceánico una vía para alcanzar el estatus de potencia regional y el epicentro del mercado mundial capitalista durante la segunda mitad del siglo XVII. El mérito de lo anterior se debía, naturalmente, a la burguesía comercial y su capacidad para gestionar un mercado de exportaciones, y un mercado financiero pujante en un contexto cambiante. La autoconciencia de los fines y principios rectores de la actividad política de la facción Lovenstein se puede encontrar en la *Deductie* un texto de 1653 en que Jan De Witt primero justifica que explica, en primer lugar, el acta de exclusión (“*Seklusionsakt*”) contenida en la Paz Westminster no iba en contra de los preceptos de la Unión de Utrecht, luego condenaba al poder hereditario como una fuente de continua corrupción para el Estado y para quien lo detentaba por lo que estaba en conflicto irresoluble con la “verdadera libertad” (“*Ware vrijheid*”)¹². Los republicanos estaban en contra del poder monárquico de origen y afirmaban la preexistencia de una República como forma política originaria de la que las monarquías se desvían —en este punto particular muy influido por Grocio, en particular por su *De antiquitate reipublicae Bataviae*—. La enemistad política entre los De Witt y los Orange sería absoluta a partir de ese momento y hasta la eventual muerte de aquellos. Para este punto es claro que las fortalezas y debilidades de cada uno de los bandos en contienda eran complementarias. De cierta manera el partido republicano fue capaz de utilizar el *impasse* político en que se encontraban las Provincias Unidas para consolidar un régimen republicano y obtener tantas posiciones políticas como les fue posible. Pero también el partido monarquista se había ganado el favor popular mediante la alianza entre poder político y religioso que se consolidaba en la teología política calvinista cuya presencia a ras de suelo era tan importante como en las universidades. Uno de los episodios más representativos de esta contienda puede ser la discusión sobre la prohibición del *Tratado teológico-político*, “un libro forjado en el infierno” que se evaluaba junto con el *Leviatán*, de Hobbes, el *Philosophia Scripturae Interpres* de Meyer y la *Bibliotheca Fratrum Polonorum*¹³, una colección de escritos socinianos, en su mayoría provenientes de la

XV-XVIII. Tomo III. *El tiempo del mundo*. (Madrid: 1984, Alianza Editorial) pp. 193-227. Israel, Jonathan. *Dutch Primacy in the World Trade, 1585-1740*. (Oxford/Nueva York: 1990 Oxford University Press) pp. 197-291.

¹² De Witt, Jan. *Deductie ofte declaratie van der Staaten van Hollandt ende Westvrieslandt*. (La Haya: 1654, Hildebrandt Jacobsz van Wouw) pp. 199.

¹³ Nadler, Steven, *Spinoza, a life*. (Cambridge/Nueva York: 1999, Cambridge University Press), pp. 295-303.

Academia Racoviana llevados a las Provincias Unidas por Frans Kyper, Daniel Bakkamude, Andrzej Wiszowaty y Pieter van der Meersche. Todos estos títulos afectados por el edicto anti-sociniano de 1653¹⁴. De entre todos estos títulos, el de Spinoza era claramente el más repudiado, los calificativos iban de «*pestilentissimo*» en adelante, y las respuestas se multiplicaban, empezando por Jakob Thomasius, quien como defensor de la ortodoxia de la escolástica protestante se lanzó en una lección pública en contra del *Tratado teológico-político* el 8 de mayo de 1670¹⁵, en lo que no fue sino la continuación de su campaña en contra del libertinismo filosófico¹⁶ y contra el concepto de «*libertas philosophandi*» que está en el centro de la argumentación del *TTP*. La discusión sobre la prohibición del *TTP* comenzó, como era natural en las iglesias protestantes y, por lo tanto, en el contexto de un debate teológico acerca de los límites de la filosofía y la preeminencia de las verdades

¹⁴ Israel, Jonathan. *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. (México: 2012, Fondo de Cultura Económica) p. 349.

¹⁵ Thomasius, Jakob, “Adversus Anonymum, De Libertate Philosophandi: Praescriptum Promulgationi Lectionum Publicarum Facultatis Philosophiae, Anno 1670, D. 8 Maii” en Thomasius, Christian (ed.). *Jacobi Thomasiae Professoris Lipsiensis Dissertationes LXIII: Varii Argumenti Magnam Partem Ad Historiam & Ecclesiasticam Pertinentes*. (Halle: 1693, Impensis Johannis Federici Zeitleri) pp. 571-581. Para un análisis de la recepción del *TTP* por parte de Jakob Thomasius —el más habitual de la bibliografía en alemán— ver, Walter Sparr “Formalis Atheus” en Gründer Karlfried y Schmidt-Biggemann, Wilhelm (eds.) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. (Heidelberg: 1984, Verlag Lambert Schneider), pp. 65-92, cfr. Bartolomew Begley “Naturalism and its political dangers: Jakob Thomasius against Spinoza’s *Theological-political Treatise*. A study and the translation of Thomasius’ text” en *The Seventeenth Century*, vol. 34, no. 5, Taylor & Francis, pp. 649-670.

¹⁶ Thomasius, Jakob, “Adversos philosophos libertinos: praescriptum promulgationem lectionum facultatis philosophicae. Anno 1665 D4 Junii” en Thomasius, Christian (ed.). *Jacobi Thomasiae Professoris Lipsiensis Dissertationes LXIII: Varii Argumenti Magnam Partem Ad Historiam & Ecclesiasticam Pertinentes*. (Halle: 1693, Impensis Johannis Federici Zeitleri) pp. 437-449. Donde el teólogo protestante vincula a los libertinos ya sea con un cierto platonismo, o con un retorno a la filosofía peripatética o, incluso, con una proximidad con Epicuro, llega incluso a acuñar el término «*novantiquo*» para designar a aquel filósofo que en su afán de novedad no hace sino retornar a la filosofía griega con la consecuente recaída en el naturalismo que es el resultado de confundir lo que la naturaleza permite conocer por la luz natural y lo que permite conocer por vía de la gracia: «*In lumine naturae Deum haud aliter quaerimus, quam per creaturas. In iis ad quae solo lumine Gratiae pervenitur, optimus Paganorum es tulle, qui maxime omnium est elinquis. Hic enim sola rem conficit autoritas divina, quae extra populum Deo dilectum nulla est. In caeteris Deus per librum naturae liquitur, cujus literas in demonstrationem ordinare nemo nos ex tota Gentilitate docuit praeter Aristotelem*». Ver Thomasius, Jakob, “Adversos Philosophos Novantiquos: Praescriptum Celebratae Anno 1665, D9. Sept. Promotioni Baccalaureali” vid idem., pp. 478-479. Jakob Thomasius se puede considerar una de las figuras más importantes en la contienda en contra del libertinismo filosófico en el centro de Europa a mediados del siglo XVII, por lo que una genealogía de la modernidad hace bien en darle un lugar de relevancia por su influencia en el debate acerca del sentido y pertinencia de la «*libertas philosophandi*». Un rastreo de la condena de la «*libertas philosophandi*» como algo propio de “ímpios y libertinos” como dispositivo hermenéutico de contención, control y exclusión del discurso libertino se puede encontrar en Lomba, Pedro. *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. (Madrid: 2014, Escolar y Mayo) pp. 79-105, un tratamiento del concepto de «*libertas philosophandi*» en el contexto del *Tratado teológico-político* se puede ver en Nadler, Steven. *A Book Forged in Hell. Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. (Princeton/Oxford: 2011, Princeton University Press) p. 200-210.

reveladas y la Gracia como fuente del conocimiento moral y para la interpretación de la Escritura. Sin embargo, la discusión alcanzó los Estados Generales, donde el propio Jan De Witt participó, lo que es una muestra de la particular consideración que mereció el libro antes mencionado. Pese a las simpatías de Spinoza por el partido republicano representado por De Witt, éste último no iba a defender dicho al escrito spinoziano —de hecho, como buen cartesiano veía en Spinoza una figura peligrosa para la filosofía por la que se inclinaba—, en particular porque era abiertamente ilegal, sin embargo, no estaba de acuerdo con una condena pública, pues ésta atraería más atención a un libro peligroso. Pero también se puede especular, que su condena no puede ser total o en el mismo tenor que la de los calvinistas, esencialmente porque eso sería conceder demasiado en términos políticos. Pues implicaría abdicar el derecho de la autoridad política de tener un juicio independiente sobre materia religiosa y, por lo tanto, someterse completamente al proyecto teológico-político monarquista y calvinista. La discusión se prolongó más allá de 1672, ya bien entrada la guerra franco-neerlandesa, así, mientras la República agonizaba, el proyecto monarquista se consolidaba de la mano de la Iglesia Calvinista y las potencias extranjeras ocupaban cada vez más territorio y, en medio de todo eso, la intervención filosófica de Spinoza se mantenía como un factor de división y conflicto al interior y al exterior de las Provincias Unidas.

La política exterior

1672 es conocido entre los historiadores de los Países Bajos, como “el año del desastre” (“*Rampjaar*”). La República Neerlandesa atravesó un estado de crisis total que representó, en términos reales, una amenaza existencial. Se podría decir que la crisis del Estado neerlandés comienza en marzo, cuando Guillermo III de Orange-Nassau es investido como estatúder en respuesta a los planes de Luis XIV —precisamente esta guerra sería su bautismo en fuego, la que lo convertiría en *el Rey Sol*— de formar una alianza con los países vecinos de la República Neerlandesa y librar una guerra que podría fragmentar el territorio y destruir su base material en tierra. Cabe apuntar, que los Países Bajos eran y siguen siendo un país con un pie en el mar y otro en el continente, por lo que al enfrentar problemas en tierra sus posibilidades de supervivencia se encontraban depositadas en las rutas del comercio marítimo. Sin embargo, la paz tampoco sería encontrada en los mares, al tiempo que la alianza militar encabezada por Francia y acompañada por Münster y Köln, los ingleses, por

su parte, atacaron un convoy de la compañía del Levante¹⁷ contratada por los neerlandeses, desde las costas de la Isla de Wight el 23 de marzo. Si los franceses amenazaban la existencia terrestre de los neerlandeses, los ingleses hacían lo propio con su existencia marítima, a saber, con las rutas marítimas, que fueron la fuente de riqueza y esplendor de los Países Bajos durante su *época dorada*. Con lo anterior Inglaterra rompía el compromiso que tenía con la República Neerlandesa, desde el Tratado de Breda, de defenderse mutuamente en caso de ser atacadas por las potencias católicas, Francia y España y reafirmaba el polémico Tratado Secreto de Dover, por medio del cual Inglaterra se comprometía a apoyar una guerra ofensiva francesa en contra de la República Neerlandesa. Francia, por su parte, se comprometía a ayudar a Inglaterra a volver al catolicismo, así como de entrega al rey Carlos II de una pensión anual secreta de £ 230,000, y proveer de apoyo militar en caso de una revuelta popular, siendo estas dos últimas cláusulas un secreto que no se revelaría sino hasta 1771.

El rey de Francia declara la guerra el 1º de abril de 1672 y la reitera cinco días después. En la estela de la declaratoria francesa, Inglaterra hizo lo propio el 7 de abril, seguida por el obispo príncipe de Münster que declaró la guerra a la República Neerlandesa el 18 de mayo junto con el Electorado de Köln. Para el 22 de mayo, las tropas francesas ya habían cruzado los Países Bajos españoles más allá de Maastricht. La ofensiva encabezada por el ejército francés apuntaba a una victoria abrumadora y rápida, que diezmará o destruyera el único experimento republicano al norte de Europa en el brutal siglo XVII. El Estado de fuerza de Luis XIV incluía 118,000 tropas de infantería, 12,500 de caballería, muy superior a lo que los neerlandeses eran capaces de reunir por su cuenta. Por otro lado, la gran velocidad del avance francés parecía confirmar las opiniones habituales entre los filósofos y juristas de la época: un rey conduce muy bien la guerra. Bajo la asesoría estratégica de Henri de La Tour d'Auvergne, mejor conocido como Turenne, Luis XIV evita el asedio de Maastricht y toma los fuertes de Tongeren, Maaseik y Valkenburg, para después reunirse con las tropas de Münster y del electorado de Köln. Por su parte, la República Neerlandesa no había reunido todas sus tropas, además, desde 1666, las provincias tenían la posibilidad de llamar a sus propias tropas sin prestarlas a la confederación, por lo que éste no sólo había sido lento en su

¹⁷ La Compañía del Levante (Levant Company) fue una compañía privilegiada que obtuvo su patente de la reina Elizabeth I en 1592, como resultado de la fusión entre la Compañía de Venecia y la Compañía de Turquía. Ver, Epstein, Mortimer. *The Early History of the Levant Company*. (Londres/Nueva York: 1908, Routledge) pp. 25-40.

llamado, sino también inferior en número al que potencialmente era capaz de convocarse. El avance de los aliados había llegado hasta la línea del río IJssel, detrás de lo cuál se encontraba Overijssel, cuyas ciudades entraban en pánico ante la velocidad y el poder abrumador del ejército aliado, mismas que se habían puesto a prueba durante la campaña del bajo Rin, y las pocas capacidades que el ejército de la república había logrado concitar.

Mientras tanto, en el mar, la alianza anglo francesa buscaba replicar la maniobra que habían realizado en tierra los franceses y sus aliados. Por lo que el almirante Michel de Ruyter — responsable de la Paz Breda luego de realizar una incursión en el Támesis que se conocería como el “Ataque de Medway”—, junto con Cornelis De Witt deciden que lo mejor es atacar antes de que la Armada Real inglesa, bajo el mando de Jacobo, a la sazón, duque de York (eventualmente Jacobo II de Inglaterra), se reuniera con la armada francesa conducida por Jean, el segundo conde D’Estrées. Ingleses y franceses se mueven rápidamente y atracan cerca de las costas de Suffolk, concentrando una fuerza superior a la de la armada neerlandesa. De Ruyter y De Witt ratifican su decisión de atacar a barlovento y, afortunadamente para la causa de las Provincias Unidas, infligen un daño severo a la flota anglo francesa. Entre las pérdidas inglesas se cuenta el *Royal James*, un barco de primera línea, con 102 cañones de fuego de distintos calibres, y de reciente adquisición¹⁸. La batalla se tuvo que suspender por haberse alargado hasta la noche, sin embargo, el resultado fue claro, la batalla de Sole Bay había sido una clara victoria de la República en contra de sus enemigos y una bocanada de aire fresco, pues hacía imposible una invasión terrestre inglesa, al menos, hasta que la flota de la Armada Real fuese reconstruida. El golpe decisivo en la guerra naval marca el curso diferenciado de dos guerras concurrentes para la República Neerlandesa: la tercera guerra anglo-neerlandesa, por un lado, misma que terminaría con la segunda paz de Westminster el 17 de febrero de 1674 y la franco-neerlandesa, por el otro, que seguiría su curso hasta la ratificación de los Tratados de Nijmegen entre el 10 de agosto de 1678 y el 12 de octubre de 1679. La conducción de la guerra naval por parte de De Ruyter tuvo suficiente éxito como para mantener a raya a las dos potencias más importantes de su tiempo¹⁹. Sin embargo, los ingleses seguían maniobrando políticamente en la guerra, pues

¹⁸ Young, William. *International Politics and Warfare in the Age of Louis XIV and Peter the Great*. (Bloomington: 2004, iUniverse) p. 179.

¹⁹ La tercera guerra anglo-neerlandesa tuvo cuatro grandes batallas, la primera y quizá mas decisiva fue la de Sole Bay, luego tuvieron lugar las dos batallas de Schooneveldt y la de Texel. Las descripciones de éstas las

Guillermo III de Orange-Nassau era visto con buenos ojos por Carlos II de Inglaterra —y también por Luis XIV de Francia—.

Pese al fracaso marítimo los franceses y sus aliados munsteritas lograron una serie de abrumadoras victorias que ponían en entredicho la continuidad de los Países Bajos como entidad independiente. El 4 de julio Guillermo III era investido como estatúder de Holanda y el 16 de julio lo era también de Zelanda, con lo que éste tuvo mandato para negociar los términos de la paz con las potencias invasoras —mientras el mercado financiero amstoledano colapsaba—. Los ingleses fueron los primeros en enviar emisarios al campamento que Guillermo III tenía Nieuwerbrug, donde propusieron instalarlo como monarca de Holanda a cambio de la ocupación permanente de los puertos de Flushing, Brill y Sluys, asimismo, indicaron que respetarían las conquistas francesas y munsteritas. Guillermo rehusó el acuerdo por las duras exigencias inglesas y porque Francia seguía reclamando los territorios de Brabante, Limburgo y Güelderes, condiciones inaceptables para el estatúder y también para el resto de las potencias continentales, a saber, el Sacro Imperio, España y Brandemburgo-Prusia, que, a la postre se involucrarían en el conflicto equilibrando la balanza de poder. Los neerlandeses fueron capaces de ganar tiempo abriendo la esclusas de Miuden²⁰, con lo que Ámsterdam quedó resguardada por la aún poderosa armada y el impulso inicial de Carlos II comenzaba a debilitarse ante la falta de una victoria gloriosa en contra de las Provincias Unidas y la perspectiva de una audiencia ante el Parlamento para aumentar el presupuesto de guerra²¹.

La problemática concreta

Con la llegada de agosto, los prospectos para una rendición neerlandesa se esfumaban, el poder de Guillermo III se consolidó luego del abandono de Jan De Witt de su puesto como Gran Pensionario, el 4 de agosto, y de su linchamiento junto con su hermano Cornelis a las

califican como poco tácticas, confusas y con resultados poco contundentes, cosa que quizá pueda deberse al manejo que De Ruyter hizo para aminorar las desventajas que tenía, tanto en número de naves como en poder de fuego. Ver. Palmer, Michael A. *Command at Sea: Naval Command and Control since the Sixteenth Century*. (Cambridge Massachusetts: 2007, Harvard University Press) pp. 39-66.

²⁰ Lynn, John A. *Guide to French Wars 1667-1714. The Sun King at War*. (Oxford: 2014, Osprey Publishing) p. 59

²¹ Hutton, Ronald. *Charles the Second, King of England, Scotland and Ireland*, (Oxford/Nueva York: 1989, Oxford University Press) p. 295

afueras del Gevangenpoort²² el 20 de agosto, asimismo, las reservas iniciales que las provincias del noreste habían tenido con respecto al fortalecimiento del ejército, como había sugerido Jan De Witt, fueron abandonadas. Los orangistas maniobraron al interior de los consejos populares (“vroedschappen”) para purgarlos de los miembros de la “facción Loevenstein”, y su popularidad creciente se expresó en las grandes manifestaciones de Delft, Harlem, Leiden y Ámsterdam. La guerra franco-neerlandesa pasa a la fase de guerra de atrición, el ejército de las Provincias Unidas estanca la guerra y Luis XIV decide volver a Francia con el grueso de sus tropas. Pueblo por pueblo la confrontación entre republicanos y monarquistas se recrudecía, la mezcla de miedo e ira que sentía el pueblo ante el avance francés les impulsaba a apoyar la rápida acumulación de poder de los orangistas de la mano de la Iglesia Reformada calvinista que buscaba ganar prominencia por encima del resto de las confesiones religiosas que convivían en las Provincias Unidas y que buscaban avanzar entre la población por todos los medios necesarios, lo que significó, recurrir a su influencia en potencias extranjeras para desatar invasiones como ocurrió en con la guerra franco-neerlandesa. Zelanda, Holanda, Friesland fueron escenarios de purgas severas, aunque en su mayoría no violentas. Sin embargo, la excepción fue, curiosamente, la ciudad más poderosa: Ámsterdam²³. La élite comercial amstoledana había sido un bastión republicano inexpugnable, la facción orangista era menor en número y también en poder. Guillermo III tuvo que aceptar esa realidad, pues las raíces de las tensiones ideológicas eran profundas, la división ideológico-política era resultado del orden material, con la burguesía comercial acumulando riqueza y poder suficientes como para mantener su influencia política más allá del cambio en la forma de la soberanía.

La vida de Spinoza está enmarcada por el periodo de auge y caída de la República Neerlandesa y, por lo tanto, su obra no es del todo ajena a la convulsa situación política que le rodea. De hecho, podría decirse que su filosofía política constituye una respuesta al desafío teórico y práctico que representó el ascenso y la destrucción del orden republicano de las Provincias Unidas. Desafortunadamente, dicho intento quedaría incompleto. Spinoza nace el 24 de noviembre de 1632 en Ámsterdam en el seno de una familia judía sefardita de origen

²² Israel, Jonathan. *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. (Oxford / Nueva York: 1995, Oxford University Press) p. 803.

²³ Ibid., p. 807-809, cfr. Nadler, Steven. *Spinoza, a life*. (Cambridge/Nueva York: 1999, Cambridge University Press), pp. 307-309.

portugués, dedicada al comercio, en particular a la importación y exportación de productos ultramarinos. Su vida estuvo marcada por una serie de acontecimientos trágicos como la muerte de su madre, y de la segunda esposa de su padre y finalmente de su propio padre Miguel de Spinoza, un prominente miembro de la joven comunidad judía de Ámsterdam, cuando tenía sólo 22 años. Ante la disyuntiva de dedicar su vida al comercio o dedicarse a la filosofía, Baruj opta por la filosofía y se hace de una peligrosa fama en la sinagoga. Su formación filosófica se daría en el entorno del grupo de estudios de Franciscus van den Enden, un ex sacerdote jesuita que abrió una escuela de latín en la ciudad natal de Spinoza. Dicha formación detonó en el joven Baruj una serie de opiniones tan escandalosas para la comunidad judía que ésta decidió ofrecerle una pensión vitalicia con tal de no comunicar sus opiniones, y ante la negativa de éste resolvió expulsarlo mediante un herem («חרם») el 27 de julio de 1656. Sería muy difícil condenar la acción de las autoridades rabínicas, su presencia era apenas tolerada aún cuando no eran motivo de escándalo y su contribución al éxito comercial de la ciudad era considerable. De esta manera *Benedictus*, se convierte en un judío «αποσυναγωγος» [*aposinagogos*] como lo llama Leibniz²⁴ en una carta de mayo de 1671 a Johann Georg Graevius. El resto de su vida transcurriría alejado tanto del judaísmo como del cristianismo, y en la proximidad de algunas figuras prominentes de la burguesía comercial neerlandesa como Hugo Boxel, Pieter Balling, Johannes Hudde, Simon de Vries, Johnannes Bowmeester, Jarig Jelles, Loedewijk Meyer, Johannes van der Meer, o los hermanos Adriaan y Johannes Koerbagh; así como en contacto con algunas de las figuras intelectuales más relevantes de su tiempo por intermediación de Henry Oldenburg, a la sazón, secretario de la Royal Society. Luego de su expulsión de la sinagoga Spinoza tuvo que salir de Ámsterdam con dirección a Rijnsburg, un pequeño pueblo a las afueras de Leiden donde se habían afincado los colegiantes —una especie de unión entre arminianos y anabaptistas—, donde vivió entre 1661 y 1663. Es en esa casa donde redactó la mayor parte de los *Principios de la filosofía de Descartes* y sus *Pensamientos metafísicos*, que lo darían a conocer como un cartesiano. En 1663, se traslada a Voorburg donde viviría hasta 1670 y trabaría contacto con el matemático y físico Christian Huygens, como resultado de sus investigaciones sobre óptica y debido a la excelente calidad de los lentes que fabricaba. La ciudad más antigua de los Países Bajos sería el lugar donde nuestro filósofo redactaría su *Tratado de la enmendación*

²⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Werke und Schriften*. (Berlin 1923: Akademie Verlag), p. 142.

del intelecto, un texto que no sería publicado en vida de Spinoza, así como su obra más condenada por ser su intervención política más directa, el *Tratado Teológico-Político (TTP)*, que vería la luz en 1670. El contexto de la redacción final del TTP no podría ser más dramático, su amigo un año menor y muy afín en materias teológicas Adriaan Koerbagh era apresado como producto de la publicación en 1664 de su *'t Nieuw Woorden-Boeck der Regten (El nuevo diccionario de derecho)* y su aún más escandalosa *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd (Un jardín florido compuesto de toda clase de delicias)* en 1668 una obra que bien podría ser considerada antecedente de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alambert o del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. En su *Jardín* Koerbagh explica toda clase de materias a partir del origen y sentido de las palabras, a la manera de un diccionario enciclopédico se ponía especial énfasis en poner al alcance de todos la ciencia y el conocimiento, en un neerlandés accesible a cualquiera, evitando los tecnicismos y deconstruyendo los que producen una jerga incomprensible. Podemos afirmar que Koerbagh pretende demoler el muro de contención que las élites políticas, teológicas y hasta científicas han levantado entre ellos y la *multitud*, por medio de un “lenguaje mezclado” (“*vermegde taal*”) que induce confusión en “la mayoría del pueblo” (“*meeste volk*”)²⁵. El resultado de su loable intento es su persecución en Ámsterdam, seguida de su captura en Rotterdam, su posterior traslado a la primera ciudad donde enfrentaría un proceso judicial en que sería encontrado culpable de herejía y condenado a 10 años de prisión en la *Rasphuis*. De la declaración de Koerbagh consta que negó haber discutido el contenido de su obra con Spinoza, ni haberle consultado los términos en hebreo que explica abundantemente su libro, lo que le salvó de ser procesado junto él. El amigo de nuestro filósofo muere un poco más de un año de haber entrado a prisión el 15 de octubre de 1669²⁶.

Desde 1670 y hasta su muerte siete años después Spinoza vivirá en La Haya, una situación que debió haber sido al menos potencialmente peligrosa. A diferencia de Ámsterdam que, pese a todo, se mantuvo como un bastión relativamente liberal, y en manos de regentes de la facción Loevenstein, La Haya era el centro del poder de los orangistas y un baluarte de la

²⁵ Koerbagh, Adriaan. *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet geplamt door Vreederijk Waarmond, ondersoeker der waarheyd, tot nut en dienst van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil* (Ámsterdam: 1668, Adriaan Koerbagh) p. 4.

²⁶ Al respecto ver el breve y esclarecedor texto de Diego Tatián “Gramática y gratitud” en Tatián, Diego. *Baruch*. (Córdoba: 2012, La Cebra) pp. 35-40

Iglesia Reformada calvinista. Por otro lado, aunque carecía de la importancia económica y financiera de Ámsterdam también era una ciudad importante, de cierta manera era una comunidad de mayor cohesión —precisamente por no ser una capital comercial tenía mayor *gezelligheid*²⁷—, asimismo, era el asiento de los Estados Generales y, por lo tanto, un centro político de relevancia para las Provincias Unidas. Los años de Spinoza en La Haya estarían marcados por una serie de problemas políticos enfrentados tanto por él, como autor de un libro que estaba siendo discutido para su prohibición, como para la República Neerlandesa que tenía frente a sí desafíos internos y externos que la harían sucumbir. Quizá ningún otro texto refleja de mejor manera la tensa situación política que enfrentaba nuestro autor, así como su clara toma de postura como el primer párrafo de su carta de febrero de 1671 a Jarig Jelles, entre otras cosas, con motivo de la traducción del TTP al neerlandés:

Mi querido amigo:

El profesor N.N. (.....) en su reciente visita me contó, entre otras cosas, que mi *Tratado teológico-político* ha sido traducido al holandés y que alguien, no sabía quien, había decidido mandarlo a imprimir. Le ruego, pues, con toda seriedad, que ponga el máximo interés en informarse de ello, a fin de impedir, si es posible su impresión. Este ruego no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como ocurrirá, sin duda, si se publica en holandés. Confío firmemente en que usted nos prestará este servicio a mí y a la causa (*Ik vertrou vastelijk dat gy dit my en de zaak te geval zult doen*)²⁸.

Poco antes del año del desastre (“*rampjaar*”) y poco después de la muerte de su amigo, Spinoza se encuentra maniobrando para evitar la supresión de su libro que seguramente se daría en caso de que circulara la versión en neerlandés realizada por Glazemaker que muy probablemente había encargado Jan Rieuwerstz. Asimismo, saltan a la vista dos detalles importantes, el primero es que el nombre del profesor²⁹ que le informa de dicha traducción es mantenido en secreto, con la cautela que amerita la tensa situación política en que está inmerso nuestro autor; pero el detalle más interesante es la frase final, Spinoza pide en nombre suyo y de otros la supresión de la versión neerlandesa del TTP y expone que confía en que Jelles le prestará ayuda a él y la causa (“*de zaak*”) que no es otra que la “verdadera

²⁷ La palabra *gezelligheid* podría traducirse por un sentimiento hogareño de comodidad, que algo o alguien te ‘hace sentir como en casa’.

²⁸ Ep. 44, Geb., p. 227.

²⁹ Es probable que dicho profesor sea Theodorus Kranen, profesor de filosofía en la Universidad de Nijmegen, quien por sus simpatías con el sistema cartesiano habría sido trasladado a la facultad de medicina como parte de la contienda entre calvinistas y cartesianos que sacudió las universidades neerlandesas a lo largo de todo el siglo XVII.

libertad” (“*Ware vrijheid*”) de la que hablaba De Witt, y todo el partido republicano neerlandés. En la lucha contra la teología política calvinista Spinoza y la burguesía comercial e ilustrada que le ayudaba debían librar una guerra de atrición contenida en los confines de la *república de las letras*, al menos mientras durase la relativa inferioridad numérica y el balance negativo de poder con respecto a sus enemigos, en un proceso de larga duración en que la Ilustración habría de imponerse no exenta de ambigüedades y retrocesos. Ante esto aparecen una serie de cuestiones que determinan las preocupaciones coyunturales y, hasta cierto punto, teórico-generales con las que se ocupará Spinoza a lo largo de su obra. Es importante, ante todo señalar un par de cosas, en primer lugar, en Spinoza la ontología pareciera convertirse en método, de ahí que cualquier tema se aborda ontológicamente: la política, la ética, la producción de lo real, todo es pensado desde el horizonte general de la necesidad inmanente de la naturaleza que concatena las causas en un flujo del ser y potencia eterno; y, desde el horizonte particular de las cosas singulares, cada una es pensada como un esfuerzo de conservación, un modo de existencia que lucha por ser él mismo y por informar a las cosas que le rodean. En segundo lugar, que la obra de Spinoza está profundamente influida por sus preocupaciones políticas, al punto que un tercio de la misma está dedicada a la política en dos tratados: *Tratado teológico-político* y *Tratado político*, mismos que no están desconectados de su proyecto filosófico general, sino que integran una parte sustancial del mismo. Los dos tratados políticos de Spinoza contemplan diferencias sustanciales, pero también un conjunto de preocupaciones que permanecen constantes en la filosofía política y hacen del sistema spinoziano un pensamiento de perenne actualidad. De tal forma, podemos pensar que la obra de Spinoza es detonada por el contexto histórico en que ocurre, si bien no está absolutamente determinada por éste. Por lo anterior nuestro autor responde desde su coyuntura histórica a varios problemas clásicos como cuál es la naturaleza del poder, cuál el fundamento del poder político, qué límites se le pueden poner a éste en la medida en que no está contenido dentro de los estrechos límites de las instituciones estatales. Esto último parece ser un contrapunto a la teoría y filosofía políticas de la época, pues Spinoza identifica un flujo continuo de poder, es decir, una geometría ontológica de lo real, una ecología del poder, que cuenta con una dimensión propiamente atmosférica, está ahí sobre todo porque no se puede ver y es casi imperceptible en muchas ocasiones. El poder político es de tal naturaleza, que entra en el comportamiento, en la creencia, en el afecto y en la imaginación, está en lo

profundo de la mente, la superficie de la piel y puede penetrar hasta la entraña, pareciera que Spinoza, a diferencia de sus contemporáneos, descubre en el reparto y articulación de la sensibilidad de las multitudes y los individuos un trabajo de continua conservación que nos da la imagen sincrónica del ejercicio de la soberanía y las formas menores del poder que la acompañan y revisten de un lustre que la convierte en autoridad efectiva. Y, asimismo, encuentra en la historia los vestigios de la dominación, ofreciendo la imagen diacrónica del poder como afirmación de arreglos ontológicos, multitud de formas de que se suceden sin conducir a ningún lugar, la razón entra en la historia, pero no para superar su alienación, ni reconciliarse, sino para descubrirse en imperio absoluto de la naturaleza. Así para el neerlandés, no hay un fundamento místico de la autoridad, sino una mistificación del fundamento —si se permite la inversión de la fórmula derrideana— sobre cuya base se ejerce la autoridad. Y no hay mejor mistificación del poder que aquella que la religión revelada le puede proveer, el resultado es el maridaje de teología y política que permite la conducción de las mentes y los cuerpos a través del desierto de la historia que transcurre como un perpetuo éxodo hacia una tierra prometida que no parece estar en ningún lugar y cuya búsqueda, sin embargo, demanda un sacrificio de todos. Por lo anterior la experiencia de lo real deja de ser producto de la actividad de la propia potencia, y el obrar del individuo y de la colectividad, es decir, deja de estar dirigido por un juicio práctico propio sobre la utilidad para estar mediado por la narrativa mistificante del poder en cuyo seno aparece la servidumbre voluntaria como solución al problema de la salvación terrena y ultraterrena. El individuo y la multitud miran en su propia obediencia la condición de posibilidad de su bienestar actual y de todo acceso a la eternidad que atisban o imaginan bajo la engañosa figura de inmortalidad, infinitud simulada en que el yo no deja de asirse y proyectarse sobre un tiempo que se figura infinito. En la propia obediencia se contempla la imagen distorsionada de la potencia de obrar y se obtiene un goce estético³⁰, se confunde la tristeza del padecer, con la alegría que emerge del actuar.

³⁰ El goce estético que se experimenta con la propia alienación, tal y como se encuentra en el clásico ensayo de Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” bien podría encontrar un ancestro en el “máximo honor” («*maximus decus*») con que se contempla la ignominia de dar las propias sangre y alma por virtud de otro. Ver Benjamin, Walter. *Obras. Libro 1, vol. 2*. Edición Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, traducción Alfredo Brotons Muñoz. (Madrid: 2008, Abada) p. 47

La pregunta por la servidumbre voluntaria y su respuesta, sin embargo, son sólo la mitad de la tarea. Pues Spinoza no sólo produce un contradiscurso en favor de la libertad —por paradójico que eso sea para alguien que niega el libre albedrío—, sino que también hace un balance realista desde la experiencia del fracaso político. Si bien nuestro autor no alcanzaría a ver la coronación de Guillermo III de Orange-Nassau el 11 de abril de 1687 —casi 10 años después de su muerte—, ciertamente pudo atestiguar la catástrofe del año del desastre y el continuo desgaste al que estaría sometido el partido de los regentes que, eventualmente, llevaría a su desplazamiento del poder. Para el autor del TP es preciso hacer un ajuste de cuentas con la dinámica del poder político como actividad estratégica de conservación y contienda, pues de esa manera puede entender la naturaleza de las fuerzas históricas que se precipitan ciegamente una contra la otra. Así podrá explicar cómo es que la lucha por la salvación que se troca en lucha por la propia esclavitud puede producir órdenes políticos de máxima concentración del poder y socavar la propia libertad mediante el falso dilema que la opone a la seguridad. Guillermo III de Orange-Nassau y los calvinistas son un desafío teórico, que sólo puede resolverse dentro de la filosofía de Spinoza mediante la radicalización de la ontología (política) del poder, es decir, mediante un retorno recrudescido al naturalismo que puede domesticar las narrativas de la trascendencia y reconducirlas genealógicamente a arquitectónicas estratégicas de poder, mecanismos de control y conducción que rearticulan la experiencia y el deseo. Se trata de un tremendo *tour de force* en el que buscará describir y teorizar el trabajo sobre la potencia-esencia del individuo y la multitud, mediante el cual su propia experiencia es mediatizada, instrumentalizada y convertida en la materia prima de la soberanía. ¿Cómo puede ser dirigido y rediseñado el deseo alrededor de la soberanía si éste es la esencia misma de cada uno? ¿Cómo se relacionan las esencias en el plano político y qué significado tiene que su productividad sea intervenida por otras? ¿Cómo es que se rediseña el campo de acción estratégica de la potencia mediante la «*summa potestas*»? y ¿Por qué la soberanía aparece como un emplazamiento estratégico de conservación incluso de cara al máximo riesgo que implica su puesta en marcha como maquinaria onto-política de producción de naciones, de sujetos, de vidas vividas bajo una regla de vida heterónoma? En lo que sigue será necesario recorrer el camino de la noción de poder en Spinoza, en primer lugar, como un concepto ontológico que hace inteligible el proceso de auto-producción de lo real desde la eternidad que se hace visible en la cosa singular y su idea, hasta la experiencia

de la cosa en el tiempo que nos devuelve la imagen de la incesante actividad de la sustancia divina. En segundo lugar, como forma de articulación política y social que permite la conservación humana en el campo dinámico del imperio absoluto de la naturaleza. Y, finalmente como emplazamiento estratégico del poder humano que permite el acceso a la libertad tanto en términos políticos como en términos éticos, una libertad que escapa del imaginario de la decisión donde la conciencia semeja un tribunal, y se piensa como la pura actividad del propio ser en que la conservación y la expresión de la esencia singular no tiene más causas que la propia naturaleza.

1. Potencia y poder: ontología de la esencia divina

1.1- Introducción

Pensar en la filosofía de Spinoza frecuentemente conduce a considerar el concepto de inmanencia como la categoría central desde la que se define el resto de la arquitectura del sistema. De hecho, esa es la categoría que condujo la interpretación de Spinoza durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX y hasta fechas recientes³¹. No obstante, y sin pretender reducir la importancia de la inmanencia y su centralidad en la obra spinoziana, es importante dirigir la atención hacia el centro del sistema³², es decir, la noción de potencia.

Por potencia no debemos intentar comprender, como ocurre en la tradición aristotélica, una oposición con el acto³³. Sino la esencia de la sustancia única que se afirma de infinitos modos en infinitas cosas que le son inmanentes. Según una tesis de Etienne Balibar³⁴ en el interior de la filosofía de Spinoza se anidan tres teologías, es decir, tres modos de comprender a Dios, cada uno de ellos en una relación de correspondencia con un modo de conocimiento propio de este³⁵. En otras palabras, existe una imagen puramente imaginativa de Dios, algo que sería contrario a la comprensión cartesiana³⁶. Dicha imagen es Dios como amor, es decir, una idea puramente antropomórfica y afectiva de la divinidad como un sumo bien y suma utilidad propiamente humanas, que se adapta a la forma del vulgo –(«*ad captum vulgi loqui*»–), para utilizar la terminología spinoziana; este Dios se resume en la fórmula: «*Deus sive Amor sive Homo*». Este es el Dios depositario de los anhelos y perfecciones humanos que desmonta Feuerbach en su inversión antropológica de la teología³⁷. La segunda teología es representa

³¹ La importancia del concepto de inmanencia en Spinoza es clave, incluso cuando se le consideraba como el filósofo de la sustancia durante el idealismo alemán, pero quizá ningún intérprete contribuyó tanto a estudiar al neerlandés desde ese punto de su filosofía como Guilles Deleuze *En medio de Spinoza*, en particular la Clase I “Dios y la filosofía”; asimismo Yirmiyahu Yovel en su influyente obra *Spinoza and other heretics. The adventures of Immanence* reinterpreta la historia de la filosofía post-spinoziana y produce una tradición immanentista a partir de los puntos de contacto entre el neerlandés y una serie de filósofos que vinieron después de él.

³² El propio Martial Gueroult refiere a E1p34 como el punto culminante del primero libro de la *Ética*. Vid. Martial, Gueroult. *Éthique. De Dieu I*. p. 376

³³ *Metafísica* IX, 1; IX, 3

³⁴ Etienne Balibar, “Spinoza’s Three Gods and the Modes of Communication” en *European Journal of Philosophy*. Vol. 20, No. 1 marzo 2012.

³⁵ E2p40e2.

³⁶ Para Descartes la *res infinita* o Dios, sólo puede tener existencia en nuestra mente como idea de perfección que proviene de la perfección misma. Vid. Descartes *Meditaciones*. Meditación III.

³⁷ Ludwig Feuerbach. *La esencia del cristianismo*. (Madrid: 2013, Editorial Trotta), pp. 398.

a Dios por medio de la regularidad de las leyes, pero lo personifica, es el Dios del teísmo en que Dios ejerce soberanía, es un legislador cuyas leyes se imponen sobre la totalidad de lo real. Este Dios hace posible la inteligibilidad racional, según el orden de las nociones comunes y las ideas adecuadas Balibar resume esta segunda teología en la fórmula: «*Deus sive Legislator sive Lex*³⁸». Este es el Dios es compatible con el teísmo y el deísmo en la medida en que ambos acepten una forma del voluntarismo, pues la divinidad es el poder soberano por encima de la naturaleza en su conjunto. Finalmente, la tercera teología es la del Dios verdaderamente inmanente, el Dios que se identifica con el poder de producción infinita, no es meramente el orden de la sucesión sino la eternidad del poder que es potencia-actividad productiva de lo real. La idea de este Dios sólo se puede formar *via scientia intuitiva*, pues no es el orden del despliegue espaciotemporal de lo real, al menos no se agota ahí, sino que es la pura inmanencia de la producción de las “infinitas cosas de infinitos modos” («*infinita infinitis modis*»)³⁹, una eternidad como negación de toda teleología que actúa libremente por la necesidad de su propia afirmación⁴⁰. Si la sugerente idea de Balibar es correcta, entonces Spinoza comienza su filosofía a máxima velocidad, llegando al absoluto como una bala que sale desde una pistola⁴¹. Porque la necesidad de la ciencia intuitiva no es el duro trabajo de la razón forjando ideas comunes y descubriendo la negatividad del objeto en el sujeto y viceversa, sino la exasperación de la razón misma que accede intuitivamente al saber de una eternidad-productividad en cada una de las cosas, porque está ínsito en su naturaleza⁴². De las tres teologías sólo la de la potencia marca el inicio del pensamiento verdadero, de aquel que no se compromete con las imágenes de las cosas, sino que penetra directamente en la lógica de las esencias. El pensamiento que contempla a Dios desde el puro interior, es decir,

³⁸ La idea de la ley divina como el conjunto de reglas de lo real se desarrolla extensiva e intensivamente en TTP IV. Asimismo, la idea del Dios legislador voluntarista se critica con igual intensidad en E1Ap. Como veremos más adelante.

³⁹ E1p16.

⁴⁰ E1d7.

⁴¹ Esta es precisamente la figura recuperada por Hegel para atacar al idealismo de Schelling, a la sazón, con cierto sabor spinoziano, en particular en relación con el concepto de intuición intelectual («*scientia intuitiva*» o «*intellektuelle Anschauung*»). En palabras del propio Hegel: “Aber die moderne Verlegenheit um den Anfang geht aus einem weiteren Bedürfnisse hervor, welches diejenigen noch nicht kennen, denen es dogmatisch um das Erweisen des Prinzips zu tun ist oder skeptisch um das Finden eines subjektiven Kriteriums gegen dogmatisches Philosophieren, und welches diejenigen ganz verleugnen, die wie aus der Pistole aus ihrer inneren Offenbarung, aus Glauben, intellektueller Anschauung usw. Anfangen un der *Methode* und Logik überhoben sein wollten” WdL I, pp. 65-66.

⁴² E2p44c2.

un pensamiento inmanente y activo, pues parte de la potencia del intelecto («*potentia intellectus*»).

1.2 Sobre la potencia en la Metafísica de Aristóteles

¿A qué puede referirse Spinoza cuando habla de la potencia? La tradición filosófica occidental asocia los conceptos en pares, esencia y existencia, sustancia y accidentes, y, por una herencia aristotélica potencia («*δύναμις*») y acto («*ενέργεια*»). La realidad se dividió en dos partes, aquello que podía ser y aquello que efectivamente era. Aristóteles define la potencia como: “el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien, (en lo mismo que es cambiado), pero en tanto que otro; de otra parte, (el principio según el cual algo es cambiado o movido) por la acción de otro, o bien (de ello mismo, pero) en tanto que otro”⁴³. Para Aristóteles también es potente aquel que padece pues *puede* padecer, está dentro de sus capacidades hacerlo, sin embargo, el punto central de su teoría de la potencia radica en la alteridad, es decir, que el cambio se da en otro, incluso si es lo mismo lo que padece pues siempre lo hará en tanto que otro. Aristóteles continúa desarrollando su teoría de la potencia al definirla una segunda vez como “la capacidad de realizar algo perfectamente, o según la propia intención”⁴⁴. La potencia está vinculada a una finalidad, está determinada a ser algo en función de un objetivo predeterminado de una tarea establecida. Se es capaz de escribir si se tiene la *potencia* para hacerlo, a saber, todos los requerimientos básicos para ello: el uso de las manos, la habilidad en el trazo, la comprensión del código –pues no es lo mismo escribir que copiar–, etc. Esto hace de la potencia un concepto clave para pensar las capacidades, y como toda capacidad, siempre estará vinculada a una tarea, una finalidad específica. Hay un tercer sentido de potencia en Aristóteles:

Se llaman, además, potencias, *todas aquellas cualidades poseídas por las cosas en cuya virtud éstas son totalmente impasibles o inmutables, o no se dejan cambiar fácilmente para peor*. Y es que las cosas se rompen, se quiebran, se doblan y, en general, se destruyen, no por su potencia, sino por su impotencia y porque les falta algo. Por el contrario, son imposibles aquellas cosas que padecen difícilmente, o apenas, en virtud de su potencia, en virtud de que son potentes y poseen ciertas cualidades⁴⁵.

⁴³ *Metafísica*. V, 12, 1019a, 18-22.

⁴⁴ *Metafísica*. V, 12, 1019a 23-24.

⁴⁵ *Metafísica*, V, 12, 1019a, 26-29.

La impasibilidad, la resistencia al cambio o al efecto de algo, hace que la cosa sea tenida por más potente que aquello que produce el cambio en ella. El último sentido de la potencia implica una lógica de conservación, un punto que no será retomado a menudo en adelante para la tradición aristotélica, sin embargo, es quizá un sentido de potencia que puede tener algo que ver con la forma específica en que luego se comprenderá la potencia como virtud, hacia Los libros III⁴⁶ y V de la *Ética* de Spinoza. Llama la atención que Aristóteles comprenda la potencia como una forma de la resistencia a la degradación, es decir, el intento de mantener un nivel de perfección o una cierta composición que inhiba o postergue la destrucción. Sólo en la tercera definición de potencia el Estagirita menciona a la destrucción como algo perpetuamente al acecho de la cosa y la potencia como resistencia en contra de esta perpetua acechanza. La destrucción como concepto límite de la metafísica marca el momento específico en que se llega a lo que es y, sobre todo, al proceso mediante el cual se deja de ser. Para Aristóteles la destrucción ocurre porque la potencia se manifiesta en el proceso de una doble manera, en un primer momento para poder contener en sí en principio de la destrucción, padecer porque se *puede* padecer, se es potente de una manera pasiva. Por ejemplo, un ser vivo es capaz de morir, porque su constitución y implica la potencia de cesar de ser y cesar bajo la forma de la muerte. Esta formulación resulta problemática al interior de la concepción aristotélica de potencia en tanto que el estagirita pone en duda que una privación pueda tenerse⁴⁷.

La disquisición aristotélica conduce hacia la consideración de la impotencia como privación de potencia, es decir, como una carencia o una falta a partir de la cual es posible decir que la cosa no puede realizar aquello que debería: “«Impotencia» o «incapacidad» es la privación de potencia –es decir, del principio cuya naturaleza hemos explicado– que tiene lugar bien de un modo total, bien en aquello a que naturalmente corresponde poseerla”⁴⁸. La imposibilidad de cumplir con una finalidad puede darse de dos maneras, ya sea por la privación total de capacidad para producir movimiento en otra cosa, o bien, por la incapacidad de producirlo de manera perfecta o adecuada. Esas dos formas de la impotencia se definen como lo posible y lo imposible, siendo lo último “aquello cuyo contrario es

⁴⁶ Me refiero en particular a la doctrina del conato en E3p6-E3p8.

⁴⁷ *Metafísica*, V, 12, 1019b, 9-10.

⁴⁸ *Metafísica*, V, 12, 1019b 23-24

necesariamente verdadero”, se habla de una privación absoluta, aquella que sólo puede entenderse bajo la forma de la necesidad, pues lo imposible es una de las formas en que el régimen de la necesidad se hace presente, a saber, como privación total de la cosa y afirmación de su contrario, algo imposible lo es porque en el régimen de la necesidad no existe manera de que se actualice. Lo posible, por su lado, es “*cuando no es necesario que su contrario sea falso*”⁴⁹. La posibilidad para Aristóteles, existe una vez que la necesidad queda excluida del razonamiento, pero al mismo tiempo no es una forma de la potencia, sino de la impotencia, lo posible no es necesario, es decir, está en una región entre lo imposible y lo necesario. La tradición occidental –o al menos el constructo histórico-filosófico que tendemos a llamar así, comienza con la distinción entre lo potencial y lo actual, con la escisión del ser: por un lado, designa lo existente y por otro lado lo posible.

1.3 La potencia en Santo Tomás: la radicalización de Aristóteles

La traducción latina de «*ἐνέργεια*», «*potentia*» desemboca en concebirla como algo de alguna manera negativo, contrario al acto en tanto que está en reposo. La potencia para la escolástica se puede entender como aquello que no es, sino que sólo *puede* ser. Al comenzar a definir la potencia, en el marco de la cuestión primera del cap. xxv de la *Summa Theologica* Santo Tomás se dedica a explicar la cuestión del poder de Dios, cuya implicación teológica es muy relevante, toda vez que refiere directamente a la operatividad de Dios y el gobierno de este sobre todo lo que es y existe.

En Santo Tomás la esencia y la potencia de Dios tienden a identificarse justo antes de ser radicalmente separadas. La recuperación de lo efectivo, actual, por un lado, y la potencia, por otro lado, conduce a una consideración des-intensificada de la potencia. Esto es así porque la escolástica se definía desde la disyuntiva entre el acto y la potencia, pues desde ese punto se relanzaba la cuestión de la operatividad de Dios –y por lo tanto la operatividad del gobierno humano, el monarca–. Lo potencial y lo actual debían ser dos dimensiones separadas que se unían solamente en la actividad. La disyuntiva antes mencionada atravesó la metafísica y llegó también a la política –teología política en ese contexto– pues sobre la humanidad imperaban dos regímenes que se ensamblaban con frecuentes desavenencias: por un lado, el

⁴⁹ *Metafísica*, V, 12, 1019b 28-29.

régimen temporal del poder político y por otro el régimen eterno del poder espiritual. Sobre esta disyuntiva se edificó un orden nunca pleno pero dirigido a la plenitud, pues ya la arquitectónica filosófica del gobierno muestra la inestabilidad constitutiva de la articulación de dos poderes radicalmente separados por la distancia que va de la eternidad a la temporalidad⁵⁰. La monarquía medieval descansa sobre la legitimidad de la *Res Publica Christiana* como plataforma geo espiritual del lanzamiento del cristianismo hacia oriente medio, que, sin embargo, se encuentra sitiada por el mundo islámico. La locución *Res Pública Christiana* tiene varios sentidos⁵¹, pero todos ellos, en última instancia, reconducen a san Agustín

Cuando Santo Tomás afirma: «*Sed omnis potentia respicit se perfectius scilicet passiva formam et activa operationem*»⁵², afirma implícitamente, la concepción de potencia que yace en lo profundo de su pensamiento, así como la radicalización que éste representa con respecto al Aristóteles del libro V cap. 12 de la *Metafísica*. La potencia presenta una relación con algo más perfecto, implica dos momentos (temporales o lógicos) en los que algo se relaciona con una posible perfección superior a la presente. Es por ello que a la perfección divina –del Dios

⁵⁰ Esta es la disyuntiva fundamental del gobierno y del poder político en general: el conflicto o la asimetría entre la eternidad y la temporalidad constituyen el campo de acción del gobierno. Uno de los estudios clásicos al respecto es del de Ernst Kantorowicz, ver Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. (2012) Akal, Madrid.

⁵¹ Entre los sentidos que toma el término *Res Publica Christiana* se cuentan los siguientes: 1) la ciudad en que Dios manda y los ciudadanos obedecen («*civitas Dei*»); 2) la parte de una ciudad que pugna por el orden mencionado anteriormente; 3) el ideal de la política tal y como es pensado dentro de la teología católica y el derecho canónico; *Res Publica Christiana* se cuentan los siguientes: 1) la ciudad en que Dios manda y los ciudadanos obedecen («*civitas Dei*»); 2) la parte de una ciudad que pugna por el orden mencionado anteriormente; 3) el ideal de la política tal y como está pensado dentro de la teología católica y el derecho canónico; 4) La cristiandad o el conjunto de los Estados cristianos del medievo; 5) Y el conjunto de los cristianos sin tomar en cuenta las fronteras políticas –que es la significación dada al término por Clemente XIII en *De Christiana Reipublicae Salus*. 4) La cristiandad o el conjunto de los Estados cristianos del medievo; 5) Y el conjunto de los cristianos sin tomar en cuenta las fronteras políticas –que es la significación dada al término por Clemente XIII en *De Christiana Reipublicae Salus*. El sentido 4 es tal vez el que mayor relevancia geopolítica tiene, pues concibe al territorio de los Estados cristianos medievales como un bloque que debe pertrecharse frente al embate del Islam. Este sentido tuvo su concreción en la larga pugna histórico-política entre el cristianismo y el islam que abarcó distintas y muy diversas expresiones, por un lado estuvieron las guerras religiosas y por otro la formación de Estados que de cierta manera aceptaban la diversidad religiosa en el intersticio entre la *Res Publica Christiana* y el Dar al-Islam. Al respecto ver *De Christiana Reipublicae Salus*, Clemente XIII, disponible en <https://w2.vatican.va/content/clemens-xiii/it/documents/enciclica-christianae-reipublicae-25-novembre-1766.html> consultada jueves 24 de mayo de 2018 17:25; José Antonio Ullate. “El problema de la res publica christiana” en *Verbo*, (2010) núm. 527-528, pp. 535-551; João Marques de Almeida. “The Peace of Westphalia and the Res Publica Christiana” *Instituto Português de Relações Internacionais* disponible en http://www.ipri.pt/investigadores/artigo.php?idi=5&ida=29#_ftn1 consultada 25 de mayo 2018 13:36 pm.

⁵² *Sum. Th.* I, Q. xxv, a. 1, 2.

que se define como *actus purus*— no puede ser atribuida la potencia “*potentia non est in Deo*”⁵³. La actividad de Dios se define por su esencia «*agit per essentiam suam*»⁵⁴, no por su potencia, pues la potencia, por todo lo expuesto anteriormente por Santo Tomás, es algo distinto de la actualidad, el poder es algo que difiere en naturaleza del acto; asimismo Dios no tiene imperfección alguna, como es el caso de la potencia que por implicar la relación con un momento lógico o temporal de perfección superior al presente no puede atribuirse a Dios. Santo Tomás continúa su argumentación a partir de lo expuesto por Aristóteles en la *Física* acerca de la identidad entre lo actual y lo posible en los entes que son eternos⁵⁵; siendo el caso que Dios es un ente eterno es claro que Dios reúne en sí lo posible y lo actual y es más adecuado orientarse hacia el acto que hacia la potencia para describir a Dios. Pues Dios está opuesto a la materia, toda vez que él es el primer agente que desencadena toda actividad que toma lugar en la materia. Así: «*sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus*»⁵⁶. Dios se define como el acto puro o la actualidad que no comprende ninguna potencialidad, no hay devenir en Dios, sino el éxtasis de su pura presencia. Si la potencia implica una relación, el acto puro es el ser como a-relacional. Por esa misma razón: «*Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omnipotentia*»⁵⁷. La omnipotencia está ausente en la esencia de Dios, una concepción que, de entrada, puede parecer una paradoja para un pensador cristiano, pero se debe esencialmente a que Dios es una actualidad absoluta, no puede ser esencialmente omnipotente porque poderlo todo significaría, de alguna manera, no serlo todo. De ahí que no hay rechazo más radical del concepto de potencia para dar cuenta de la dinámica interna de la divinidad que la contenida en este punto particular de la *Summa Theologica*. En este punto la radicalización de la doctrina aristotélica de la potencia («*δύναμις*») por adelantado. De todas ellas una es la más interesante para el propósito de leer la filosofía de la potencia spinoziana y es la siguiente:

Sed dices, quod potentia quae Deo attribuitur, non est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens. —Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia praeter essentiam, sicut ratio potentiae est praeter rationem essentiae⁵⁸.

⁵³ *Sum. Th.* I, Q. xxv, a.1, 3.

⁵⁴ *Sum. Th.* Q. xxv a. 1, 4

⁵⁵ “porque en las cosas eternas no hay ninguna diferencia entre poder ser y ser” *Física*. III, 4 203b 29-30

⁵⁶ *Sum. Th.* Q. xxv a. 1, 4.

⁵⁷ *Sum. Th.* Q. xxv a.1, 7.

⁵⁸ *Ídem*.

La importancia del texto puede ser vista desde el inicio del mismo, pues Santo Tomás se refiere a la posibilidad de pensar la potencia como contenida en la esencia de Dios. La diferencia de los términos parece ser lo definitivo para el escolástico, pues si existe una distinción entre la esencia y la potencia y ambas pueden ser concebidas como distintas, con sus propias definición y función, entonces no es posible que ambas sean una y la misma cosa. El segundo paso del argumento es quizá menos sólido, pues a partir de la distinción conceptual concluye que la potencia es una adición a la esencia. Este argumento se prueba de suma importancia porque será justo lo que Spinoza pretenderá refutar, su doctrina de la potencia se construye en sentido absolutamente contrario a aquel que marca el signo de la filosofía tomista. Spinoza piensa en este punto anti-aristotélicamente y por lo tanto anti-escolásticamente.

Nuestra tesis general, tanto para la interpretación de la ontología, como de la filosofía política, es que el absoluto aparece y se realiza de forma concreta como potencia, es decir, poder cuyo despliegue inmanente es producción. De infinitas cosas en infinitos modos para la ontología y de vida plena para la multitud en la filosofía política. Para describir adecuadamente esta interpretación es necesario hacer un análisis del concepto de poder en la arquitectura del sistema de Spinoza, para con ello encontrar las formas en que dicho concepto se vuelve operativo, en particular para la política que es la orientación fundamental del presente trabajo. En un primer momento describiremos el funcionamiento del poder en la obra de juventud de Spinoza, es decir, en su *Tratado Breve* –en adelante KV–, los *Pensamientos metafísicos* –CM– y el *Tratado de la reforma del entendimiento* –TIE–. Posteriormente veremos el papel que juega el poder en la configuración de la esencia de la sustancia y cómo ésta ofrece una teoría de la inteligibilidad de lo real, no sólo como esquema de la experiencia, sino como totalidad dinámica de lo existente. Finalmente se describe la naturaleza de la esencia de la sustancia-potencia como eternidad sin fines⁵⁹, es decir, la destrucción de la teleología.

⁵⁹ Pierre Macherey. *Hegel o Spinoza* p. 257.

1.4 El poder de Dios en CM

El primer planteamiento del problema del poder ocurre en los *Pensamientos Metafísicos – CM–*, un texto que fue publicado como apéndice de los *Principios de la filosofía de Descartes–PPC–* en 1663. El libro consagrado a dos objetivos primordiales: 1) explicar la filosofía cartesiana y discutir algunos de sus puntos problemáticos y 2) dar cuenta de algunos de los problemas metafísicos más comunes utilizando una evidente jerga escolástica, suareziana en algunos casos. Por lo que toca a nuestro análisis hemos de dirigirnos a los *CM*, pues como bien indica el prefacio de *PPC* dicha obra no expresa tanto las posiciones del autor como las de Descartes a los ojos de Spinoza. Por otro lado, los *CM*, aunque están lejos de constituir una obra sistemática donde el neerlandés desarrolle sus posturas con relación a los temas centrales de la metafísica, sí constituyen una primera aproximación al desarrollo de su pensamiento propio con relación a dichos temas, aun cuando, como dijimos líneas arriba, lo haga haciendo uso de una jerga próxima a la escolástica.

Spinoza aborda de forma específica el tema del poder de Dios en *CM II, IX* un capítulo específicamente dedicado a abordar la potencia divina en el orden en que suele ser estudiada según la tradición escolástica. Sin embargo, es importante destacar que desde este mismo momento el neerlandés busca atacar el concepto de libre albedrío que emerge desde una concepción voluntarista de la libertad y el ser humano. De ahí que en su argumentación estén profundamente imbricados los conceptos de necesidad («*necessitas*») y de poder («*potentia*»), para describir la naturaleza de la divinidad como actividad infinitamente productiva, aún desde el marco de interpretación cartesiano y escolástico en que se encuentra contenido el pensamiento spinoziano en este texto. Para reconstruir el argumento es preciso señalar que el punto de partida de Spinoza es la omnipotencia como atributo de la divinidad⁶⁰ –una postura que definitivamente será modificada con la maduración de su obra, pues la omnipotencia se desplaza de la posición de atributo a la de esencia–. La omnipotencia de Dios es de tal naturaleza, que no puede ser suspendida, es decir, no hay un vacío o una exterioridad al decreto de Dios, sino que éste se encuentra asimilado a la necesidad de todo cuanto sucede pues, pese a ser la pura actividad del poder, Dios es “inmutable”. Según Spinoza: “todas las cosas son necesarias respecto al decreto de Dios, y no unas en sí mismas

⁶⁰ CM, II, IX, p. 266.

y otras respecto a ese decreto”⁶¹. De acuerdo con ello es de primera importancia demostrar que no existe una providencia universal y una especial, así como tampoco ciertas cosas fijas por la necesidad y otras sometidas al régimen de excepción, sino que el gobierno divino de lo real es universal y absoluto. Para ello Spinoza se vale de la historia de Josías de Judá⁶² y la reforma religiosa impulsada por él luego de los permisivos años de Amón⁶³. Según la narrativa de 2 Reyes 22, el sumo sacerdote Hilcías encuentra entre las obras de reconstrucción del templo de Jerusalén el libro de la ley («סֵפֶר הַתּוֹרָה» [séfer ha torá⁶⁴]). Luego de escuchar el contenido del libro, Josías recurre a la profetiza Huldá para que ésta profetice acerca de lo que ocurrirá con el reino de Judá, al escuchar que se avecina una desgracia, Josías se decide a impulsar una reforma religiosa de la mano del pueblo⁶⁵. El evento en cuestión referido por Spinoza es llamativo por lo escandaloso, pues Josías, como parte de su retorno a la religión hebrea, manda profanar las tumbas de los sacerdotes y adoradores de otros dioses en Jerusalén, y procedió a quemar sus huesos en las ruinas del altar de Jeroboán⁶⁶. Salta a la vista que el ejemplo que pone nuestro filósofo es de carácter teológico-político, pues una reforma religiosa en el caso específico del pueblo hebreo es también una restauración del orden político y de la identidad política de acuerdo con la estructura proporcionada por la ley mosaica. Dentro de dicho ejemplo se anidan al menos dos aspectos fundamentales: 1) la crítica del voluntarismo, y 2) la afirmación de la necesidad de las cosas desde la lógica inmanente de las cosas mismas.

En primer lugar, Spinoza pretende demostrar la necesidad del actuar de Josías con la misma claridad con que se demuestra una verdad matemática como que: “los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos rectos”⁶⁷. Si atendemos a la lógica del voluntarismo las acciones de Josías son posibles en tanto que son acciones que parten de él mismo y necesarias en la medida que le son reveladas por la profetiza Huldá, en palabras del neerlandés: “si sólo atendemos a la voluntad de Josías, tendríamos el hecho como posible, y en modo alguno diríamos que sucedería necesariamente, a no ser porque el profeta, por decreto divino lo había

⁶¹ Idem.

⁶² 2 R. 22-23; 2Cro. 34-35.

⁶³ 2 R. 21, 19-26; 2 Cro. 33, 21-25.

⁶⁴ 2 R. 22, 8-10; 2Cro 34, 14-41.

⁶⁵ 2 R. 23, 3; 2 Cro. 24, 31.

⁶⁶ 2 R. 23,16; 2 Cro.

⁶⁷ CM, II, IX, p. 266.

predicho”⁶⁸. Esta postura es, para Spinoza, una postura imposible, pues limita el poder de Dios en tanto que constituye al ser humano una región de excepción dentro del régimen ontológico natural del poder. En otras palabras: “si los hombres entendieran claramente todo el orden de la naturaleza («*totus naturae ordine*»), hallarían todas las cosas tan necesarias como las que se estudian en las matemáticas”⁶⁹. Bajo ese razonamiento el comportamiento de Josías no tiene que ver tanto con su voluntad como origen radical de su acción que acontece en una suerte de vacío creado específicamente para una decisión; pero tampoco es producto de la intervención milagrosa de Dios en la profecía, sino que “la cosa misma lo indica” («*ipsa res indicat*») se desprende de forma necesaria aquello de lo que ésta es capaz, y puesta en relación con otras cosas, se observa la manera en que éstas se relacionan y constituyen o destruyen según sea el caso.

Pero el origen de esta contienda con el voluntarismo se puede rastrear hasta el KV⁷⁰, donde Spinoza hace uso de una crítica similar a la crítica de los universales para darle a la voluntad («Wille») el estatus de ente de razón («*ens rationis*») o un modo de pensar («*een wyze van denken*»⁷¹). Esta manera de comprender a la voluntad presupone la ontología del poder de Spinoza, esto se hace visible en contraste con el marco metafísico aristotélico, cosa que realiza filósofo norteamericano John Carreiro⁷² y seguiremos de cierta manera. De acuerdo con Spinoza el problema de considerar a la voluntad un ser real («*ens realis*») es que reifica lo que no es otra cosa que un modo del pensar. La voluntad es: “el poder de afirmar o negar”⁷³. Pero la cuestión no se resume en la mera definición sino en lo que determina a la voluntad, a saber, si ésta obedece a una pura determinación interna o si es determinada por una “causa externa” («*uywendige oorzaak*»). Para Spinoza si una cosa “no se explica por sí misma, o cuya existencia no pertenece a su esencia, debe tener necesariamente una causa externa, y que una causa va a producir algo («*iets voortbrengen*»), debe producirlo necesariamente («*moet voortbrengen*»). La voluntad no es la pura productividad de la

⁶⁸ Ídem.

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ El KV, en tanto que no fue publicado en vida del autor, tuvo una historia algo más difícil, pues sólo fue encontrado en neerlandés, idioma que en el que Spinoza no se sentía cómodo escribiendo en una fecha tan tardía como 1665, mientras que es muy probable que el KV haya sido redactado entre 1656 y 1661.

⁷¹ KV II, 16/4.

⁷² John Carreiro. “Spinoza, the Will and the Ontology of Power” en Melamed, Yitzhak (ed.) *The Young Spinoza a Metaphysician in the Making*. Oxford Scholarship Online, abril 2015: DOI:10.1093/acprof:oso/9780199971657.003.0011.

⁷³ KV, II, 16/2.

sustancia, ni tiene sus propias reglas para producir lo real, sino que está determinada, encadenada a una serie de causas externas que le permiten afirmar o negar ciertas cosas. Así como los universales se forman a partir de asociar distintas propiedades superficiales de las cosas, la voluntad se forma a partir de la asociación de las voliciones (“*Wil*”) operadas por el ser humano como un modo general (“*algemeene wyze*”): “Y como no distingue suficientemente los seres reales de los entes de razón, sucede que considera los entes de razón como seres reales que existen realmente en la naturaleza. De ahí que se ponga a sí mismo como causa de algunas cosas, como no pocas veces acontece al tratar el asunto del que estamos hablando”⁷⁴. Spinoza describe el proceso de imposición de un modo general que resulta de abstraer aquello que muchos particulares tienen en común, sobre el plano de la naturaleza. El resultado de esa imposición, es que el ser humano proyecta sobre sus propias voliciones una productividad que yace más bien en las causas externas que le conducen a afirmar o negar de acuerdo con el marco de sus voliciones. Sin embargo, nuestro filósofo no puede ser más enfático que cuando afirma: “la voluntad no es, como hemos dicho, sino una idea de esta o aquella volición, y, por consiguiente, un modo de pensar, un ente de razón y no un ser real, nada puede ser causado por ella (“*kan vaan haar niets veroorzaakt worden*”), ya que de la nada, nada se hace (“*ex nihilo nihil fit*”)⁷⁵. Si la voluntad en sí misma es un puro ente de razón, una nada que sólo afirma algo acerca de la cosa independientemente de si encuentra en ella razones para desearla o rechazarla, entonces, ella no puede ser un principio de pura actividad desde el que se afirme el origen radical de las cosas⁷⁶. Es por esa razón que Spinoza concluye su argumentación con la fórmula materialista por excelencia, pues es precisamente en el idealismo en donde se anida la idea de que la voluntad es una potencia productiva que se afirma libre y por encima de las determinaciones. La capacidad que se tiene de afirmar o negar no está libre de determinaciones; de igual manera, la voluntad no es el origen del mal radical o del bien absoluto, pues dichos conceptos no son sino productos de relaciones entre distintas cosas y no entidades. El tema de la voluntad nos reconduce, una vez más a la ontología del poder.

Lo anterior es útil para concluir que ni la profanación de las tumbas, ni la quema de los huesos llevadas a cabo por Josías fueron producto de su voluntad como región de excepción al poder

⁷⁴ KV, II, 16/4.

⁷⁵ Ídem.

⁷⁶ KV, II, 16/8.

de Dios –como si la voluntad humana pudiese suspender el orden universal y hacer surgir de ella un orden propio y puramente humano–. Asimismo, la necesidad de las acciones de Josías tampoco procede de la invectiva de Huldá que sirve de vehículo a la voluntad divina. Las acciones de Josías se comprenden como necesarias a la luz de las cosas mismas, es decir, por medio de las relaciones materiales y de poder que determinan las acciones de los individuos en el marco de la historia del pueblo hebreo. Lo que nos conduce directamente a las implicaciones teológico-políticas del ejemplo que el propio Spinoza pone al inicio de su discusión acerca de la potencia divina.

El ejemplo de Josías alude a un momento particularmente relevante en la historia del pueblo hebreo desde la perspectiva de Spinoza, pues constituye un retorno a los fundamentos de la teocracia mosaica. El neerlandés hace eco de la teoría maquiaveliana, según la cual el retorno a los fundamentos de cada Estado es la maniobra que les permite conservarse y fortalecerse⁷⁷. La labor de Josías se explica según la necesidad del Estado de volver a sus fundamentos luego del reinado de Amón, quien fue mucho más permisivo con los cultos a dioses extranjeros, con lo que el cumplimiento de la Ley es un retorno a la estructura moral y social establecida mediante la alianza entre el pueblo hebreo y Dios a través de Moisés. De acuerdo con el relato bíblico: “El rey se situó en pie junto a la columna y celebró el rito de la alianza ante Yahvé; que ellos deberían seguir a Yahvé y guardar sus mandamientos, sus testimonios y sus preceptos con todo el corazón y toda el alma, y cumplir los términos de esta alianza tal como estaban en el libro. Todo el pueblo se comprometió con la alianza (וַיַּעֲמֵד כָּל־הָעָם בְּבְרִית)» [va-yomad col-haam babrit]”⁷⁸. La restauración del pacto teológico-político es un acontecimiento colectivo, que se caracteriza por el acto de lectura pública del libro de la alianza (סֵפֶר הַבְּרִית) [sefer ha-brit]⁷⁹ y la renovación del pacto de carne y sangre mediante el cual persiste la alianza entre el pueblo hebreo y Dios desde Abraham. Pero entonces ¿cuál fue el imperativo de Josías para la reforma religiosa? Si ya hemos dejado en claro que la voluntad humana no es una potencia puramente productiva ¿desde dónde provino la motivación para modificar la forma del Estado y restablecer la moralidad hebrea de acuerdo con los mandatos y caminos de la alianza original? Fue un imperativo de Estado para asegurar la subsistencia del Estado hebreo en un entorno en que, debido a la inestabilidad en materia

⁷⁷ Vid. “3.3 La guerra y la imagen de la libertad”

⁷⁸ 2 R. 23, 3.

⁷⁹ Ex. 24, 7

exterior –la lenta recuperación egipcia luego de la invasión y dominación asiria y la propia desintegración del imperio asirio– que el rey Josías vio como oportunidad para impedir la reconstitución de Asiria y apoyar al imperio neo-Babilonio. Prueba de lo anterior es que una vez realizada la reforma religiosa Josías preparó un ejército suficientemente fuerte como para hacer frente al ejército del faraón Neco que iba en auxilio del rey Asirio en 609 a.C., si bien Josías tuvo éxito en su reforma del Estado, en la batalla de Meguido muere a manos de las tropas egipcias⁸⁰. La profecía no fue, el detonante de la acción de Josías, sino el imperativo de fortalecer al Estado hebreo en una coyuntura de debilidad de las potencias regionales de su tiempo. Fueron causas externas las que determinaron su voluntad, de tal suerte que eligió un mecanismo teológico-político para el fortalecimiento interno del Estado de cara a una confrontación con el exterior. El caso de Josías plantea el problema de teológico-político sin explicitarlo, pero es un ejemplo apropiado del papel que juega la fortuna –los auxilios externos según el léxico del *TTP*– aún frente a un individuo virtuoso, con lo que recuerda al caso de Cesar Borgia, sólo que éste último, a diferencia de Josías, no muere en su confrontación con el enemigo externo, sino con el enemigo interno aún mostrando virtud en la conducción militar y política⁸¹. Pero un acontecimiento político es precisamente necesario en la medida en que éste mismo puede ser deducido desde la dinámica y constitución de las cosas, es decir como la cosa misma indica («*res ipsa indicat*»). En este caso la naturaleza de las acciones de Josías estaba dictada por la materia de Estado que es la reorganización religiosa de la multitud hebrea y no el milagro de la profecía de Huldá. En otras palabras, la necesidad de los decretos divinos se extiende hasta el interior de las obras humanas, como lo son los Estados. No tanto porque la soberanía o el poder tengan sus raíces en un poder trascendente, sino precisamente porque todo cuanto existe es una proporción de movimiento y reposo que obedece a una estructura singular de organización del poder absoluto de afirmación de la única sustancia.

Para Spinoza esta esencia-poder es perfectamente inteligible pues la naturaleza es una para todas las cosas de ahí que: “Si dios hubiera hecho distinta la naturaleza de las cosas, también

⁸⁰ 2 R. 23, 28-30; 2 Cro. 35 19-27. De acuerdo con Marvin A. Sweeny, la relevancia de Josías como figura política proviene de haber intentado restaurar el “imperio neo-Davídico”, asimismo, buscó reavivar el mesianismo hebreo a partir de la figura del rey piadoso. Vid. Marvin A. Sweeny. *King Josiah of Judah. The lost Messiah*. (Oxford: 2003, Oxford Scholarship Online) DOI: 10.1093/0195133242.001.0001.

⁸¹ *El Príncipe* III; XXV

debería habernos dado un entendimiento distinto”⁸². El intelecto forma parte del interior mismo de la naturaleza y no comprende lo que sucede en ésta por tener un punto de vista ajeno o privilegiado, sino precisamente por compartir con ella la estructura fundamental de ser una forma de organización del poder infinito de la naturaleza, por ser un producto de la inmanencia misma. Y en tanto que la naturaleza naturada es un único ser: “de ahí se sigue que el hombre es una parte de la naturaleza, que debe estar en consonancia con las demás (*«cum caeteris cohaerere debet»*)”⁸³. El intelecto no acontece por fuera de la necesidad de la naturaleza sino en el interior de la misma, de ahí que sea capaz de entender la simplicidad del decreto divino y sea capaz de concebir el poder divino como pura actividad, dejando de lado la potencia de la in-operatividad. En la suspensión del acto no hay una potencia, es decir, en la excepción o el milagro no se expresa el mayor poder de Dios, sino en su libre necesidad y autodeterminación. Sin embargo, Spinoza no ha llegado a formular del todo su ontología del poder en este punto y es precisamente por esa razón que presenta un entendimiento cuádruple de la potencia divina, por un lado, potencia absoluta (*«potentia absoluta»*), y ordenada (*«ordinata»*) y, por otro lado, potencia ordinaria (*«ordinaria»*) y extraordinaria (*«extraordinaria»*). De acuerdo con el neerlandés:

Decimos que el poder de Dios es absoluto, cuando consideramos su omnipotencia sin atender a sus decretos; ordenado, en cambio, cuando atendemos a éstos. Existe, además, el poder de Dios ordinario y extraordinario. Es ordinario aquel con el que conserva el mundo en cierto orden; extraordinario, en cambio, cuando hace algo fuera del orden de la naturaleza, por ejemplo, los milagros, como son el habla del asno, la aparición de los ángeles y cosas análogas. Aunque la verdad es que cabría poder muy en duda esta última forma de poder, pues que parece ser mayor milagro que Dios gobernase (*«gubernabi»*) siempre el mundo según un mismo orden, fijo e inmutable (*«certo atque inmutabili ordine»*), que sí, por la necedad de los hombres, abrogase las leyes que él mismo sancionó en la naturaleza, con toda perfección y por su pura libertad (lo cual no podría ser negado por nadie que no esté totalmente obcecado). Pero esto dejamos que lo decidan los teólogos⁸⁴.

Esta división refleja una disputa entre el socinianismo y Francisco Suárez⁸⁵. La operatividad de la división cuádruple de la potencia divina sirve para dar cuenta del poder de Dios de acuerdo con un entendimiento de lo real que sería compatible con el sistema spinoziano, al menos hasta cierto punto, pues dicha división coadyuva a fortalecer el principio de

⁸² CM, II, IX, p. 267.

⁸³ Ídem.

⁸⁴ Ídem.

⁸⁵ *Disputaciones XXX, 17 §32-133*

inmutabilidad divino, que es, simultáneamente, para Spinoza el principio de inmutabilidad de lo real. De acuerdo con la descripción de Suárez:

Llaman potencia absoluta a la potencia de Dios considerada en sí misma, sin ninguna otra suposición o determinación de la voluntad y sin relación alguna con las naturalezas de las cosas o con otras causas. En cambio, exponen de dos maneras la potencia ordinaria; según la primera, se denomina potencia ordinaria la misma potencia de Dios en cuanto tiene unidas la ciencia y la voluntad por la que Dios decretó producir estos efectos y no otros, cualquiera que sea el orden a que pertenezcan, es decir, ya sean de orden natural, ya de orden sobrenatural. De otro modo, que es más empleado, se llama potencia ordinaria a la misma potencia de Dios en cuanto obra en conformidad con las leyes comunes y con las causas que estableció en el universo⁸⁶.

Suárez no describe cuatro formas de la potencia sino dos, pero la segunda se puede entender de dos maneras. Mientras que la potencia absoluta es entendida por ambos autores de forma prácticamente idéntica se trata de una potencia que lidia con la esencia de Dios sin relación con ninguna cosa, sino con la pura afirmación del ser. Por otro lado, la potencia ordinaria («ordinaria»), se divide en dos, la primera se corresponde con el concurso de la *scientia* y la *volutas* divinas, es decir, la unión de voluntad y conocimiento en Dios, puesto en otras palabras, se trata de elegir lo que se conoce por la esencia y producirlo. En esta forma de comprender la potencia divina se asimila lo que Spinoza llama la potencia extraordinaria. Finalmente, la segunda manera de comprender la potencia divina es como necesidad, es decir, algo parecido a lo que Balibar llamaría la segunda teología de Spinoza⁸⁷. Suárez radicaliza la postura sociniana, pues de acuerdo con él: “toda ella se funda en que Dios obra por necesidad de naturaleza y no puede cambiar el orden de las causas naturales en un efecto, sin sufrir cambio Él mismo”⁸⁸. En el centro de la concepción sociniana, de acuerdo con Suárez, yace una contradicción, y es precisamente aquella sobre la que se basa el determinismo de Spinoza: la libre necesidad. El propio Suárez lo pone de la siguiente manera:

[S]i la potencia de Dios considerada en sí misma tiene poder sobre estos efectos y sobre otros, así como para obrar juntamente con estas causas y sin ellas, ¿cómo puede estar determinada, por su naturaleza, a estos efectos y no a otros, y a obrar mediante estas causas y no de otra manera? En verdad, esto resulta. contradictorio, ya que la potencia se encontraría, de suyo, inclinada e indiferente a todos estos efectos. Además, porque, si se determinase por sí misma a realizar estos efectos y no otros, tal potencia sería superflua e impropcedente en orden a otros, estando intrínsecamente necesitada y determinada a no realizarlos nunca.⁸⁹

⁸⁶ *Disputaciones XXX*, 17, §32.

⁸⁷ *Op. Cit.* Balibar.

⁸⁸ *Disputaciones XXX*, 17, § 33.

⁸⁹ *Ídem.*

La inmutabilidad del decreto divino, así como su operatividad en un orden necesario, que sirve de fundamento a la doctrina sociniana es el punto de controversia con Suárez y lo que hace relativamente compatible a dicha doctrina con el sistema de Spinoza. Sin embargo, al igual que sucedió con el ejemplo de Josías, donde la voluntad debe ser tematizada, pero en este caso como voluntad divina. Se sigue tratando el tema de la relación entre libertad y necesidad a partir de la potencia divina, pero no en el individuo particular sino en Dios mismo. Es precisamente en la relación entre entendimiento y voluntad divinas que Spinoza se separa tanto del socinianismo como de Suárez.

Para Spinoza en este punto de su desarrollo intelectual el entendimiento divino se dirige hacia Dios mismo:

El objeto de la ciencia de Dios no son las cosas fuera de Dios. De la perfección de Dios se sigue, además que sus ideas no están, como las nuestras, determinadas por los objetos que existen fuera de Dios, son determinadas por el entendimiento divino, ya que, de no ser así, los objetos poseerían por sí mismos su naturaleza y esencia y serían anteriores, al menos en naturaleza, al entendimiento de Dios, lo cual es absurdo⁹⁰.

Lo que hace Spinoza es eliminar la exterioridad a Dios, no existe un exterior a la sustancia, sino que todo se despliega en Dios, por lo cual el entendimiento divino debe referirse a sí mismo, incluso si lo que comprende el entendimiento divino son las cosas singulares lo hace siempre según la lógica de la necesidad y eternidad que es la existencia infinita de Dios⁹¹. Cuando decimos que Dios entiende debe entender algo que le resulte propio, por lo tanto, podemos concluir dos cosas:

1. En el entendimiento divino opera un proceso de producción de lo esencial, y por lo tanto de lo real.
2. En ese sentido el entendimiento infinito o el entendimiento divino no procede según la lógica del entendimiento humano que requiere de la experiencia y cuyo mayor logro y aumento de potencia sería la experiencia de la eternidad.

⁹⁰ CM II, VII, p. 259.

⁹¹ CM, II, I. p. 250.

La experiencia humana es sobre la forma en que las cosas externas afectan al cuerpo. Se experimenta amor por alguien o algo en la medida en que nos alegramos por la idea de dicha cosa o persona, por su existencia o proximidad⁹², de forma inversa odiamos algo en tanto que su idea nos entristece, es decir, existencia o proximidad nos entristece⁹³. Los afectos son formas de la experiencia en Spinoza y requieren de la existencia de una realidad que es externa al alma y al cuerpo, aún cuando dicha experiencia siempre esté mediada por nuestra propia constitución⁹⁴. La experiencia humana está dada en términos de la exterioridad y objetividad de las cosas singulares que nos hacen frente, pero también en términos de nuestro cuerpo y nuestra alma⁹⁵. El entendimiento humano, que es parte del alma humana, precisa de la existencia de cosas que no le son propias para hacerse una idea de ellas, aún cuando en el proceso de entender las cosas se conozca más a sí misma de lo que puede conocer a las cosas externas. Habría que aclarar que lo que se conoce no son sólo los fenómenos de las cosas o cuerpos exteriores (*corpora externa*), sino dichos cuerpos, lo que hace Spinoza en esta epistemología no es poner en duda la posibilidad de la verdad como adecuación de las ideas a los seres humanos, sino la reducción de la verdad a su forma meramente humana, así como reconocer que la producción de ideas acerca de los cuerpos externos está siempre afectada por la constitución altamente compleja del cuerpo humano⁹⁶ y también del alma humana⁹⁷. El tratamiento del entendimiento divino en CM dirige su ataque, en primer lugar, contra la doctrina de la materia coeterna a Dios⁹⁸, la cual implica una realidad externa al entendimiento divino que se vio informada y ordenada por éste, asimismo se supondría la existencia de una voluntad divina distinta del entendimiento divino misma que moviliza al segundo para darle orden, belleza y bondad al cosmos. La idea misma de que el universo o la existencia sea un orden bello y bueno estaría en contra de algunos de los principios más fundamentales de la filosofía de Spinoza, indicarían alguna forma de teleología. El segundo objetivo del ataque del filósofo holandés podría ser la doctrina sociniana de la omnisciencia limitada de Dios a las cosas necesarias y la ignorancia de las contingentes. La discusión sociniana en torno a la

⁹² E4da6.

⁹³ E4da7.

⁹⁴ E2p16, E2p16c2, E2p17.

⁹⁵ E2p14.

⁹⁶ E2p13po1.

⁹⁷ E2p15.

⁹⁸ Un ejemplo de la misma está en *Timeo*, 28-30.

predestinación se encuentra inserta en el capítulo X de la sección V del *Catecismo Racoviano* dedicado al libre arbitrio. Para el socinianismo la doctrina de la predeterminación *ab aeterno* del mundo por parte de Dios –dicha doctrina es particularmente importante en el calvinismo– es falsa y contraria a toda fe y religión por cuatro razones fundamentales:

1. Justicia: Dios no podría castigar a nadie dado que todos los acontecimientos estarían fuera del control de los seres humanos.
2. Hipocresía y engaño: un Dios que ha decidido desde el inicio excluir de la salvación a gran parte de la humanidad no sería sincero en el mensaje de salvación dado en el Evangelio.
3. Gran imprudencia: Dios buscaría lograr algo que no estaría en posibilidades de realizar, puesto que exigiría de los seres humanos salir de la cadena de acontecimientos determinados por el propio creador para lograr su salvación.
4. Perversidad: pues haría de Dios el autor del pecado, la fuente del mal pues todo se desprendería de la estricta necesidad de un designio que incluiría al mal mismo⁹⁹.

Para los socinianos la predestinación tiene un estricto sentido moral, normativo: el establecimiento de reglas para dar forma al comportamiento humano que permita la salvación y asegure la condenación de quienes carecen de fe:

“The predestination of God means nothing more in Scriptures than a decree of his made before the foundation of the world, concerning mankind, to give eternal life to those who should believe in him, and yield him obedience, and to punish with eternal damnation those who should refuse to believe in and obey him”.¹⁰⁰

De ahí que precisen una justificación teológica para la regulación del comportamiento humano. La necesidad de que exista hombres de fe que actúen de acuerdo con las leyes divinas y de que existan quienes rechacen la fe y se ganen la condenación limita la región de lo cognoscible por Dios sólo a lo necesario, lo decretado por antelación que no se intersecta con la libertad humana entendida como libre arbitrio. Para Spinoza esa antropomorfización del universo y la introducción de categorías morales en el mismo son un obstáculo para el verdadero conocimiento. Finalmente, el último blanco del filósofo holandés es, muy probablemente, la llamada ciencia media de la que se encuentran ejemplos tanto en Luis de

⁹⁹ *The Racovian Catechism* (English trans. Thomas Rees, London 1818), pp. 333. [traducción propia]

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 335.

Molina¹⁰¹ como en Francisco Suárez¹⁰² –la propia expresión *scientia divina* ya tiene una herencia en la filosofía medieval que llega hasta la escolástica–. En este caso se pone en cuestionamiento la idea de que lo necesario y lo contingente son coextensivos, así como se multiplican las causas libres de los eventos, para dar pie a la existencia de la libertad como libre arbitrio. En su forma cristiana la *scientia divina* implica la existencia de una necesidad general y de unos futuros contingentes que están sujetos al libre arbitrio de los seres humanos, así como un plan de salvación en que se insertan los actos humanos. Para Spinoza esa forma de comprender el despliegue de la necesidad en el entendimiento infinito de Dios se encuentra excesivamente disminuida. No es un entendimiento capaz de manifestar la productividad de la esencia de la sustancia, sino que encuentra algún tipo de coto en la libertad humana y su capacidad de obrar según elecciones. De esta manera se salvaguarda el espacio para el mal y el pecado, éstos sin ser parte constitutiva de Dios son producto de la libertad humana que está incluida en la creación por Dios mismo. En ese sentido habría cosas universales que estarían en el entendimiento de Dios, mientras que las singulares no serían conocidas por él porque se encuentran del lado de lo contingente, para Spinoza la operación correcta es la contraria atribuir a Dios el conocimiento de las cosas singulares pues éstas existen en el entendimiento divino, y no de las cosas universales que se encuentran en el entendimiento humano y son resultado de la finitud de éste, de su incapacidad de conocer intuitivamente todo como en el caso de Dios:

¿Pues qué hay más absurdo que separar el conocimiento divino de las cosas singulares, que no pueden existir ni un solo instante sin el concurso de Dios? Defienden, además, que Dios ignora

¹⁰¹ Luis de Molina, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S.I., Oniae, Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. Edit. Sapientia, 1953, pars II, q. 14, a. 13, disp. 52, p. 341, § 9: “Tertiam denique mediam scientiam qua ex altissima et inescrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum, ut dictis disp. 49 et 50 manifestum est”.

¹⁰² *Disputationes Metafísicas*, XXX, 15, §33 “Y la otra cuestión que asomaba aquí sobre el conocimiento de los futuros contingentes, a los que llaman condicionados, aunque es realmente metafísica, sin embargo no puede tratarse dignamente sin las Sagradas Escrituras, los Padres y otros principios teológicos, razón por la cual la paso por alto en absoluto aquí. Afirmo únicamente que, si estas expresiones condicionadas –si *Pedro hubiese estado aquí habría pecado*– u otras semejantes, tienen una verdad determinada, según la cual son cognoscibles, no pueden ser ignoradas por Dios. Y es mucho más probable que estas proposiciones tengan una verdad determinada, no fundada ciertamente en la fuerza de la ilación o consecuencia – pues tampoco se han de tomar en tal sentido dichas proposiciones-, sino en el hecho de que en la circunstancia concreta sólo se produciría determinada una parte de la contradicción, la cual, aunque nos permanezca oculta a nosotros, no sucede así con Dios, que penetra todas las cosas con su luz infinita, siendo señal absolutamente cierta de ello el que no predice estos futuros en menor que los absolutos; mas de esto en otra parte”.

las cosas realmente existentes, mientras que le atribuyen el conocimiento de los universales que ni existen ni tienen esencia alguna fuera de los singulares. Nosotros, a la inversa, atribuimos a Dios el conocimiento de las cosas singulares y le negamos el de las universales, a no ser en cuanto que entiende las mentes humanas¹⁰³.

Si Dios es capaz de entender los universales es porque comprende el proceder de las mentes humanas. Los universales son comprendidos «*sub specie humana mentis*» y no como entidades reales que introducen un orden metafísico en el mundo. La región de lo conceptual se encuentra contenida en el entendimiento divino en tanto que éste comprende el entendimiento humano y las reglas que lo gobiernan. Los modos finitos mediatos son resultado de la potencia de la sustancia que se despliega como *natura naturata*, el entendimiento divino es el modo infinito inmediato –caracterización que tiene desde la definición proporcionada en KV y citada líneas arriba–. Pero el conocimiento de Dios sobre sí mismo y el conocimiento de las cosas creadas no es estrictamente el mismo, para Spinoza la diferencia radica en que el conocimiento de Dios de sí mismo parte de la simpleza de su idea, es decir, la idea de sí mismo es única, simple y eterna¹⁰⁴ pues siempre coexistió con él («*semper cum Deo existit*»). En esta ocasión la eternidad del entendimiento divino aparece como existencia divina, algo que existe con Dios sólo puede ser pensado como eterno, simultáneo por falta de una mejor imagen. La existencia de Dios es la eternidad y el entendimiento divino forma parte de ésta, Dios no puede existir sino como entendiéndose a sí mismo. En este punto Spinoza produce una nueva distinción, entre las cosas singulares y las creadas, que parecen ser la misma cosa y podría pensarse que lo son, pero que, al mismo tiempo son mencionadas con diferentes nombres. Podría pasarse por alto la diferencia terminológica e indicar que se debe a una falta de cuidado propia de una obra de juventud, también se podría probar la capacidad explicativa que tiene dicha distinción. Si las cosas creadas no son lo mismo que las cosas singulares ¿dónde estaría su diferencia? Spinoza menciona a las cosas singulares cuando busca atacar la postura que afirma que Dios conoce los universales, pero no las cosas singulares. En ese punto el holandés, como ya vimos antes, sostiene que el conocimiento de Dios es de las cosas singulares y de los universales sólo en tanto que Dios entiende las mentes humanas; por otro lado, pasa a discutir las cosas creadas

¹⁰³ CM, II, VII p. 263.

¹⁰⁴ Ídem.

cuando busca diferenciar el conocimiento de Dios de sí mismo, del conocimiento de Dios de las cosas:

El conocimiento de Dios sobre las cosas creadas no puede, sin embargo, ser computado como ciencia de Dios propiamente tal. Pues, si Dios hubiera querido, las cosas creadas tendrían una esencia distinta, lo cual no sucede con el conocimiento que Dios tiene de sí mismo.¹⁰⁵

Spinoza reafirma el régimen ontológico de la eternidad por medio de la clausura de un orden distinto a aquel determinado *ab aeterno* que rige el conocimiento de sí mismo, es decir, Dios se conoce a sí mismo como necesario, su voluntad es su entendimiento que no puede sino ser idéntico a sí mismo. Por lo cual no se abre la posibilidad de pensar otro orden, ni otra esencia en Dios. Por su parte las cosas creadas podrían tener otra esencia si el entendimiento de Dios las comprendiera de forma distinta, esto deja de manifiesto que la diferencia entre ambas sería la posibilidad que existe en las cosas creadas de ser distintas, mientras que cuando se habla de las cosas singulares es cómo son en sí mismas comprendidas intuitivamente por un entendimiento infinito, que no sólo las entiende en su plenitud y profundidad, sino que también las produce en el atributo del pensamiento. De ahí que no sea posible distinguir voluntad y entendimiento en Dios, sino que éstos se identifican por lo que no existe un conocimiento pre-volitivo en Dios. El régimen de la naturaleza naturada –a saber, la «*natura naturans*»– es uno sólo, y está comprendido en el entendimiento infinito como idea de las cosas singulares y de sus esencias tal y como son: “si consideramos la analogía de toda la naturaleza, podemos catalogarla como un solo ser y, por consiguiente, la idea o decreto de Dios sobre la naturaleza naturada será uno sólo”¹⁰⁶.

1.5 La esencia de Dios o la inteligibilidad de lo real: el poder

La filosofía de Spinoza alcanza su madurez en su *Ética*, es precisamente ahí donde se desarrolla de forma sistemática y altamente compleja su filosofía de la inmanencia y su

¹⁰⁵ La traducción del constructo verbal formado por los verbos «*referre potest*» por “computar” es al menos discutible pues se pierde claridad, en la explicación que el autor está proporcionando. Una traducción más literal podría mantener de mejor manera el espíritu de la obra, por ello sugiere traducirla de esta manera: “El conocimiento de Dios sobre las cosas creadas no puede, sin embargo, ser referido a la ciencia de Dios propiamente tal. Pues, si Dios hubiera querido, las cosas creadas habrían tenido otra esencia, lo cual no tiene lugar en el conocimiento que Dios tiene de sí mismo”.

¹⁰⁶ CM, II, VII, p. 264.

ontología del poder. Esto se logra en un proceso que culmina en E1p34, donde el neerlandés afirma:

PROPOSICIÓN 34

La potencia de Dios es su misma esencia («*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*»)

DEMOSTRACIÓN

Pues de la sola necesidad de la esencia de Dios se sigue que Dios es causa de sí («*Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui*») (por la proposición 11) y (por la proposición 16) de todas las cosas. Luego la potencia de Dios por la cual él mismo y todas las cosas y operan en su esencia misma.¹⁰⁷

Spinoza condensa en esta proposición un largo camino que Gueroult describe como dual, partiendo de E1p16-29 como la *via positiva* por la cual nuestro filósofo nos proporciona una concepción inmanente de causalidad, necesidad y potencia como el encadenamiento necesario de lo real que lo hace fundamentalmente inteligible; y, por otro lado, la *via negativa* que de E1p30-33 destruye el voluntarismo divino, así como la idea que la divinidad es inescrutable¹⁰⁸. Asimismo, acerca dos proposiciones, E1p11 y E1p16, la primera que concierne a la demostración *a posteriori* o la versión spinoziana del argumento ontológico de la existencia de Dios que asume la forma de la afirmación de lo absoluto en las cosas, como producto necesario de una consideración estrictamente inmanente de todo cuanto existe. Y, por otro lado, E1p16 se refiere a la inmanencia de todas las cosas en Dios, desde el punto de vista de la productividad de la esencia actuosa de Dios, o lo que Spinoza en sus CM llamaría *vita Dei*¹⁰⁹. Para comprender la arquitectura de la argumentación spinoziana es preciso recorrer las dos vías propuestas por Gueroult, así como revisar, el entrelazamiento de E1p11 y E1p16 en E1p34d, pues de esa manera se da cuenta de la inmanencia en el marco de la potencia como esencia actuosa y productividad infinitas.

1.5.1 La vía positiva

La potencia se encuentra en el centro de la filosofía de Spinoza. El lugar en que empieza a hacerse evidente es E1p16:

¹⁰⁷ E1p34.

¹⁰⁸ Gueroult, *Éthique I. De Dieu*. p. 376.

¹⁰⁹ CM, II, VI p. 259-260.

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

DEMOSTRACIÓN

Demonstración: Esta proposición debe ser evidente para cualquiera, con tal que observe que, dada la definición de una cosa cualquiera, el entendimiento concluye de ella varias propiedades, que se siguen necesariamente de ella (esto es, de la misma esencia de la cosa=, y tantas más cuanto más realidad exprese la definición de esa cosa, es decir, cuanto más realidad implica la esencia de la cosa definida. Y, como la naturaleza divina tiene atributos infinitos, en sentido absoluto (por 1/d6), cada uno de los cuales expresa una esencia infinita en su género, de su necesidad deben seguirse necesariamente infinitas cosas en infinitos modos (esto es, todas cuantas pueden caer bajo el entendimiento infinito)

Corolario 1: De aquí se sigue que Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo el entendimiento to infinito

Corolario 2: Se sigue en segundo lugar, que Dios es causa por sí y no por accidente.

Corolario 3: Se sigue, en tercer lugar, que Dios es causa absolutamente primera¹¹⁰

La proposición expresa la doctrina de la infinita productividad de la sustancia. Para Spinoza es claro que, luego de haber eliminado la posibilidad de otra sustancia o de otro tipo de existencia fuera de la única sustancia infinita y eterna, es necesario dar cuenta de la forma en que todo lo que existe procede de un mismo arché («ἀρχή»). Para esto se hace uso del concepto de la “necesidad de la naturaleza divina” (*necessitate divinae naturae*¹¹¹), lo que parece ser el orden de presentación de la potencia, es decir, la libre necesidad (*libera necessitas*) con la que actúa la sustancia. Dicha necesidad produce infinitas cosas en infinitos modos, es decir, todo lo que existe, en su transitoriedad o en su persistencia en el tiempo –o cualquier otro régimen de sucesión que pueda existir–. La infinita modalidad de la sustancia indica una expresividad que se diversifica y produce diferencia y determinación. Postular la infinita productividad de la sustancia tiene una consecuencia necesaria: para la producción de infinitas cosas en infinitos modos debe existir un poder infinito, una productividad infinita cuyo fundamento radica en la esencia misma de la sustancia, misma que se expresa con claridad en E1p34. Spinoza, pues plantea un monismo dinámico, de tal suerte que de la única sustancia se siguen todas las cosas: plantas, estrellas, gobiernos, ejércitos, seres humanos, animales, montañas, amaneceres y cualquier otro tipo objeto o evento existe necesaria y

¹¹⁰E1p16

¹¹¹ El término naturaleza divina es quizá uno de los más desconcertantes en Spinoza. Es conocido para cualquier lector que el holandés hace uso de varios términos en dos o tres sentidos. En el caso del término naturaleza, en ocasiones se identifica con Dios (E4pro1), en ocasiones a la manera de ser de algo, o como aspectos de la potencia, es decir, como *natura naturans* y *natura naturata* (E1p29e). La naturaleza divina puede ser entendida como la forma de ser de la sustancia, como la libre necesidad, como la potencia a la que es inherente su expresividad infinita tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo.

eternamente en Dios, pues nada es causa suya más que la sustancia. Si se pudiera levantar una filosofía inmanentista en un solo párrafo sería por medio de E1p34, pues en ella se realiza de forma clara la doctrina de la producción que se expone en E1p16, cosa que se comprueba por la referencia a ésta en E1p34d. Los dos conceptos que intervienen en E1p34d son E1p11 y E1p16, a saber, *existentia necessaria* –de la sustancia que consta de infinitos atributos– y *necessitate divinae naturae* –que produce infinitas cosas en infinitos modos, es decir, que se pone en relación con la infinitud, tanto en lo cuantitativo como en lo cualitativo–. Se trata, por tanto, de dos aspectos de una misma estructura conceptual, por un lado, se trata de demostrar que la sustancia existe necesariamente, pues no hay cosa fuera de la sustancia¹¹² y que dicha existencia necesaria¹¹³, pero sobre todo que “poder existir es potencia”¹¹⁴ y esa potencia se expresa diversificándose en una infinitud de atributos que a su vez producen infinitud de modos.

E1p11 busca afirmar la existencia de la sustancia única, eliminar la posibilidad de que algo externo o distinto de ella exista, así como identificar la perfección con la existencia o con la realidad. Es precisamente en el escolio donde Spinoza manifiesta claramente que la perfección y la existencia son la misma cosa y que, lejos de ser un obstáculo para la existencia de Dios el que éste sea absolutamente perfecto es su condición de necesidad¹¹⁵. El «*ens summun*», es «*ens necessarium*», pero no porque ello de alguna manera otorgue consistencia moral al mundo, sino porque en el fondo la esencia de Dios es su propia potencia. La teoría del poder que late en el corazón de la ontología spinoziana y que será movilizadora de múltiples maneras en los distintos aspectos de su quehacer intelectual, parte de una amoralidad que ha sido vista como un “corazón duro” que lo hace proclive al maquiavelismo y ajeno a toda máxima ética, por parte de algunos de sus más atentos lectores, puesto que un divorcio entre lo real y lo ideal es para Spinoza un imposible, dado el crudo realismo político que lo caracteriza¹¹⁶. Pese a ese tipo de lecturas, que pueden tener su dosis de razón, es interesante

¹¹² E1a1.

¹¹³ E1p7.

¹¹⁴ E1p11e.

¹¹⁵ “La perfección no suprime, pues, la existencia de la cosa, sino que más bien la pone, mientras que, por el contrario, la imperfección la suprime; y, en consecuencia, no podemos estar más ciertos de la existencia de cosa alguna que de la existencia del ser absolutamente infinito o perfecto, esto es, de Dios”.

¹¹⁶ Esta es la razón por la cual el utopismo resulta particularmente ajeno a la política pensada desde Spinoza, pues toda actividad práctica humana está articulada en función de relaciones de poder y economías de las pasiones y los afectos. “The possibility which Spinoza has, thanks to his ultimate assumption, namely, to see the *virtus* of nature (of God), even in the life of the multitude, swayed as it is by passion, slavish and unworthy

observar que es precisamente en E1p11e donde se fundamenta que lo que puede existir existe, porque existir es potencia y, subrepticamente se adelanta que, de alguna manera, la potencia cumple un papel fundamental en la dinámica de la sustancia. Cuando esto llega a E1p16c1 se ha dado un paso más para fundamentar la teoría de la potencia, pues ahí el holandés ya tiene el fundamento para decir que todas las cosas existen en virtud de que su causa es Dios, y en particular, el entendimiento infinito que las concibe y por lo tanto las produce como esencias.

Es preciso atraer la atención hacia la relación que hay entre los atributos divinos y la eternidad, misma que está contenida en E1p19, así como su respectiva demostración y escolio. Si faltara alguna duda acerca de la existencia objetiva de los atributos de la sustancia, dicha proposición deja en claro que hay una relación de conmutatividad entre la sustancia y sus atributos con respecto a la eternidad, la prueba más contundente de ello es la utilización de la conjunción latina *sive*, cuya importancia ya ha sido explorada a profundidad por Tosel¹¹⁷. Si se miran bajo el cristal de la eternidad la sustancia y sus atributos son intercambiables. Esto hace problemático y fascinante el tema de la eternidad con respecto a los atributos *qua substantia*. A continuación, me permito citar *in extenso* la proposición 19 del primer libro de la *Ética*:

Dios o sea todos los atributos de Dios son eternos

Demostración: Dios, en efecto (1/d6), es la sustancia, que por (prop. 1/11) existen necesariamente, esto es (por 1/7), a cuya naturaleza pertenece existir o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue el existir mismo, y por tanto (por 1/d8) es eterno. Además, por atributos de Dios hay que entender aquello que (por 1/d4) expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia: eso mismo, digo, deben implicar los atributos como tales. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (como ya he demostrado por 1/7), pertenece la eternidad. Luego cada uno de los atributos de Dios debe implicar la eternidad, por tanto, son eternos.

Escolio

Esta proposición también aparece con la máxima claridad por el modo como he demostrado (1/11) la existencia de Dios. Por aquella demostración, digo, consta la existencia de Dios es, como su esencia, una verdad eterna. Por lo demás también he demostrado (prop. 19 de los *Principios de Descartes*) de otra manera la existencia de Dios, y no es necesario repetirlo aquí¹¹⁸.

of the *vir fortis*, and to rejoice in the contemplation of that life, is identical with the realism of his political theory". Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. p. 228.

¹¹⁷ Tosel, André. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. (1992). Éditions Aubier. París, París. pp. 317.

¹¹⁸ E1p19.

Como puede observarse en el escolio, Spinoza refiere a la proposición 19 de los *Principios de la filosofía de Descartes*, dicha proposición está referida explícitamente a la eternidad de Dios, pero, pese a que el holandés asume que en dicha obra ya estaba zanjado el tema de la eternidad de Dios, él mismo siente necesario referir a los *Pensamientos Metafísicos*, pues su prueba en la obra dedicada a Descartes no es tan contundente, aunque es sumamente sugerente. En ese lugar Spinoza afirma que Dios es eterno puesto que no puede ser finito, es decir, si existe alguna limitación ésta debe ser comprendida por Dios mismo, con lo cuál él pensaría acerca de sí mismo como algo limitado, con lo que necesariamente debería pensarse a sí mismo como no existente. El pensamiento de Dios acerca de sí mismo, es decir, la actividad por la cual percibe los atributos hallaría entre ellos alguno que lo llevaría a no ser, o a no existir. Luego, al no haber limitación en la existencia de Dios, su existencia es infinita, es decir eterna. Salta a la vista que la existencia infinita sea algo que se llama eternidad: «*infinita existentia, quam aeternitatem vocamus*», como lo pone Spinoza. Si en un momento parecía que su concepto de eternidad se refería únicamente a una forma de duración que carece de inicio y de fin, la explicitación de la actividad intelectual de Dios como medio que le permitiría dar a éste con su propia limitación deja el espacio para lo que en la interacción entre las definiciones 4-8 del libro I de la *Ética* se hará explícito, a saber, que en la sustancia existen atributos, que si bien son realmente existentes, son accesibles al pensamiento ,y en virtud de la actividad del entendimiento, es posible conocer aquello que es constitutivo de la esencia de la sustancia. La proposición 19 de los *Principios*, ubica el teatro de operaciones de su demostración en el entendimiento de Dios, en tanto que es reflexivo, es decir, en tanto que Dios se entiende a sí mismo, de tal manera que Dios sólo podría entender se como limitado si su misma idea implicase la negación de su existencia, es decir, sólo en tanto que Dios se comprenda a sí mismo como inexistente, lo cual implica, según Spinoza un absurdo, por cuanto Dios es una afirmación absoluta.

Una existencia infinita es una existencia cualitativamente ilimitada, es decir, que no está limitada en ninguno de sus puntos por algo externo a ella. Para que la sustancia sea verdaderamente infinita no debe existir límite alguno en ninguna de sus *propria*. Los atributos están implícitos al punto que es precisamente a partir de ellos que se puede entender la forma en que un concepto que apuntaba a lo cuantitativo se convierte en cualitativo. La

existencia infinita no es la que carece de fin, no únicamente eso, sino la que no puede ser limitada por algo más pues no existe otra sustancia, de ahí que la eternidad no es algo estrictamente temporal en este punto, sino algo profundamente vinculado con los atributos y la esencia de la sustancia. Que la sustancia eterna, por lo tanto, no implica que su duración carezca de principio y final, o que eso sea lo que hace que la eternidad de la sustancia sea tal. La eternidad de Dios como algo ajeno a la duración es explicado en el texto citado de los *Pensamientos Metafísicos*: “A Dios no le corresponde la duración. El atributo principal, que debemos examinar antes que ninguno, es la eternidad de Dios, con la que explicamos su duración; mejor dicho, para no atribuir a Dios ninguna duración decimos que es eterno”¹¹⁹. La necesidad de atribuir eternidad a Dios, es la de eliminar el tema de la duración, y también la de expresar la diferencia que existe entre la existencia de las cosas creadas –lo que posteriormente serán los modos– y Dios mismo, pues en las primeras la esencia y la existencia están unidas por su duración. En el caso de Dios la esencia y la existencia no están indiferenciadas y es por ello que no se puede hablar de duración en su caso. Más adelante en el mismo texto Spinoza da cuenta de tres errores por los cuales se ha atribuido duración a Dios, y con ello se ha confundido la eternidad (es decir, se ha pensado que la eternidad es una especie de duración infinita, pero duración al fin). El primer error de la lista es: “que han intentado explicar (quienes atribuyeron duración a Dios) la eternidad sin tener en cuenta a Dios, como si la eternidad pudiera entenderse sin la contemplación de la esencia divina o fuera algo distinto de la esencia divina”¹²⁰. La eternidad está implicada en la esencia divina, eso se mostrará con mayor claridad en la *Ética*, pero ya desde este momento de la obra del holandés se puede observar que la eternidad no se entiende fuera de la consideración de la esencia de divina, es decir, no existe una eternidad independientemente del concepto que se alcanza de Dios, sino que se alcanza una contemplación de la esencia de Dios en la medida en que se piensa que la eternidad es constitutiva de ésta. En este punto Spinoza anticipa su importante concepto *sub specie aeternitatis*, incluso se podría decir que la anterior argumentación sirve de piso para poder articular dicho concepto en la posterior elaboración del sistema. El tercero de los errores de aquellos que atribuyeron alguna forma de la duración a Dios es: “que distinguieron la esencia de Dios, igual que la de las cosas creadas, de su

¹¹⁹ C.M. II, I p. 251.

¹²⁰ Ídem.

existencia”¹²¹. Respecto a este punto Spinoza puntualiza la dificultad que tiene el considerar la esencia divina desvinculada de la existencia divina; asimismo proporciona una definición tan interesante como desconcertante, a saber, la de duración, al respecto me permito citar en original para evitar cualquier ambigüedad, resultado de la traducción, con relación al sentido que pueda tener dicha definición dada muy al paso: «*cum duratio non sit, nisi existentiae affectio*»¹²². Que la duración sea una afección de la existencia tiene como efecto clarificar la razón por la cual no es posible adjudicarla a Dios, pues en Dios no hay sino pura afirmación, es decir, en tanto que su existencia y su esencia no están de modo alguno desvinculadas su existencia no puede sufrir una afección, o ser pasiva pues significaría que su esencia es afectada de algún modo.

Spinoza continúa abordando la cuestión de la eternidad en sus *Pensamientos Metafísicos*, y procede a reformular sus argumentos en favor de la eternidad de Dios como algo distinto de una duración ilimitada. La eternidad está íntimamente unida a la esencia de Dios, o lo que es lo mismo, la eternidad de Dios se deduce de su esencia misma y no de su existencia como algo sin principio ni fin, pero con la eternidad presupuesta como algo exterior a Dios mismo, al respecto el holandés sostiene que: "Dios, en cambio. No se puede decir que goza de su existencia, ya que la existencia de Dios, así como su esencia, es Dios mismo"¹²³. La eternidad se desprende de Dios y no está presupuesta de antemano, esto es, sólo de Dios se puede afirmar la eternidad pues ésta es constitutiva de su concepto, de su esencia tal y como aparece al entendimiento.

Para concluir con el análisis de estas obras referidas dentro de E1p19s, es necesario llamar la atención sobre una segunda utilización del concepto de 'existencia infinita', cuando Spinoza afirma que: "a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito. Y a esta existencia infinita la llamo eternidad. Por tanto, ésta sólo se debe atribuir a Dios y no a ninguna cosa creada, aunque su duración, insisto, carezca de límite en ambos sentidos"¹²⁴. Una vez más Spinoza vincula el entendimiento infinito de Dios en el momento mismo en que afirma la infinitud de su existencia. La existencia infinita es la eternidad misma, y para despejar el que se piense que ser eterno sea

¹²¹ Ídem.

¹²² Ídem.

¹²³ *Ibíd.* p. 252.

¹²⁴ Ídem.

pensado como ser sin principio ni fin, o ser concebido con una duración que carezca de fin, el holandés sostiene que esto no es la eternidad, pues toda duración, por definición atañe a lo que existe en otro, a las cosas mismas que no son eternas sino siempre están en la existencia como siendo afectada por la duración.

Ahora bien ¿Qué se deduce de que los atributos estén unidos por el *sive* a Dios en E1p19? Una de las posibles consecuencias de esa formulación de la eternidad de los atributos es que la definición de éstos (de los atributos divinos) como resultado de la actividad del entendimiento que percibe lo que es constitutivo de la esencia de la sustancia se desplaza ligeramente, pues ya no es el entendimiento el que tiene el lugar protagónico en la definición de atributo, sino la función del atributo, a saber, expresar lo que es constitutivo de la esencia de la sustancia divina. Esta es precisamente la definición que Spinoza proporciona de atributo divino: “aquello que expresa la esencia de la sustancia divina, esto es, aquello que pertenece a la sustancia”¹²⁵. El asunto se vuelve más interesante cuando se confronta el hecho de que Spinoza citó E1d4 para reforzar su definición del atributo divino, cuando en dicha definición, el entendimiento es, de cierta manera, el protagonista pues es quien percibe a los atributos. Asimismo, en E1d8 Spinoza proporciona una definición de eternidad que apenas entra en juego propiamente en cuanto se busca demostrar lo asentado en E1p19. La definición de eternidad de Spinoza es de tal naturaleza que el propio autor considera necesario proporcionar una explicación que pretende ser clara, aunque, en realidad, sigue produciendo cierta perplejidad. Es de notar que Spinoza sólo considera necesario proporcionar explicaciones suplementarias a sus definiciones en dos ocasiones en la primera parte de la *Ética*, en primer lugar, para dar una explicación más clara de lo que significa que la sustancia sea absolutamente infinita («*absolute infinitum*») y no en su género (*in uso genere*); y en segundo lugar para explicar con mayor claridad lo que se desprende de la definición de la eternidad. La definición que más tarda en entrar en juego en la *Ética*. E1d8 dice: “Por eternidad entiendo la existencia misma, en cuanto se concibe que se sigue necesariamente de la sola definición de una cosa eterna”¹²⁶

En el texto arriba citado Spinoza hace dos cosas interesantes, en un primer momento define la eternidad como la existencia misma siempre que se desprenda de la definición de la cosa

¹²⁵ Ep19d.

¹²⁶ E1d8.

eterna («*res aeterna definitione*»). La definición de cosa eterna no puede coincidir con otra cosa que, con Dios, es decir, en el sistema de Spinoza no es posible pensar en otra cosa que sea eterna más que la sustancia, pues es lo único que reúne todas las condiciones necesarias para ser en sí y ser concebida por sí, así como ser causa de sí misma (*causa sui*) y por último ser puramente activa, es decir, no estar sometida a la duración como afección de su existencia. En virtud de los pasajes citados, a saber, los de los *Pensamientos Metafísicos* y la *Ética* es claro que Spinoza concibe la eternidad como algo inmanente a la esencia de la sustancia en tanto que existente, y que la existencia de la sustancia divina no puede ser separada de su esencia puesto que existir está ya siempre en la esencia.

El segundo de los movimientos realizados por Spinoza en E1d8 es el de vincular la existencia y la eternidad por medio de la verdad. En la explicación que el holandés da acerca de su definición de eternidad regresa sobre la existencia de la cosa eterna, es decir, la existencia de Dios, y afirma que ésta se concibe necesariamente como una verdad eterna. La eternidad de la verdad –presente en la explicación– y la eternidad de la existencia –presente en la definición– son la misma verdad¹²⁷. Si algo es una verdad eterna significa que no puede ser concebido de otra manera, que no está sujeto al tiempo ni a la duración como afección de la existencia. En este caso vuelve el argumento que fue presentado en los *CM*, acerca de que la eternidad no debe ser confundida con una duración que carezca de principio o de fin, pues la eternidad de Dios, o la eternidad de los atributos divinos, es algo ajeno a la duración. Lo que no significa, como dice Bennett, que la *Ética*, tenga un déficit de temporalidad, sino que el tiempo no es un criterio que deba ser llevado a la sustancia. La sustancia en tanto que sustancia, no existe *sub specie temporis*, y sus atributos no pueden ser concebidos como sometidos al tiempo, pues toda manera de concebir a la temporalidad como ínsita en la sustancia, conduce directamente a una introducción del tiempo en el centro de la metafísica, o, dicho con otras palabras, si la sustancia pudiera ser concebida bajo el régimen del tiempo, éste, y no la sustancia serían la última instancia de apelación metafísica. Todo tendría que ser concebido por el la duración o el tiempo («*per durationem aut tempus*»), y por lo tanto los atributos, o expresiones de la esencia de la sustancia estarían limitadas por el tiempo. La duración sería la esencia misma de la sustancia.

¹²⁷ E1p8e2.

Los atributos existen objetivamente y son eternos, pues de lo contrario, si estuvieran sujetos a la duración la sustancia no sería un puro movimiento afirmativo, sino que incluiría partes de negación de sí, es decir, entre sus atributos estaría existir sujeta a la duración, incluso una duración ilimitada sería al final del día una duración y por lo tanto una forma de la pasividad o de la limitación. En ese caso lo infinito pasaría a ser finito. Los atributos son sujetos de la expresión de la esencia divina porque pertenecen a la esencia de dicha sustancia divina y su eternidad implica algo cualitativamente distinto que el concepto cuantitativo de una duración ilimitada. Pues en caso de que los atributos estuvieran sujetos a la duración, significaría que tanto su existencia como su esencia estarían separadas, es decir, se podría pensar que los atributos son sin tener en consideración la esencia de Dios. Pero también significaría que no son infinitos en su género, sino que estarían sujetos a la duración lo que implicaría que de cierta manera la duración sería otra sustancia en tanto que podría limitar a los atributos y sujetarlos a una forma de existir determinada. Pues si los infinitos atributos, que expresan la esencia eterna de Dios son limitados por algo, ese algo debe compartir esa esencia y ello significaría que la esencia de la duración consta de los mismos atributos y puede limitar a los de la sustancia. En ese caso el régimen ontológico al que todo estaría sometido sería el tiempo, mientras que Spinoza construye su sistema alrededor de la eternidad como último régimen del ser.

La vía positiva de la doctrina spinoziana de la potencia se articula en lo que podría ser considerado su centro aparente, a saber, E1p20 pues ahí se identifican la esencia y la existencia de Dios en el marco de la eternidad. De acuerdo con Spinoza: “La existencia de Dios y su esencia son uno y lo mismo”¹²⁸. Pero para entender eso correctamente la demostración enmarca esta identificación en la definición de eternidad que, a su vez, remite a la existencia en lo que consideramos como un círculo virtuoso, en que la esencia remite a su expresión y de regreso. Si la eternidad “es la existencia misma, en tanto que, se la concibe como siguiéndose de la sola definición de la cosa externa”¹²⁹, y a su vez la existencia y la esencia divinas: “uno y lo mismo”, entonces la esencia de Dios es la propia eternidad. Con lo que los atributos quedan resguardados de ser meras funciones del intelecto y tienen una existencia no sólo real, sino eterna pues son lo que constituye la esencia, existencia y

¹²⁸ E1p20.

¹²⁹ E1d8.

eternidad de la sustancia. De acuerdo con Spinoza: “Dios, o sea, todos los atributos de Dios («*Deus sive omnia Dei attributa*») son inmutables”, pues un cambio en la existencia de los atributos implicaría una ruptura en el régimen de la eternidad de la esencia divina. La clausura de la posibilidad de un milagro que Spinoza ya había abordado en su texto de 1663 –CM– es se reitera en 1670, en el TTP¹³⁰, pero llega a su forma definitiva en la doctrina de la eternidad de Dios que no es sino su ontología del poder. Si tomamos en serio, aunque sea por un momento, la lectura straussiana¹³¹ que sugiere que en el TTP se encuentra la doctrina exotérica de Spinoza, mientras que la *Ética* es la doctrina esotérica, encontraríamos en TTP IV una crítica de los milagros desde la que se puede reconstruir la ontología del poder, pero desde la *via negativa*, al reducir al absurdo la idea del milagro o la interrupción de la continuidad del poder de la naturaleza. El primer problema surge de la naturaleza de esta continuidad, pues: “el vulgo («*vulgus*») estima que, mientras la naturaleza actúa de la 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”¹³². En la ontología del poder, entra en juego la tercera teología de Spinoza –de acuerdo con Balibar– la de la *scientia intuitiva*, un conocimiento que parte de la racionalidad de las leyes universales, pero trasciende el marco legalista del ordenamiento causal del universo y accede al conocimiento de las cosas singulares en el marco de la esencia-existencia absoluta de Dios¹³³. En este punto se presenta una tensión particularmente interesante, pues, por un lado, el vulgo comprende la naturaleza desde la imaginación y ve un cese en la actividad divina ahí donde debería de ver la pura actividad de la sustancia de ahí que establezca una imagen que Spinoza llamará: *orden común de la naturaleza*; pero, por otro lado, es precisamente en la contemplación de lo existente que se hace inteligible la geometría de la causalidad inmanente de todas las cosas. El poder se hace inteligible en la contemplación de las cosas singulares existentes en acto, precisamente porque: “no pueden ser concebidas sin Dios”¹³⁴, es el camino de las cosas singulares, en tanto que modos de un atributo el que conduce necesariamente a la contemplación de la existencia eterna de la sustancia. En este punto es preciso cuidarse no considerar a la existencia como

¹³⁰ TTP IV, pp. 57-60; VI, pp. 81-96.

¹³¹ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 27-29

¹³² TTVI, VI, p. 81.

¹³³ E2p45.

¹³⁴ E2p45d.

la duración, es decir, de no pensar *sub specie durationis* cuando lo que se está movilizando es la intuición intelectual de la divinidad en cada modo, o, dicho de otro modo, el pensamiento de la inmanencia de las cosas en Dios indica la ruta desde las cosas hasta la sustancia, pero no por vía de la cantidad. Pues como indica el propio neerlandés: “No entiendo aquí por *existencia* la duración, esto es, la existencia en tanto que concebida abstractamente y como una especie de cantidad. Pues, hablo de la naturaleza misma de la existencia, la cual se atribuye a las cosas singulares, porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos («*infinita infinitis modis*»)”¹³⁵. La imagen inmanente del acontecer de la sustancia —la imagen adecuada de la sustancia que se percibe en la cosa— contrasta con el imaginario soberanista del vulgo que: “sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturaleza e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza («*extra naturae ordine*»); y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios”¹³⁶. En la imagen que el vulgo tiene del orden natural y del poder divino concurren el voluntarismo y el antropomorfismo en un retrato soberanista, donde un solo rey dicta las leyes sobre todo lo real. Desde ahí el milagro es la ruptura del orden natural, por lo tanto, la expresión más perfecta de la potencia divina. Pero para Spinoza la inmutabilidad de la autoproducción es la mayor perfección, pues expresa una esencia que se mantiene incólume, pues se expresa la eternidad en la esencia y la existencia divinas. De ahí que: “si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza”¹³⁷. Con esto queda claro que la imagen “vulgar” de la potencia divina incurre en dos errores desde la perspectiva del neerlandés. En primer lugar, va en contra de la inmutabilidad del decreto divino, al afirmar la existencia de los milagros y considerarlos el núcleo duro de la potencia divina, y en segundo lugar al imponer sobre la naturaleza la imagen de una forma particularmente restrictiva del poder político. Así Dios aparece como un rey y su obra es la interrupción del orden natural. Asimismo, se parte una noción equivocada de actividad, pues de acuerdo a la imagen del vulgo, Dios se mantiene inactivo cuando la naturaleza opera y viceversa, pero en tanto que Dios obra por virtud de la necesidad de su potencia tal cosa como un cese de actividad es

¹³⁵ E2p45e.

¹³⁶ TTP, VI p. 81.

¹³⁷ TTP, VI p. 83.

imposible. Lo cual no ata a Dios a una suprema necesidad que le es ajena, sino que opera desde su propia autoproducción. Así es como se puede entender el que Spinoza diga que: “la existencia de Dios, como su esencia, es una verdad eterna”¹³⁸. Eso mismo se refuerza en TTP, cuando el neerlandés reafirma la idea de la inmutabilidad divina en conexión íntima con la eternidad de esa verdad: “la naturaleza observa siempre unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas, aunque no todas nos sean conocidas, y mantienen también un orden fijo e inmutable”¹³⁹.

Pero si Spinoza tiene razón ¿qué imagen de la naturaleza en su conjunto y del poder de dios nos ofrece? Entre E1p21 y E1p29, Spinoza detalla la organización de lo real en el interior de la sustancia. Si los atributos existen y expresan la existencia y esencia eterna de la sustancia ¿cómo es que lo demás existe? ¿cómo es que se producen las infinitas cosas de infinitos modos que podemos observar y pensar? Si seguimos a nuestro filósofo, los atributos divinos, es decir, aquello que constituye y expresa la existencia-esencia infinita de Dios se modifica desde la eternidad y su eternidad e infinitud es dependiente de aquella del atributo. En otras palabras, al interior de Spinoza, los infinitos pueden ser de muchos tipos. La materia o extensión, es infinita en su género («*in suo genero*»); de igual manera que el pensamiento es infinito y no se agota en el intelecto y la voluntad. Pero tanto la materia como el pensamiento conocen modos de ser que son eternos e infinitos. En el caso de la extensión nos referimos a aquello que todos los cuerpos comparten, a saber, el movimiento y el reposo («*motus et quietas*»)¹⁴⁰. Todos los cuerpos son sistemas dinámicos y autorregulados, estructuras que se constituyen en individuos a partir de la comunicación de su principio dinámico o *ratio* de movimiento y reposo. Pero más allá de cualquier modo finito y determinado, se encuentran la eternidad del movimiento y el reposo, como modos infinitos e inmediatos que se desprenden directamente de la existencia de la extensión (materia) como un atributo eterno e infinito de la sustancia. Spinoza, sin embargo, se ocupa del pensamiento como un infinito en su propio género¹⁴¹, algo cuyas modalidades son infinitas, y que permite dar cuenta de éstas,

¹³⁸ E1p20c1.

¹³⁹ TTP, VI p. 83.

¹⁴⁰ La física de Spinoza deja en claro que: “todos los cuerpos convienen en esto, en que implican el concepto de un solo y mismo atributo (*por la definición 1 de esta parte*). Y además en que pueden moverse ya más lenta, ya más rápidamente y, absolutamente, en que pueden ya moverse, ya estar en reposo”. E2p13lem2d.

¹⁴¹ E1d6e.

en primer lugar, aquellas modificaciones que existen necesariamente y como infinitas¹⁴². Así los modos del pensamiento o la extensión no existen en sí mismos, sino que son en otra cosa («*in alio*»)¹⁴³, y es precisamente por ello que, a saber, dada la modalización de la sustancia, que se puede acceder a la necesidad de la producción inmanente, pues es en a deducción de un modo infinito y necesario se deja observar la necesidad y eternidad de la sustancia divina, tal y como lo pone nuestro filósofo: “Luego, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, estas dos cosas deben concluirse necesariamente, o ser percibidas, en virtud de algún atributo de Dios en tanto que se concibe que expresa la infinitud y la necesidad de la existencia, o sea (es lo mismo por la definición 8), la eternidad («*existentia sive aeternitate*»)”¹⁴⁴.

Spinoza recupera la «*causa sui*» para dar cuenta de la duración y conservación de las cosas singulares a partir de la distinción entre esencia y existencia. De acuerdo con el neerlandés: “La esencia de las cosas producidas por Dios no implica la existencia”¹⁴⁵. En la demostración de esta proposición Spinoza refiere a la «*causa sui*» pues ésta permite dar cuenta de lo real como producto inmanente de una potencia que se expresa en infinitas maneras, pero también porque impone un régimen ontológico en el que existe sólo una entidad que puede producirse a sí misma en una identificación total de esencia y existencia, que se encuentran separadas en el resto de las cosas. El resto de las cosas tienen su causa en Dios, tanto en lo referente a su esencia como a su existencia¹⁴⁶, la causalidad reaparece como poder que se ubica en el fundamento del conato de las cosas singulares, y también en el orden que las contrapone en tanto que finitas y determinadas en su operatividad. Es por eso que nuestro filósofo afirma que: “Dios no es solo la causa de que las cosas comiencen a existir, sino también de que perseveren existiendo, o sea (para utilizar un término escolástico), que Dios es la causa del ser de las cosas («*causa essendi*»)”¹⁴⁷.

¹⁴² E1p23.

¹⁴³ E1p23d.

¹⁴⁴ Ídem.

¹⁴⁵ E1p24.

¹⁴⁶ E1p25; E1p16; E1p16c1.

¹⁴⁷ E1p24c.

1.5.2 La vía negativa

Spinoza dedica las proposiciones 30 a 33 de E1 a desarticular la idea de entendimiento creador. Es decir, la idea de que el entendimiento divino crea las cosas singulares en el momento en que las entiende. El entendimiento creador es compatible con la idea de una teodicea, una maniobra teológico-metafísica que persiste luego de Spinoza¹⁴⁸, pero que carece de la fuerza que pudo tener cuando la escolástica era hegemónica en el discurso filosófico. Esto se hace particularmente evidente desde que cualquier intento de teodicea pasa por la rehabilitación del voluntarismo, y por lo tanto de una forma de la libertad que se suspende a la necesidad del decreto divino.¹⁴⁹ Quizá sirva, como medio de contraste analizar la forma en que el entendimiento divino se vincula con el decreto divino en la *Monadología*, toda vez que Leibniz escribe un texto que, aunque cronológicamente es posterior a Spinoza, busca rehabilitar la idea de armonía preestablecida y la teodicea en el marco de una contienda con el propio Spinoza, y con la estela que deja su pensamiento.

Para Leibniz resulta de gran importancia describir un Dios que no sólo sea causa de todas las cosas por un proceso automatizado y autorregulado de producción inmanente, sino en función de una elección metafísica –la de la existencia– y moral –un universo donde el mal esté limitado y superado por el bien–. Según Leibniz “no hay más que un Dios y este Dios es suficiente”¹⁵⁰, la unidad de Dios permite afirmar su supremacía y existencia necesaria¹⁵¹. De forma similar a como ocurre en Spinoza, Leibniz introduce la lógica de producción de las cosas al interior del régimen ontológico de la sustancia absoluta es así que sostiene:

También es verdad que en Dios está no sólo la fuente de las existencias, sino incluso de las esencias en tanto reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Porque el entendimiento de

¹⁴⁸ No hay filósofo de la modernidad temprana que se haya hecho tan famoso por su formulación de la teodicea como Leibniz, la idea de encontrar una explicación al mal moral, físico y metafísico en el mundo partiendo de la idea de un Dios que no sólo es omnipotente, sino omnisciente y supremamente bondadoso se encuentra presente en grandes partes de su obra. Particularmente en su obra de madurez, llámese la *Teodicea*, *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, *La monadología*, aunque también se halla presente desde §1 del *Discurso de metafísica* un texto relativamente temprano, apenas 9 años después de la muerte de Spinoza.

¹⁴⁹ *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justifica con sus demás perfecciones y con todos sus actos* §20-§50 G VI pp. 441-446 que versa sobre la naturaleza de la providencia general y establece la

¹⁵⁰ *Monadología*, §39, p. 613.

¹⁵¹ *Ibíd.* §40, p. 613.

Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas que dependen de ellas y sin él no habría nada real en las posibilidades y no sólo nada existente, sino tampoco nada posible.¹⁵²

El entendimiento creador en el marco de la creación continua permite dar cuenta de la existencia de las cosas, es decir, el entendimiento de Dios es la región de las esencias y las existencias de las cosas, pero también es la fuente de la posibilidad de que éstos se actualicen. En otras palabras, las cosas emanan de Dios y su entendimiento es el escenario de la producción del “teatro del mundo”¹⁵³. Es tan crucial el lugar del entendimiento divino para Leibniz que le sirve de material para ofrecer una prueba de la ontológica existencia de Dios¹⁵⁴. Pues de acuerdo con Leibniz: “puesto que existen seres contingentes que no podrían tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, que posee en sí mismo la razón de su existencia”¹⁵⁵. En otras palabras, no podrían existir las emanaciones de la divinidad, sin una fuente de la que emanen. La función de la autonomía ontológica de Dios sirve para establecer un principio radical de la existencia en él. El lenguaje de la producción puede estar presente como cuando afirma: “sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas”¹⁵⁶. A simple vista el lenguaje de la producción podría hacer pensar que en Leibniz hay un pensamiento de la inmanencia, sin embargo, más adelante, el filósofo de Hanover deja en claro que su lógica es la de la «*emanatio*» no la «*immanentia*»: “a cada instante ellas nacen, por así decirlo mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están limitadas por la receptividad de la criatura, a la que es esencial el ser limitada”¹⁵⁷. Este mismo camino conduce al poder de Dios, pero no un poder como potencia, sino que se parece más a una «*potestas*» que se proyecta desde una verticalidad ontológica radical¹⁵⁸. Dios es la sustancia por cuya perfección todas las demás son producidas, pero no en el proceso de expresión de la potencia infinita de la sustancia, sino en un proceso emanativo que sigue un criterio metafísico y moral en la producción. Según Leibniz:

¹⁵² *Ibíd.* §43, pp. 613-614.

¹⁵³ *Vindicación de la causa de Dios* §143, p. 460.

¹⁵⁴ *Monadología*, §44, p. 614.

¹⁵⁵ *Ibíd.* §45, p. 614.

¹⁵⁶ *Ibíd.* §47, p. 614.

¹⁵⁷ *Ídem.*

¹⁵⁸ *Ibíd.* §50, p. 615.

En Dios está la *potencia*, que es la fuente de todo, después el *conocimiento*, que contiene el detalle de las ideas, y por fin la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto responde a lo que las mónadas creadas constituyen el sujeto o base, la facultad perceptiva y la apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las mónadas creadas o en las *entelequias* (o *perfectihabies* como traduciría Hermolao Bárbaro) sólo son imitaciones, en la medida en que tienen perfección¹⁵⁹.

La omnipotencia de Dios no es el único motor de la producción de lo real, sino que debe acompañarse la omnisciencia (*conocimiento infinito o perfecto*) y la voluntad infinita y perfecta que está sometida al principio de lo mejor. El concurso de estos tres atributos divinos resulta en el proceso emanativo del que se desprenden todas las mónadas cuya relación es sólo posible *qua* Dios¹⁶⁰. En Leibniz no existe la comunicación entre las mónadas, y todas ellas sólo forman estructuras a partir de su propia impenetrabilidad, de tal manera que los cuerpos compuestos de mónadas precisan de la acción de una causalidad vicaria y emanativa para tener entidad. El juego barroco de Leibniz implica el modelo del pliegue y el despliegue¹⁶¹, así como la naturaleza infinitesimal de la repetición de las figuras. Así las mónadas experimentan la totalidad del ser en un sistema especular de la totalidad que se resume en la «σύμπτωια Πάντα»¹⁶² (la armonía del todo), pero desde un punto de vista específico¹⁶³, en un pliegue de la existencia que sólo se despliega desde la perspectiva divina. La imagen que ofrece Leibniz es sólo superficialmente cercana a la de Spinoza. Su camino desde Dios hasta su potencia, así como su lógica de producción de las cosas parece cercana a la del neerlandés, sin embargo, le aleja de Spinoza su compromiso con la trascendencia y por lo tanto una ausencia de un principio inmanente de producción. La misma distancia que separa la «*emanatio*» de la «*inmanentia*» es la que destina a una separación radical entre Leibniz y Spinoza.

Si el intelecto infinito en Leibniz elige desde una posición trascendente y exterior al mundo, y, por lo tanto, existe en potencia, el de Spinoza es la pura actualidad de su comprensión de los atributos y afecciones divinas¹⁶⁴, de tal manera que no puede entender sino la actividad productiva inmanente e infinita¹⁶⁵. La razón de ello se encuentra en la definición spinoziana

¹⁵⁹ *Ibíd.* §48, pp. 614-615.

¹⁶⁰ *Ibíd.* §50-52, p. 615.

¹⁶¹ Guilles, Deleuze. *El pliegue. Leibniz y el barroco*, pp. 17-21.

¹⁶² *Ibíd.* §56, §59, §61, p. 616.

¹⁶³ *Ibíd.* §57, p. 616.

¹⁶⁴ E1p31e.

¹⁶⁵ E1p30.

de idea verdadera como conveniencia con lo ideado por lo que el intelecto divino tiene objetivamente la idea de las cosas singulares, es así que: “aquello que está contenido objetivamente en el intelecto debe necesariamente darse en la naturaleza”¹⁶⁶. Este es un límite a la objetividad, es decir, la prohibición de cualquier otro mundo posible no porque éste sea el mejor, sino porque éste es ya infinito de infinitas maneras y la producción de infinitas cosas se sigue de la pura actividad-potencia divina. Dios es el límite de la inteligibilidad, pues él mismo es lo inteligible. De ahí que el entendimiento infinito no opera la creación de las esencias, eso es producto del pensamiento infinito, de ahí que la intelección de las esencias en un entendimiento infinito en acto, que no es sino una modificación del pensamiento infinito. En otras palabras, el entendimiento infinito no es un atributo divino, sino un modo infinito inmediato del atributo del pensamiento, algo que se desprende directamente de la necesidad divina, su potencia y eternidad¹⁶⁷, pero que no es la actividad productiva por sí misma, es decir, no es parte de la natura naturante («*natura naturans*»), sino meramente de la natura naturada («*natura naturata*»¹⁶⁸). La diferencia entre el entendimiento absoluto («*intellectus absolutus*») y el pensamiento absoluto («*cogitatio absoluta*») es la que hay entre el aspecto activo y productivo de la naturaleza y su aspecto pasivo, es decir, el resultado de la autoproducción incesante de la naturaleza de acuerdo con la causalidad inmanente. El intelecto absoluto es un modo del pensamiento y carece de independencia ontológica y epistemológica, o en palabras de Spinoza:

[el intelecto absoluto] es solo un cierto modo del pensar («*modus cogitandi*»), el cual difiere de otros modos, a saber, del deseo, del amor, etc., y que, por tanto (*por la definición 5*), debe ser concebido por medio del pensamiento absoluto («*per absolutam cogitationem concipi debet*»), es decir (*por la proposición 15 y la definición 6*), por medio de algún atributo de Dios, el cual expresa la esencia eterna e infinita del pensamiento. Y debe ser concebido de manera tal que sin él no pueda ser ni ser concebido. Y por ello (*por el escolio de la proposición 29*), debe ser referido a la naturaleza naturada («*natura naturata*»), más o a la naturante («*naturans*»), como también el resto de los modos del pensar.¹⁶⁹

El intelecto creador es una imposibilidad, pues él mismo es una de las infinitas cosas que se siguen de infinitos modos, en este caso del pensamiento absoluto, es decir, del aspecto pensante de la divinidad. El intelecto sólo expresa al pensamiento en tanto que comprende,

¹⁶⁶ E1p30d.

¹⁶⁷ E1p23d.

¹⁶⁸ Ep31.

¹⁶⁹ E1p31d

es decir, en tanto que contiene ideas verdaderas, pero aquellos otros modos del pensamiento que no consisten en ideas verdaderas son también expresiones de la divinidad de la sustancia en tanto que se siguen de un pensamiento absoluto, infinito y eterno. La crítica del intelecto puro –siempre en acto– que opera Spinoza, bien puede ser también una crítica de la voluntad pura, tal y como nuestro filósofo afirma: “La voluntad no puede ser llama causa libre («*causa libera*»), sino solo necesaria”¹⁷⁰. Asimismo, es sólo un modo del pensar («*cogitandi modus*»), y su existencia y operatividad está determinada por el orden natural: “una volición cualquiera no puede existir, ni ser determinada a operar, si no es determinada por otra causa, y esta a su vez por otra, y así al infinito”¹⁷¹. La voluntad no es sino el conjunto de las voliciones singulares. Sin embargo, se podrá objetar que hay una diferencia no sólo cuantitativa, sino cualitativa en cuanto se transita de hablar de una voluntad finita y determinada a la voluntad absoluta («*volutas absoluta*») que sería correspondiente con el intelecto absoluto. Sin embargo, nuestro filósofo no ve una diferencia de ese tipo, pues toda voluntad sigue el modelo de la natura naturata, es decir, ser un modo de una actividad y por lo tanto ser la realidad producida por la actividad pura de la sustancia. Es por ello que: “de cualquier manera como sea concebida, como finita o como infinita, requiere de una causa por la cual sea determinada a existir y a operar. Y así (*por la definición 7*), no puede ser llamada causa libre, sino solo necesaria o coaccionada”¹⁷². Esta idea es particularmente relevante porque se dirige al núcleo de la superstición que hace Dios un soberano universal, que toma las riendas de lo real de acuerdo con su decreto ordinario, que no es otra cosa que el orden natural de las cosas, pero sobre todo en su decreto extraordinario, donde el orden natural se interrumpe en el milagro. Esta noción de Dios es la del vulgo¹⁷³, que es proclive a la superstición sobre todo en la medida en que lo que lo caracteriza es vivir bajo el imperio de la fortuna¹⁷⁴. La verdad de la inmutabilidad y eternidad del decreto divino se perciben claramente y “bajo una especie de eternidad”¹⁷⁵, y el orden eterno que produce nos demuestra la existencia de Dios. Pero para el vulgo el orden de la naturaleza aparece de forma confusa y mutilada, de tal manera que se produce una concatenación imaginaria en la cual la

¹⁷⁰ E1p32.

¹⁷¹ E1p32d.

¹⁷² Ídem.

¹⁷³ TTP VI, p. 81.

¹⁷⁴ TTP Praef., p. 5.; vid. “3.1 El imperio de la fortuna”.

¹⁷⁵ TTP VI, p. 86.

excepción es la muestra del poder divino y no la inmutabilidad del decreto divino. Desde el intelecto, sin embargo, y a partir de “conceptos claros”¹⁷⁶ no se puede sino concluir que: “Dios no actúa en virtud de la libertad de la voluntad”¹⁷⁷. Es más: “la voluntad no pertenece a la naturaleza de Dios en mayor medida que el resto de las cosas naturales, sino que se relaciona con ella del mismo modo que el movimiento y el reposo («*motus et quies*») y todo lo demás, de lo cual hemos mostrado que se sigue de la necesidad de la naturaleza divina y es determinado por ella a existir y a operar de cierto modo”¹⁷⁸. La voluntad no es un objeto trascendente o extra natural, sino que tiene una relación modal con la sustancia. Existe una voluntad como un modo del pensamiento finito o absoluto, pero sin un privilegio, ni tampoco con una productividad propia.

Al seguir esta vía negativa, Spinoza llega al mismo punto que quería llegar, a saber, la inmutabilidad del decreto divino. El camino para la destrucción del prejuicio termina con la afirmación de la necesidad divina, a saber: “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo que como han sido producidas”¹⁷⁹. En Spinoza no sólo es inaceptable la idea de un mundo posible, sino que la posibilidad misma, se identifica con la contingencia y se le reduce a un mero “defecto de nuestro conocimiento” («*defectus nostrae cognitionem*»). La contingencia no es una propiedad de las cosas, pues ésta implicaría que la esencia divina es contingente, y mudable, es decir, cambia conforme cambian las cosas. El régimen ontológico de la necesidad no admite cambios posibles, ni mundos posibles, sino un único orden. La razón de lo anterior radica en la esencia infinita de Dios, es decir, una esencia infinita no puede tener posibilidades no actualizadas, no admite la fractura entre acto y potencia, sino una esencia infinita y actuosa, la vida interna de la divinidad es su «*explicatio*» el orden natural. Pero es en este punto que Spinoza ataca la superstición soberanista una vez más y gran intensidad, según el neerlandés, la idea de que en Dios hay posibilidades no actualizadas es afirmada por muchos: “por ninguna otra causa sino por la de estar acostumbrados a atribuir a Dios otra libertad, a saber, una voluntad absoluta, muy diversa de la que nosotros (*definición 7*) hemos enseñado”¹⁸⁰. Aquí Spinoza se sitúa en contrapunto al

¹⁷⁶ TTP, VI, p. 88

¹⁷⁷ E1p32c1.

¹⁷⁸ E1p32c2.

¹⁷⁹ E1p33.

¹⁸⁰ E1p33e2.

voluntarismo y aunque responde al ambiente intelectual de su tiempo, bien podría referirse a la *monadología* leibniziana o a su *Vindicación de la causa de Dios*, pues en esta ontología el Ser divino establece un orden vertical, emanativo, hermético y basado en una voluntad absoluta que elige lo mejor de acuerdo con el principio de lo mejor. Podríamos preguntarnos entonces ¿por qué razón es importante el voluntarismo y la elección moral del mejor de los mundos posibles? Leibniz responde:

Pero la mayor razón para elegir como mejor una serie de cosas (sin duda la que existe) fue Cristo θεάνθρωπος (Theánthropos, el Dios que se hizo hombre), quien, en cuanto criatura elevada al grado supremo, debía estar contenido en esa nobilísima serie como parte, incluso como cabeza del universo creado; a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, en quien deberían ser bendecidos todos los pueblos, por quien toda la criatura será liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios¹⁸¹.

Para Leibniz la razón por la cual es preciso un orden ontológico que exprese la suprema moralidad se remite a un principio teológico: la mejor serie de cosas debe, sin duda contener a Cristo, el misterio de la encarnación. Su debate es con los socinianos¹⁸², para quienes la contingencia domina las más amplias regiones del ser y la libertad humana es una de sus expresiones, y por extensión también con Spinoza, cuyo TTP es asociado con el socinianismo, al punto de ser prohibido sobre la base de ese diagnóstico. Esto limita el poder de Dios, que se encuentra inerte frente a la libertad de los seres humanos. Para responder a ello, hace uso de una maniobra proyectiva, en lugar de situar esa libertad en el ser humano la lleva a Dios y desde ahí las series de las cosas se juzgan física, metafísica y moralmente. Dios elige siempre la mejor y la muestra más clara de ello es la encarnación, es decir, la existencia de Cristo como vía de salvación universal. Podría decirse que para Leibniz la razón por la cual este es el mejor mundo posible es por la entrada de Dios en la historia. Pero si Dios necesita entrar es porque de alguna manera está fuera del mundo. La respuesta a esta postura será, una vez más, el principio de inmanencia. En este caso ésta entra por vía de la eternidad. Para Spinoza la posibilidad de otro orden universal, implicaría un inicio radical de las cosas, es decir, un momento *anterior*, a la producción del orden de las cosas, pero: “como en la eternidad no se da *cuándo*, *antes* ni *después*, se sigue de aquí, a saber, de la sola perfección de Dios, que Dios nunca puede ni ha podido decretar otra cosa. O sea, que Dios

¹⁸¹ *Vindicación de la causa de Dios*, §49, p. 446.

¹⁸² *Ibíd.* §3, p. 439.

no ha sido antes de sus decretos ni puede ser sin ellos”¹⁸³ . La inmutabilidad del decreto divino cobra una dureza particular para Spinoza, pues dado el principio de producción immanente de todas las cosas, no hay en el orden de la naturaleza ningún resquicio abandonado por la necesidad. La perfección divina no admitiría voluntad o intelecto meramente en acto, ni un orden puramente potencial. Dado que las cosas no emanan de Dios, sino que le son inmanentes un cambio en el orden de las cosas sería, sin duda, un cambio en la esencia divina. Pero si la esencia divina fuese susceptible de cambio alguno, no sería perfecta en el sentido de tener toda la realidad posible, sino que padecería, es decir, implicaría algún tipo de cambio o transformación y no sería la afirmación absoluta en la que se concibe y ocurre la auto producción de lo real.

1.6 Inmanencia y eternidad del poder

El primer lugar en que se presenta el término eternidad en la *Ética* es E1d8 con su respectiva explicación. Es la última definición principal antes de pasar a los axiomas, pero no por ello menos importante. La definición de eternidad es lacónica y sencilla, sin embargo, es central pues cumple el papel de vincular tres conceptos igualmente relevantes: *existencia*, *verdad eterna* y *esencia*. En este punto es necesario visitar dicha definición para poder observar la construcción de ésta de manera más precisa:

VIII. Por eternidad entiendo la existencia misma en tanto que concebida como siguiéndose necesariamente la sola definición de cosa eterna («*ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur*»).

Explicación

Pues tal existencia es concebida como una verdad eterna («*ut aeterna veritas*»), lo mismo que la esencia de la cosa; por ello no puede ser explicada por la duración o el tiempo, aun cuando se conciba que la duración carece de principio y de fin¹⁸⁴.

La eternidad es definida desde la existencia misma, es decir, la eternidad no refiere a un tiempo infinito por fuera del tiempo del mundo, ni tampoco se refiere a aquella cosa que envuelve al tiempo mismo, la forma en que la divinidad trascendente existe, ajena a toda duración. La eternidad se concibe desde la existencia, es más, es la existencia misma. Definir la eternidad desde la existencia misma es romper con las definiciones de eternidad que parten del Ser y se anclan en éste. Para Spinoza el pensamiento sobre la eternidad se desprende del

¹⁸³ E1p33e2.

¹⁸⁴ E1d8.

pensamiento que tiene por objeto la existencia misma¹⁸⁵. Ahora bien, esto no lo hace en el vacío, sino a la luz de la construcción definicional que ha realizado anteriormente:

- 1.- Causa de sí (*causa sui*)
- 2.- Cosa finita en su genero (*res un suo genere finita*)
- 3.- Sustancia (*substantia*)
- 4.- Atributo (*attributo*)
- 5.- Modo (*modo*)
- 6.- Dios (*Deus*)
- 7.- Cosa libre y cosa necesaria (*res libera et res necessaria*)

La arquitectónica fundamental de la *Ética* ha sido emplazada antes de que se lance el concepto de eternidad, es decir, se piensa ya en la inmanencia del mundo (*inmanentia mundis*) antes de plantear a la eternidad y su papel en el mismo. La eternidad está inmersa en la existencia en tanto que es la existencia misma, pero esto debe de ser concebido bajo el cristal de la inmanencia, a saber, la existencia como conjunto y relaciones entre todas las regiones y elementos de lo real. Con eso pretendo aclarar que no es la existencia como algo que sólo está ahí; esa conduce a la filosofía a una apología de la trascendencia como fuente del “ahí” señalado. En el caso de Spinoza la definición de existencia no está contenida entre las que constituyen el momento inaugural de la *Ética*, sin embargo, se puede pensar que la existencia divina está implícitamente comprendida en las siete definiciones que preceden a la eternidad, pues ¿cómo pensar la causa de sí, la cosa finita –en su género–, la sustancia, el atributo, el modo, a Dios, las cosas libres y determinadas sino como existentes? La eternidad es precisamente eso, la existencia de lo contenido en esas definiciones y las relaciones que se constituyen entre ellas, pues si es posible pensar es sobre la base de la existencia.

Ahora bien, el resto de la definición alude a la existencia misma de una cosa eterna, es decir, la eternidad se desprende de la cosa eterna (*res aeterna*). Pero ¿qué puede ser tal cosa? ¿La cosa eterna es la sustancia? ¿los atributos? Salvo los modos, la cosa finita en su género y la cosa necesaria, todos los demás son buenos candidatos para ser cosas eternas: *causa de sí*, la *sustancia*, los *atributos*, y la *cosa libre*. Sin embargo, sostengo que la sustancia-Dios es la cosa eterna, pues ella comprende: «infinitos atributos, cada uno de los

¹⁸⁵ Ya desde el inicio se encuentra pensando en la meditación de la vida (*«meditatio vitae»*) como mecanismo que tiene la razón para contemplar la eternidad. En la muy conocida E4p67 se hace explícito lo que será el objeto de toda la parte V de la *Ética*: vivir según el dictamen de la razón (*«ex solo dictamen rationis vivere»*) es “desear el bien directamente” (*«bonum directe cupere»*). El fin de la servidumbre es la meditación de la vida que pone un alto a la meditación sobre la muerte, es la intensidad del pensar que refiere a la eternidad desde la finitud de la vida humana.

cuales expresa una esencia infinita y eterna»¹⁸⁶. La expresión de la eternidad de la esencia corresponde a los atributos, es así como a partir de la cosa eterna se desprende la definición misma de la eternidad, a saber, desde una meditación acerca de la naturaleza de la cosa que se afirma constantemente en su existir. Pero se contempla la eternidad de la sustancia al ver a los modos como expresiones de la potencia de ésta. El acceso inmediato a la sustancia a partir de la ciencia intuitiva¹⁸⁷ se da en el conocimiento de la singularidad de cada cosa y la cadena causal inmanente que la trajo a la existencia desde su esencia en el entendimiento infinito de dios («*intellectus infinitus Dei*»). La sustancia está también en su propia productividad, es decir, las relaciones que se dan entre los atributos, los modos, las cosas y las esencias. Por lo tanto, la cosa eterna de cuya existencia se desprende la idea de eternidad como tal, es ciertamente lo contenido entre las primeras siete definiciones del E1, en otras palabras, la arquitectónica ontológica fundamental de Spinoza.

Por otro lado, en un principio se dijo que en E1d8 además de dar cuenta de la eternidad por medio de la existencia se reunían tres términos de relevancia para la filosofía de Spinoza: *existencia*, *verdad eterna* y *esencia*. Esto lo hace Spinoza con gran síntesis en más adelante, en la explicación de dicha definición donde pretende darle mayor claridad a la lacónica definición de eternidad ofrecida apenas unas líneas arriba. En este punto el neerlandés afirma que la existencia de la cosa eterna, a saber, la eternidad es una verdad asimismo eterna. Pero ¿qué puede significar tal sobreabundancia de la eternidad? Tan sólo para explicar la vinculación entre la existencia de la cosa eterna y la eternidad se ha repetido varias veces esa misma palabra, ya como sustantivo, ya como adjetivo. Por lo que toca a E1d8e el objetivo no es sólo hacer una explicación detallada de E1d8, sino también plantear una polémica en contra de las dos formas habituales de interpretar el término eternidad, a saber, las que lo toman como un tiempo infinito, o como la duración del Dios trascendente, una que envuelve a la existencia del mundo, pero no es la misma. Por ello Spinoza necesita de producir una definición de eternidad que rompa con ambas formas de pensar desde la trascendencia, es decir, debe concebir una eternidad inmanente y el lenguaje habitual de la filosofía resulta incómodo para expresar tal idea. La existencia es la misma que la esencia de la sustancia, pues la inversión de los términos poco gana frente al problema filosófico general de dar

¹⁸⁶ E1d6.

¹⁸⁷ E2p40e2.

cuenta de lo existente. La esencia y la existencia se ubican como dos lados de la misma cosa siempre y cuando se la mire bajo la forma de la eternidad: «*sub specie aeternitatis*»¹⁸⁸.

La eternidad no vuelve a ocupar un papel relevante dentro del primer libro de la *Ética* hasta que Spinoza pasa a dar una explicación adecuada de los atributos divinos en lo que resultan las proposiciones preparativas para la doctrina de la potencia¹⁸⁹. La proposición que llama la atención por ser un tratamiento oblicuo pero intenso de la eternidad: “Dios o sea («*sive*») todos los atributos de Dios («*omnia Dei attributa*») son eternos”¹⁹⁰

Spinoza busca explicar la forma en que se deben de concebir la divinidad y los atributos de ésta y lo hace mediante la utilización de su conocida operación del *sive*. Dios es equiparado con sus atributos, lo cual conduce a pensar que la extensión y el pensamiento son divinos, que la Naturaleza es divina y que, por lo tanto, Spinoza es un panteísta. De alguna forma esta idea tiene algo de razón, en el sentido de que todo lo que existe, existe o es en Dios, pero también se equivoca en tanto que, todo cuanto es, no es Dios, sino una expresión de su potencia bajo un atributo particular, de un modo específico, en un momento único, con una duración, un conato, una superficie de afectación y una potencia ciertos y determinados. Spinoza no disuelve los objetos¹⁹¹, sin embargo, ubicarlos en el plano de inmanencia puede conducir a pensar que se está ante un acosmismo en que las cosas singulares carecen de consistencia ontológica en una relación totalmente asimétrica con la sustancia. Los atributos divinos son Dios mismo en el sentido que no pueden existir sino en Dios, no son meras dimensiones de la existencia que se encuentran separadas y desplegándose en su propia dinámica, sino que son constitutivas de una única *omniarquía* sustancial, y también en el sentido que son en el régimen ontológico general de la eternidad pues son inherentes a la

¹⁸⁸ La perspectiva de la eternidad representa el momento en que se establece una confrontación con la postura de Aristóteles en que se separa “las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno” y “lo que es” [las cosas como son en sí mismas] Aristóteles. *Metafísica*, Z, 3 1029b 8-12. Para poder conocer las cosas «*sub specie aeternitatis*» es preciso que la razón pueda acceder directamente a la verdad y a la necesidad de la Naturaleza, lo mismo que a la esencia singular de las cosas. Con respecto al tema de la perspectiva de la eternidad el estudio de Jaquet es fundamental. Jaquet, Chantal, *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*, París, Éditions Kimé, 1997. pp. 217.

¹⁸⁹ E1p34-E1p36.

¹⁹⁰ E1p19.

¹⁹¹ La primera lectura que atribuye un “acosmismo” a Spinoza procede de Salomon Maimon, quien identifica al filósofo de Ámsterdam con la postura de que los objetos no existen realmente sino sólo la sustancia, algo así como el revival del monismo eleático de Parménides. Para un tratamiento del tema desde una perspectiva spinoziana: Melamed, Yitzhak. “Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism” *Journal of the History of Philosophy*. Num. 42, 2004. pp. 79-80; Melamed Yitzhak, “Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza and the Reality of the Finite”. *Journal of the history of Philosophy*, núm. 44, 2010. pp. 77-92.

expresión de la potencia divina. En este punto se podría caer en la confusión de pensar que los atributos son aquello sin inicio ni fin, a saber, son la duración interminable o el tiempo infinito del Dios trascendente. Pero el neerlandés ha clarificado previamente que todo se da en la inmanencia de la divinidad E1p18: “Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas («*omnium rerum causa immanens, non vero causa transiens*»)”¹⁹². Y esa transitividad que estaría presente en el motor inmóvil del libro Λ de la *Metafísica* de Aristóteles¹⁹³, o en el Demiurgo platónico, en fin, en todas las imágenes del Dios trascendente que toman el papel protagónico en la historia de la filosofía. Spinoza apunta a algo distinto de esa mera definición de la eternidad como duración de la trascendencia divina. Extraer la eternidad desde la inmanencia significa modificar la forma en que se entienden los atributos divinos y, sobre todo, articular la existencia del mundo en la necesidad absoluta que una esencia de ese tipo implica. Siendo esta proposición una de las más breves y lacónicas de toda la *Ética* puede hacer pensar que la materia en discusión es marginal, sin embargo, eso está lejos de ser el caso. Spinoza busca dar cuenta de la in-temporalidad¹⁹⁴ de la inmanencia y para ello debe destruir y reconstruir el concepto de eternidad, cosa que intenta con cierto éxito en E1d8 y su respectiva explicación, pero que completa E1p19d, al menos por lo que respecta a fundamentar la doctrina de la potencia explicitada en E1p34 hasta E1App.

La demostración de E1p19 es fundamentalmente una explicación de la eternidad sobre la vía asentada por E1d4, E1d6 y claramente sobre E1p7:

Pues Dios (por la definición 6) es la sustancia que (por la proposición 11) existe necesariamente, esto es (por la proposición 7), a cuya naturaleza pertenece existir, o (lo que es lo mismo) de cuya definición se sigue el mismo existir, y así (por la definición 8), es eterno. Además, se debe entender por atributos de Dios aquello que (por la definición 4) expresa la esencia misma de la

¹⁹² E1p18.

¹⁹³ En *Met.* Λ , 6, Aristóteles revela el carácter de su filosofía, la pregunta por el origen y utiliza como medio de contraste las teorías de movimiento perpetuo de Leucipo y Platón para expresar la imposibilidad de pensar un movimiento sin una causa. La discusión va hacia la causa que no es causada, es decir, hacia algo que sea puro acto sin ser potencia, porque si bien hay un sentido en que la potencia es previa al acto, también hay uno en que el acto puro es previo a la potencia para Aristóteles *Metafísica.*, Λ , 6 1072a3-10. En Spinoza la *causa sui* es pura actividad, y no un acto puro, la esencia de la sustancia es su potencia E1p34 con lo que no se encuentra una entidad inmóvil al inicio de del movimiento universal, porque *strictu sensu* no existe un punto de comienzo universal, sino una definición genética de lo real como auto-producción.

¹⁹⁴ Utilizo el concepto de intemporalidad (“*Unzeitlichkeit*”) en un sentido próximo a como lo hace Wittgenstein en *Tractatus* 6.4311: “*Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sonder Unzeitlichkeit versteht, denn lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt*”. La intemporalidad no expande la duración para concebir la eternidad, ni hace de la eternidad algo que se fragmenta para concebirse como duración temporal (“*Zeitdauer*”), sino que se concibe la existencia como algo que sólo de forma imaginaria puede medirse según el orden de la duración entonces se puede concebir a la eternidad como intemporal, sin estar en un más allá trascendente.

sustancia divina, esto es, aquello que (por la definición 4) expresa la esencia de la sustancia divina («*Divinae substantiae essentiam exprimit*»), esto es, aquello que pertenece a la sustancia; esto mismo es lo que digo que deben implicar los atributos. Ahora bien, a la naturaleza de la sustancia (como ya se ha demostrado en virtud de la proposición 7) pertenece la eternidad. Luego todo atributo debe implicar la eternidad y, por tanto, todos son eternos¹⁹⁵.

Spinoza plantea la existencia de la sustancia como necesaria, una necesidad que se sigue de la propia definición –la razón permite acceder a la necesidad inmanente de la Naturaleza y las definiciones son verdades lógico-ontológicas ubicadas en nivel macro lógico del discurso filosófico–. La eternidad juega un papel relevante pues es el núcleo de la relación entre los atributos y la sustancia, como garante de un orden que surge inmanente a la existencia misma. Dentro de la demostración Spinoza afirma que los atributos son lo que expresa la esencia divina (*divinae essentiam exprimit*), es decir, los atributos son las expresiones de la esencia de Dios, a saber, su potencia como efectividad absoluta¹⁹⁶ y naturante que se sigue expresando en la potencia efectiva de todas las cosas singulares¹⁹⁷. Pero luego el holandés ofrece un elemento más que le pertenece a la sustancia: la eternidad, por lo tanto los atributos han de participar en dicha eternidad, pues son también lo que pertenece a la sustancia. Los atributos son eternos porque constituyen la esencia-existencia divina, de ahí, que sean constitutivos de la eternidad de la sustancia pues la eternidad es la esencia misma de Dios: “La eternidad es la misma esencia de Dios en tanto que esta implica la existencia necesaria (por la definición 8 de la parte 1)”¹⁹⁸.

Per si la eternidad de los atributos se entiende como un régimen ontológico, éste debe contener por sí mismo la producción infinita de lo real. Tanto el poder como la eternidad son vértices que hacen inteligible lo real como una producción, es decir, como una infinita y continua actividad de afirmación de lo infinitamente diverso, en otras palabras, son nombres para explicitar la inmanencia de todo cuanto existe en la sustancia divina. En este sentido el nudo filosófico estaría ubicado en la secuencia que recorre la producción en el primer libro de la *Ética*. En primera instancia el abordaje parte de la negación, es decir, mediante una prohibición, que se sigue directamente del principio de inmanencia que subyace a todo el andamiaje ontológico de Spinoza. Según el neerlandés: “Una sustancia no puede ser producida («*produci*») por otra sustancia”. Con esto queda implícito que la producción es el

¹⁹⁵ E1p19d.

¹⁹⁶ E1p34

¹⁹⁷ E1p36d.

¹⁹⁸ E5p30d.

modo por el cual las sustancias surgen o existen, es decir, no hay una creación «*ex nihilo*»; sin embargo, una sustancia no puede producir algo que no exprese sus propios atributos. Una sustancia sólo puede producir en el mismo sentido en el que es y se afirma, es decir, sólo según su esencia, su régimen ontológico. En ese sentido, de acuerdo con nuestro autor, sólo puede existir en la naturaleza una sustancia de una misma naturaleza o atributo¹⁹⁹. En otras palabras y para plantear explícitamente nuestra hipótesis de lectura, la inteligibilidad de lo real como resultado de la potencia (esencia) de Dios desde la eternidad («*sub specie aeternitatis*») es la misma inteligibilidad de lo real como producción inmanente de la sustancia. Así la prohibición spinoziana de la producción de una sustancia con otra es una forma de cerrar la brecha que permite el surgimiento y afirmación de un imaginario trascendente. Todo en la sustancia ocurre según el régimen del poder-eternidad en el que se produce lo real. Para poder afirmar lo anterior es preciso demostrar que la sustancia debe tener una existencia absoluta y necesaria, así como ser infinita en un sentido afirmativo y no meramente privado de fin. El fundamento de lo primero pasa por hacer uso de la causa de sí, como mecanismo de auto-producción que hace de una sustancia algo necesariamente existente. Según Spinoza: “Una sustancia no puede ser producida por otra cosa («*non potest produci ab alio*») (por el corolario de la proposición anterior). Será («*erit*»), pues, causa de sí, esto es (por la definición 1), su esencia implica necesariamente la existencia, o sea que a su naturaleza pertenece el existir”²⁰⁰. El autor de la *Ética* reafirmará su lógica-ontológica²⁰¹ en tanto que comprende la existencia como algo que se implica, involucra, o incluye («*involvit*») en la esencia misma de la sustancia, que como hemos mencionado antes es el propio poder de Dios²⁰², que no es menor para producir que para conservar²⁰³. Spinoza va aún más lejos, pues afirma que la existencia pertenece a la naturaleza de la sustancia, con lo que la causa de sí queda completamente anidada en el seno mismo de la sustancia como afirmación, es decir, como flujo incesante del ser-poder infinitamente diverso que consiste

¹⁹⁹ E1p5.

²⁰⁰ Ep7d.

²⁰¹ Lógica-ontológica que representa el ideal del intelecto como productor de un discurso que se inserta en la necesidad absoluta de la naturaleza y está contenido ya desde el TIE cuando afirma que: “para que nuestra mente reproduzca exactamente el modelo de la Naturaleza, debe hacer surgir todas sus ideas a partir de aquella que expresa el origen y la fuente de toda Naturaleza, a fin de que también ella sea la fuente de las demás ideas” TIE §42, Geb., p. 17; TIE §76 (nota a).

²⁰² E1p34.

²⁰³ PPC 1p4a10.

en “una afirmación absoluta de la existencia de cualquier naturaleza”²⁰⁴. Sin embargo, este no es todavía un conocimiento acerca de la producción de las cosas, pues conocimiento reposa sobre la correcta comprensión de la causa de sí, pero también de la diferencia entre las modificaciones y las sustancias. En otras palabras, se trata de entender que las cosas no son sustancias en sí mismas, sino que son modificaciones de una sola y única sustancia infinita que es anterior o que subyace como fuerza productiva a todas sus modificaciones, es decir, que todas las modificaciones existen virtualmente en la sustancia²⁰⁵; pero también que la sustancia, en tanto que es una afirmación absoluta no puede concebirse sino como existente y que dicha existencia es la lógica de producción de las infinitas modificaciones de las que es susceptible una afirmación absoluta. En ese sentido la sustancia divina es el ser todo, en donde ocurren o son y se conciben todas las cosas²⁰⁶, pero también es la instancia desde la que se siguen todas las cosas. Esto es más claro cuando Spinoza sostiene que: “De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse («*sequi debent*») infinitas cosas de infinitos modos («*infinita infinits modis*») (esto es, todas las que pueden caer bajo un intelecto infinito)”²⁰⁷. Con esto Spinoza cancela toda trascendencia, es decir, piensa desde la pura immanencia, esto lo hace al establecer una equivalencia entre la secuencia lógica de las esencias accesible por la razón y la producción de lo real en tanto que cosas singulares accesibles por la experiencia. La necesidad es el motor de la producción, pero dicha necesidad no se articula como un destino, ni como una fatalidad, sino como un conjunto de determinaciones recíprocas, líneas de causas y efectos que se ramifican e inervan, en una red causal de determinaciones donde los vínculos comunicativos son, asimismo causales, es por ello que: “Dios es causa eficiente de todas las cosas que pueden caer bajo un intelecto infinito”²⁰⁸. Y es partir de ello que se hace inteligible el proceso auto-productivo y e informático de lo real como necesidad contenida en una esencia divina. La producción se puede entender como el necesario afirmarse de una esencia infinita y absolutamente afirmativa, de ahí que lo real no siga una sola trayectoria o dirección, sino todas simultáneamente. En la eternidad de la sustancia no hay teleología, porque un fin, incluso

²⁰⁴ E1p8e1; TIE §76, Geb., p. 29.

²⁰⁵ E1p1; CM III, Geb., p. 243.

²⁰⁶ E1p15.

²⁰⁷ E1p16.

²⁰⁸ E1p16c1.

uno orgánico y autoimpuesto implicaría un cumplimiento anidar la autodestrucción total del ser. En la ausencia de fines la sustancia afirma infinitamente su propia eternidad e incesante productividad en las infinitas cosas de infinitos modos que tienen a Dios como causa de su esencia²⁰⁹ («*causa essendi*»), de su existencia («*causa existendi*») y conservación²¹⁰. Tras este recorrido al fin causa de sí («*causa sui*») es indistinguible de causa de todas las cosas («*causa omnium rerum*»)²¹¹ y el orden de todas las cosas es el orden necesario de la sustancia divina de tal manera que: “las cosas no han podido ser producidas por Dios («*a Deo produci*») de ningún otro modo ni según otro orden”²¹².

Esto tiene como consecuencia la naturalización de todo el poder y con ello la absoluta imposibilidad de fragmentar el mundo en regiones que impliquen o excluyan a lo humano: en el imperio de la naturaleza no hay regiones de excepción²¹³. Esto tiene consecuencias directamente políticas, pues la tradicional separación que se opera entre el mundo humano y el mundo natural es eliminada y sustituida por un imaginario de intensidad o cantidad de realidad que, introduce una cierta tensión al interior de un sistema ontológico que busca ser horizontal. Los individuos surgen en la naturaleza como modificaciones o negaciones parciales de una única sustancia²¹⁴, es decir, existen en la sustancia y su potencia no es otra cosa que la expresión de la potencia infinita de Dios. Así el derecho natural se entiende como la expresión de la propia potencia y con ello de la potencia por la que es y se conserva todo:

Como el poder universal («*universalis potentia*») de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto («*potentia omnium individuorum*»), 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 con otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza²¹⁵.

Esta concepción de la naturaleza le permite a Spinoza hacer de la historia humana una «*pars historiae naturalis*», en palabras de Balibar: “la naturaleza de la cual tratamos aquí no es otra cosa que una manera nueva de pensar la historia, según un método de explicación racional

²⁰⁹ E1p25.

²¹⁰ E1p24c.

²¹¹ E1p25e.

²¹² E1p33e2.

²¹³ E4praef.

²¹⁴ E1p8e1.

²¹⁵ E4p37e2TTP XVI, Geb., p. 189; TTP IV, Geb., p. 57-60; TP II/4-6.

que apunta a la explicación de las causas”²¹⁶. El poder universal de la naturaleza es todos los individuos y su esfuerzo de conservación, su racionalidad es su instanciación parcial desde la perspectiva de la subsistencia. La entrada en el campo de la política y la historia es la continuidad de la lógica-ontológica de la producción de lo real pero bajo la figura de las múltiples perspectivas que se coordinan o se confrontan y producen con ello una apertura a la contingencia de un tipo muy particular, no como mera imposibilidad de determinar el comportamiento de algo, a saber, no como incertidumbre con respecto al suceder de algo, sino como el relativo déficit de la esencia de las cosas singulares por el cual “no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente las excluya”²¹⁷. Al interior de esta región de contingencia se abre el ámbito de lo posible, esta vez como déficit epistémico sobre la producción de algo, en palabras de Spinoza las cosas son posibles: “si atendemos a las causa (de las cosas singulares) en cuya virtud deben ser producidas, no sabemos si están determinadas a producirlas”²¹⁸. Este es el régimen en que ocurren las cosas finitas, en el que se inserta la servidumbre humana como ignorancia respecto de las determinaciones de las causas para producir los efectos, tanto de nuestros afectos, como del orden natural en su conjunto. El modelo spinoziano para pensar lo político —y quizá también lo histórico— sería, entonces, la posibilidad al interior de la contingencia como expresión de la necesidad. La multitud de las causas que constituyen la red casual que produce lo real no conoce la contingencia²¹⁹, pues todo lo que es naturaleza naturada («*natura naturata*») es, necesariamente, producto de la naturaleza naturante («*natura naturans*»), es decir, de la causa de sí²²⁰, sin embargo, la contingencia a la que se refiere Spinoza, en este caso, no es un fenómeno que aparece en tanto que estamos privados de conocimiento completo sobre la red causal que produce una cierta cosa²²¹, sino a una especie de límite de la razón que reside en la imposibilidad de determinar si la esencia de algo es productiva o no, es decir, el límite de la lógica de las esencias puras. Por su parte, la posibilidad hace su entrada en tanto que consideramos el mero emplazamiento causal, y resulta imposible hacer otra cosa que ejercer

²¹⁶ Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, (Buenos Aires: 2011, Prometeo Libros), p. 54. Sobre este mismo tema ver. Fishbach Franck. *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. (Paris: 2014, Librairie Philosophique Vrin), pp. 171.

²¹⁷ E4d3.

²¹⁸ E4d4.

²¹⁹ E1p29

²²⁰ E1p29e.

²²¹ E1p33e1.

el razonamiento especulativo, es decir, no sólo la esencia no es capaz de mostrarnos la productividad de algo, sino que la consideración andamiaje causal también calla con respecto a su efectividad y somete a la razón una consideración prospectiva posibilista como ejercicio práctico irrenunciable e inexorable. El ser humano es pensado como inmerso en una compleja red de causas y efectos que no puede comprender o concebir del todo, no sólo por su propia finitud, sino porque la razón especulativa, incluso en tanto que es capaz de acceder a la esencia de las cosas singulares tiene un freno que aparece como contingencia y como posibilidad. Las categorías de lo político aparecen en el momento mismo en que la consideración de la finitud humana alcanza mayor detalle.

Con ello echa por tierra el imaginario excepcional del ser humano, pero también permite comprender las prácticas sociales y políticas como emplazamientos estratégicos de conservación y aumento continuo de poder, que obedecen a un constante ejercicio del cálculo de utilidad²²² que es la modalidad inmediata del ser humano como modo del pensamiento²²³. La existencia social y política del ser humano forma parte del orden natural, es decir, la naturaleza humana se constituye socialmente y los órdenes de la vida colectiva pueden ir a favor en contra de ésta, la moralidad, la cultura, la guerra, el Estado, el comercio, la técnica y la industria son todos modos de comportarse de ser natural-histórico humano. De ahí que sea posible decir que existe un Estado sea más natural («*maxime naturale*»)²²⁴ y que sea por ser detentado por toda la multitud es absoluto («*imperium absolutum*»)²²⁵. Es ahí donde la potencia de los individuos se expresa toda en aumento y coordinación, como comunicación del ser-poder de los individuos y la multitud libre se afirma como potestad para las muchas cosas que aquellos que concuerdan en naturaleza puede en el campo de la historia, y no como antagonismo y enemistad que puede resultar en la disolución del propio Estado. La historia es nuevamente naturaleza, nuevamente no porque en algún momento lo haya dejado de ser, sino porque había sido considerada como trascendente a la historia, ya sea que se la piense como historia de salvación o como infinito progreso²²⁶. La historia había sido concebida

²²² E4d1, E4p14e, E4p20, E4p25, E5p41d; TTP IV, Geb., p. 59, TTP XVI, Geb., p. 190-191, 199; TP III/3, TP VII/3-4; CM I, VI, Geb., p. 247.

²²³ E2a2.

²²⁴ TTP XVI, Geb., p. 195.

²²⁵ TP VIII/3. Spinoza discute con Hobbes y, de cierta manera, con toda su época, pues para éste un Estado absoluto no era otro que la monarquía *De Cive*, VI, 13. Un fiel reflejo del siglo de hierro.

²²⁶ Karl Löwith expone a la filosofía de la historia como un campo penetrado por presupuestos teológicos que traducen la escatología cristiana en categorías filosóficas para pensar el quehacer humano en el tiempo. Desde

como teleología y, por lo tanto, como finita y reflejo de la finitud humana y no como expresión de la infinitud y pura actividad que es la naturaleza misma que se expresa como naturante y como naturada simultáneamente en el quehacer humano de la misma manera que en el resto de las cosas, de tal suerte que la eternidad misma es accesible a la razón en la esencia de cualquier cosa singular²²⁷.

la historia de la salvación hasta el progreso, la realización de la razón autoconsciente en la perpetua expansión de la libertad en la historia, todos presuponen un tiempo lineal, una revelación cuya economía marca el ritmo histórico, las transiciones y las épocas. Spinoza se mantiene excepcional en no poder ser introducido en este esquema, la historia aparece ateleológica y ateológica, carece de finalidad y sólo conoce la perpetua afirmación e infinita producción de lo real bajo la forma del ser humano. Ver. Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (Buenos Aires: 2007, Editorial Katz), pp. 288.

²²⁷ E2p44c2, E2p45d.

2. Soberanía: fundamentación de lo político

2.1.- Peligro mortal TIE

La primera vez que la muerte aparece en la obra de Spinoza es en un famoso pasaje de su TIE, donde el filósofo de Ámsterdam explica, de forma estrictamente autobiográfica, expone las razones por las que ha decidido inclinarse por la vida filosófica. Según narra el neerlandés en la medida en que buscaba algo que le: “hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema”²²⁸. Para Spinoza ese *algo* era la filosofía, decidirse por ella implicó una renuncia a las tres cosas que son habitualmente consideradas como el sumo bien: “las riquezas, el honor y el placer”²²⁹. Spinoza hace eco de una idea de origen clásico, que puede encontrarse en Aristóteles, quien ya menciona esos tres caminos o bienes, como formas temporales de la felicidad, inferior a la que produce la filosofía.²³⁰

El placer (*libido*) es un bien que, sin embargo, “embota la mente” de ahí que sea un bien que viene seguido de una tristeza, la cual anida arrepentimiento. Por otro lado, en los honores y la riqueza: “no existe el arrepentimiento, sino que cuanto más que posee cada uno de ellos, más aumenta la alegría y más, por tanto, somos incitados a aumentarlos; y si nuestra esperanza se ve alguna vez frustrada, nos invade una inmensa tristeza”.²³¹ El placer es un bien que incita al deseo a una satisfacción inmediata que, oblitera todos los demás bienes. Pero ese no es el caso con las riquezas y los honores, en el momento en que el deseo se orienta en función de su obtención la satisfacción continua incita a su repetición. No obstante las similitudes en las dinámicas afectivas que producen la riqueza y los honores, Spinoza todavía añade un punto que distingue y politiza a los honores cuando afirma que: “el honor es un gran estorbo, ya que, para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar”.²³² El placer y la riqueza son bienes que se orientan individualmente, incluso cuando el poseedor de éstas se produce un daño, en ambos casos se asiste a la satisfacción propia, que emerge de un deseo de agrandar solamente a sí mismo; pero el honor tiene una dinámica distinta, en este caso ya

²²⁸ TIE I, §1, p. 5.

²²⁹ TIE I, §3, p. 6.

²³⁰ *Ética Nicomaquea* I, 4, 3.

²³¹ TIE I, §5, p. 10

²³² Ídem.

no se busca otra cosa que reconocimiento de los otros, y no de cualquier otro, sino del vulgo. En E4p38, Spinoza trata el tema de la *gloria*, la forma máxima de reconocimiento posible, de ahí que: “la gloria no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella”. La arquitectura de la demostración de esta proposición depende de tres referencias que se suceden una a una. En primer lugar, la definición de gloria que, según Spinoza: “es una alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra que imaginamos que otros alaban”.²³³ Por sí misma esta definición no basta para decir que la gloria puede surgir de la razón, al contrario, es posible decir que el hecho de que imaginemos la alabanza de otros por una acción nuestra, es parte del problema. Es necesario recurrir a E4p37e1 para encontrar la racionalidad en la gloria. La primera operación del escolio antes mencionado es la distinción implícita entre dos formas de conseguir el reconocimiento. Así en primer lugar está: “quien se esfuerza en virtud del solo afecto por que los demás amen lo que él ama y porque los demás vivan según su ingenio, obra sólo por impulso y, así, es odioso, sobre todo para aquello a quienes placen otras cosas, las cuales, por ello, también procuran y se esfuerzan con igual ímpetu porque los demás vivan, a su vez, según su ingenio”.²³⁴ Es decir quien busca imponer su forma de vida (*ratio vitae*) busca un reconocimiento que suprima la vida autónoma de los otros, los reduce al lugar de meros espectadores de la potencia de obrar de quien impone su ingenio. Asimismo, el pasaje introduce un modelo de conflicto social basado en la lucha por el reconocimiento. Los términos de la contienda están conformados por la búsqueda de gloria –que el propio Spinoza define como una alegría que parte de que imaginemos la alabanza ajena con motivo de nuestra acción–, dos individuos tienen la misma expectativa de gloria, pero: “como el sumo bien que los hombres apetecen en virtud del afecto a menudo es tal que solo uno puede poseerlo”, el conflicto se hace inevitable. Si, además de ello, se toma en consideración que la búsqueda depende de la imposición del propio ingenio, entonces se concluye que la lucha entre los ingenios en función de la gloria no es otra cosa que una contienda por el reconocimiento cuyas consecuencias morales y políticas son insoslayables. La gloria –reconocimiento– sólo puede ser obtenida por unos pocos y cuando su búsqueda es resultado del mero impulso («*solo impetu*») no es producto de la razón, sino de los afectos. Por lo tanto, se puede luchar por un reconocimiento que no nos constituye en seres racionales cuya

²³³ E3DAXXX.

²³⁴ E4p37e1.

racionalidad se proyecta en el mundo –cualquier conato impone su forma en el mundo, uno más racional impone en el mundo su racionalidad–, sino en seres pasionales que imponen la figura de sus pasiones en los que les rodean arriesgando la vida en el proceso de imposición. Imponer la forma de nuestras pasiones en el mundo es diseminar la servidumbre humana y eso es lo que está en juego en la lucha por el reconocimiento bajo la forma de la gloria o el honor. Es aquí donde se ubica una intersección política de la mayor importancia, pues un proyecto ético de liberación humana –como pretende ser el de Spinoza– pasa por evitar que la servidumbre se disemine y multiplique. Pero si lo que se propaga es un régimen pasional en que la gloria se busca por medio de un reconocimiento que exige el sometimiento de un ingenio a otro, la servidumbre se consolida no sólo como una experiencia moral o social, sino como el marco de acción política ineludible. Pues ser reconocido por los otros está en el centro de cualquier forma de acción colectiva.

Pero, según Spinoza, existe otra manera de buscar la gloria cuando alguien: “se esfuerza por guiar a los demás según la razón”.²³⁵ En ese caso no se está ante alguien que: “actúa por impulso, sino humana y benignamente, y su mente es coherente al máximo”.²³⁶ Esto da como resultado dos tipos de gloria y dos tipos de hombre de acuerdo con la forma en que persiguen y obtienen dicha gloria: por un lado aquel que lo hace de forma pasional y por el puro afecto; y por otro lado, el que “vive según la guía de la razón” y por eso mismo se ve “obligado a unirse a los demás por amistad” que Spinoza llama *honesto*. Es así como se produce una gloria que no repugna a la razón, sino que emerge de ella²³⁷. Desde el deseo de compartir el bien que se alcanza por la razón surge una forma de gloria. Pero ¿Cómo es que aparece la muerte en mitad del reconocimiento? Spinoza lo manifiesta en uno de los pasajes más famosos del *TIE*:

Con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme plenamente a la reflexión, dejaría males ciertos por un bien cierto. Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro («*summo periculo*»), por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal («*lethali morbo*»), cuando prevé la *muerte* segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a

²³⁵ Ídem.

²³⁶ Ídem.

²³⁷ La idea de que el bien supremo debe ser algo susceptible de ser comunicado ya está presente desde *TIE*, I, §1, p. 5.

buscarlo con todas sus fuerzas, aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside toda su esperanza. Ahora bien, todas aquellas cosas que persigue el vulgo (*vulgus*) no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes la poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ella.²³⁸

Spinoza ubica dos categorías centrales en la política en un pasaje que está dedicado a la defensa de la vida filosófica, a saber, el *vulgo* y la *muerte*. Para Spinoza el máximo peligro es el de no amar lo eterno, el bien supremo que produce una alegría continua y sin mengua; en otras palabras, amar lo temporal, las riquezas, el placer y el honor. El filósofo de Ámsterdam opera una separación radical entre dos formas de vida (*ratio vitae*). Por un lado, tenemos la vida filosófica, el amor por el bien cierto que es el conocimiento de dios; y, por otro lado, el vulgo como regla de vida arraigada en los objetos temporales. La primera forma permite alcanzar la eternidad del alma y la conservación temporal simultáneamente, pues al conducirse bajo la guía de la razón se superan o evitan los peligros con la máxima prudencia. La segunda, por su parte, no garantiza la conservación y por lo tanto supone un peligro y, en sus extremos mayores, la negación de la vida. Hay que llamar la atención a la dialéctica postulada entre las cosas y el vulgo por mediación de la muerte.

El vulgo es la forma de vida que abre la puerta a la muerte en un doble sentido: por un lado, al impedir o dificultar la conservación de los individuos, por otro lado, al desatar una dialéctica de posesión entre las cosas y el vulgo. El primer sentido depende de explicar el segundo y eso es precisamente lo que hace Spinoza líneas abajo cuando sostiene que:

son muchísimos los ejemplos de aquellos que fueron perseguidos a muerte por sus riquezas y también, de aquellos que, para hacerse ricos se expusieron a tantos peligros que, al fin, pagaron con su vida la pena de su estupidez. Ni son tan escasos los ejemplos de quienes, para alcanzar o defender el honor, padecieron míseramente. Y, finalmente, son incontables aquellos que, por abusar del placer, aceleraron su propia muerte.²³⁹

En un primer momento se busca la posesión de la riqueza, el placer, y el honor. Esto no hace otra cosa que exponer al peligro de confrontación o el exceso. No es la búsqueda activa de la muerte, ni nada que se le parezca, se trata más bien de un deseo que, totalmente centrado en

²³⁸ *TIE*, I, §7, pp. 6-7.

²³⁹ *Ibíd.* §8, p. 7.

un objeto temporal, termina por descentrar al individuo. Ese descentramiento conduce a cada uno a actuar en función de la obtención de un bien de tal suerte que todo aquello que es necesario para la conservación de su ser queda subordinado al fin único que ahora ocupa su mente.²⁴⁰ Con esto refleja un segundo proceso de mayor calado, el retorno dialéctico del objeto del deseo sobre el individuo deseante: no es que el objeto sea meramente poseído, sino que, a su vez, puede poseer a quien lo desea de tal suerte que no es ya un sujeto que opera en función de su propia conservación y a partir de sus propios deseos e intereses, con una idea de sí que emerge de la razón, sino que su idea de sí existe mediada por el objeto. En otras palabras, el ser del deseante es ahora el reflejo del objeto del deseo y por tanto el deseo adquiere la forma refleja del objeto. La forma de vida del vulgo es tal que, los honores, la riqueza y el placer, toman posesión de éste, a tal punto que son aquellos los que existen a través del vulgo cuya existencia queda sometida a la existencia de los objetos que movilizan su potencia. La vida y la conservación del individuo, así como la de multitud, depende de ser capaz de identificar aquello que es útil y las formas o vías de acceder a ello; sin embargo, la forma de vida del vulgo, anclada en los honores, el placer y la riqueza generan estrategias de obtención de éstas antes de fomentar estrategias de conservación. El emplazamiento estratégico del *conato* adquiere la forma de las causas exteriores, de tal suerte que la exteriorización de éste con respecto a sí mismo y la interiorización de las cosas externas confirma la validez del axioma de la destrucción.²⁴¹ La muerte, es esa forma de destrucción que se experimenta como resultado de la forma de vida del vulgo. Ese es el peligro que representa la figura del vulgo a la luz de la vida filosófica ¿Pero acaso es posible vivir allende el reconocimiento?

2.2 Gloria Mundana

El inicio del *TIE* es, probablemente, uno de los documentos autobiográficos donde se retrata de forma más que dramática una situación vital. En las lacónicas líneas de prosa spinozana,

²⁴⁰ Cabe mencionar que Spinoza se encuentra influido por la estructura del teatro barroco donde es habitual encontrar personajes gobernados por una pasión al grado de desatenderlo todo con tal de satisfacer aquello que la pasión les indica. El neerlandés poseía en su biblioteca personal *Las novelas ejemplares* de Cervantes, así como *La cuna y la sepultura* de Quevedo, *El crítico* de Gracián o *Comedia famosa. El divino nazareno Sansón*, de Pérez de Montalbán entre otras obras del siglo de oro español y algunas posteriores. Ver Atilano Domínguez. *Biografías de Spinoza* (Madrid: Alianza Editorial, 1995) pp. 212-220.

²⁴¹ E4a.

el filósofo neerlandés expone las vicisitudes de su vida y el cruce de éstas con un proyecto filosófico que desde el primer momento manifiesta el objetivo claro de una liberación ética del ser humano. A diferencia de otras iniciativas éticas de tipo fundamentalmente esotérico, Spinoza sostiene como parte de sus objetivos: “investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse”²⁴². Para Spinoza la ética se pone en juego siempre mediante una salida del individuo de sí mismo, es decir, se busca el bien para poder hacerlo comunicable, no para recibirlo como una revelación profética o algo similar. La salvación ética tiene una dimensión comunitaria en el pensamiento de Spinoza por dos razones fundamentales: en primer lugar, por la naturaleza social, comunitaria y política de los bienes aparentes: “las riquezas, el honor y el placer”²⁴³. Los tres bienes aparentes que identifica Spinoza tienen una dimensión destructiva, casi siempre dirigida al entendimiento y su capacidad, es decir, constituyen impedimentos para el aumento de la potencia mental, con lo que se afirma un nivel destructivo en lo individual, mismo que con el tiempo será llevado a sus efectos negativos en lo colectivo. Pero es a partir del abordaje del honor que se despliegan las consecuencias políticas destructivas de los tres bienes aparentes. El gran problema del honor radica en la aceptación de una servidumbre que no tiene reverso positivo, ni utilidad para alcanzar la virtud, el diagnóstico final de Spinoza es lapidario: “Finalmente, el honor es un gran estorbo, ya que, para alcanzarlo, tenemos que orientar nuestra vida conforme al criterio de los hombres, evitando lo que suelen evitar y buscando lo que suelen buscar”²⁴⁴. El desarrollo conceptual del pensamiento spinozano permite establecer de forma relativamente sencilla una equivalencia entre lo que significan los honores en el *TIE* y lo que

²⁴² *TIE* I, [1] «*inquirere, an aliquid daretur, quod verum bonum et sui communicabile esset*».

²⁴³ *TIE* I, [3] «*divitias, honorem, atque libidem*». La identificación de estos tres bienes aparentes como formas de vida conducentes a la felicidad sólo aparente, tienen alguna reminiscencia del clásico abordaje aristotélico de los modos de vida en su *Ética Nicomaquea* dentro de los cuales se integran 3 modos de vida, dentro de los cuales el primero es propio de los «*ἀλόγως*» es la vida voluptuosa («*βίος ἀπολαυστικός*»), una vida que reduce a los seres humanos a un estado servil y bestial (I, 5 1095b). Los mejores se guían por la búsqueda de los honores y se consagran a la vida política («*βίος πολιτικός*») (I, 5, 1095b) y algunos otros se dedican a una tercera forma de vida, la de los negocios («*βίος χρηματιστικός*») (I, 5, 1096a). Según afirma el propio Estagirita, ninguna de estas formas de vida son el bien que se busca en la empresa aristotélica por encontrar la forma-de-vida bajo la cual se pueda alcanzar la felicidad y la virtud. Se notará que cada una de las formas-de-vida tienen su equivalente en los bienes aparentes que menciona Spinoza en su *TIE*, naturalmente esto no significa que el planteamiento spinozano consista en una repetición de Aristóteles, al menos no en el sentido de que no hay un aporte original, pero se puede encontrar una huella del trabajo sobre la buena-vida que tiene una herencia clásica. Algo que también es digno de mención es el uso de «*ἀλόγως*» que ha tendido a ser traducido por el *vulgo*. Los que no tienen voz o razón son el colectivo que prefiere la vida voluptuosa, una categoría central en la crítica de la superstición como fundamento del poder teológico-político que somete a la multitud.

²⁴⁴ *TIE* I, §5.

es la gloria vana misma que es abordada en E4p58s y que nos permite por primera vez atisbar la naturaleza estrictamente política de la aceptación de una servidumbre cuya naturaleza es externa a nosotros.

Spinoza afirma que: “La gloria no repugna a la razón, sino que puede surgir de ella”²⁴⁵. Desde un inicio el concepto de *gloria* salta a la vista por la gran cantidad de usos políticos que provienen desde la antigüedad grecolatina clásica y que llega a Spinoza también filtrado por la obra de Maquiavelo. Para el florentino la gloria y las riquezas son objetivos vitales para los seres humanos que pueden ser conseguidos de distintas maneras²⁴⁶. Si bien Maquiavelo no es un pensador sistemático cuyos escritos permitan esclarecerse entre sí, sino que son el signo de un tránsito constante de una definición a otra de algunos conceptos centrales, lo cierto es que la temática general del *Príncipe* así como la particular del capítulo XXV de éste permiten considerar que *gloria* y *riquezas* son, a consideración del florentino, los motivos usuales de la acción y que su obtención se ve obstaculizada o favorecida por la *Fortuna*, el nombre renacentista y político de la contingencia. El objetivo del florentino, sin embargo, no es la descripción del camino de liberación que permita la salvación del ser humano, sino describir las limitaciones a las que está sometido el poder humano sin importar su magnitud. Maquiavelo no hace un análisis exhaustivo ni mucho menos sistemático de la gloria, sin embargo, ésta se presenta constantemente en sus análisis políticos, y en particular en *Discursos* II, 2, donde el florentino discute el papel de la religión pagana en la idea de libertad de los pueblos antiguos y su comprometida defensa de aquella entre éstos. Para Maquiavelo: “La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di *mondana gloria*, come erano capitani di eserciti e pricipi di republiche”²⁴⁷, el fragmento antes citado está cargado conceptualmente de una multitud de temas relevantes que tocarán la reflexión general sobre el vulgo, la política y la gloria, pero quisiera detenerme en primer lugar en el concepto de gloria mundana (*mondana gloria*) que es relevante en materia política toda vez que, tal como lo piensa Maquiavelo es resultado de la acción de mando y la participación abierta en la política. La obtención de gloria mundana guía la acción de los políticos y la

²⁴⁵ E4p58.

²⁴⁶ “En efecto, vemos que al perseguir sus fines respectivos, la gloria y las riquezas, los hombres se comportan de distinto modo: uno con precaución, el otro impetuosamente; un con violencia, el otro con sagacidad; uno con paciencia, el otro al contrario; y cada uno por esos procedimientos, los puede obtener”. *Príncipe* XXV

²⁴⁷ *Discursos* II, 2 “la religión pagana sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas”

religión pagana engrandecía ese tipo de gloria, misma que entraba en contradicción con la religión cristiana que producía una fortaleza de ánimo dirigida a soportar el infortunio, más que a dominar la Fortuna²⁴⁸. Maquiavelo opera una crítica a lo teológico-político, aún sin mencionar tan relevante sintagma, en el cual reconoce la imbricación profunda entre la estructura religiosa de un pueblo y su regimentación política, pues la religión, como una forma de estructuración del complejo imaginario y afectivo produce un tipo particular de comportamiento político. Para el florentino la búsqueda de gloria mundana está determinada, al menos en parte, por la estructura afectivo-imaginaria que fomenta y produce una religión particular. El trabajo del teólogo, para Maquiavelo consiste en la producción de una interpretación adecuada de la religión con lo cual la virtud vuelva a ser el objetivo fundamental de la actividad humana, y, sobre todo, el objetivo último del esfuerzo bélico:

la culpa de que se haya afeminado el mundo y desarmado el cielo (*effeminato il mondo e disarmato il Cielo*), es, sin duda, de la cobardía de los hombres que han interpretado la religión cristiana conforme a la pereza y no a la virtud (*virtù*); pues si consideramos que aquélla permite la gloria y la defensa de la patria deduciremos que quiere que la amemos, que la honremos y que nos preparemos para ser capaces de defenderla²⁴⁹

Salta a la vista la expresión “desarmado el cielo” (*disarmato il Cielo*) pues para Maquiavelo hasta este punto el cristianismo no ha mostrado su capacidad para la violencia, al menos no en mucho tiempo y esa es la razón por la que éste la considera como una religión que fomenta la debilidad y ha conseguido una reticencia a la guerra que no se veía en la religión antigua, y que todavía no se manifiesta en el cristianismo²⁵⁰. La gloria mundana se orienta hacia la

²⁴⁸ Maquiavelo sostiene: “La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto ut sommo bene nella umiltà abiezione, en el dispregio delle cose unan; quell’ltra lo poneva nella grandezza dello animo, della fortezza del corpo e in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che a tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a partite più che a fare una cosa forte” [nuestra religión ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los de enérgica actividad. Además, coloca el supremo bien en la humildad, en la abnegación, en el desprecio de las cosas humanas, mientras la pagana lo ponía en la grandeza del ánimo, en la robustez del cuerpo y en cuanto podía contribuir a hacer a los hombres fortísimos. La fortaleza del alma que nuestra religión exige es para sufrir pacientemente los infortunios, no para acometer cosas grandes” *Discursos* II, 2.].

²⁴⁹ *Discursos* II, 2 [35].

²⁵⁰ A este respecto se puede hablar del papel que el cristianismo cumple en los siguientes doscientos años como detonador de conflictos armados por toda Europa y también por lo que eventualmente sería territorio colonial. El conflicto al interior del cristianismo se observa con particular intensidad en *Leviatán* IV, donde Hobbes sostiene la existencia de un conflicto irreconciliable entre dos partes: los hijos de la luz (children of light) («οἱ υἱοὶ φωτός») y los hijos de la oscuridad (children of darkness) («οἱ υἱοὶ σκοτους») (Jn. 12, 36; 1 Tes. 5,5; Ef 5, 7). Esta oposición es un hebraísmo presente en Ef. 5, 8; 1Tes. 5, 4 y en el juego entre Cristo como la luz del mundo («φῶς του κοσμου») Jn. 8, 8-12, quien, a su vez cita de Is. 9, 1-2, es decir, del libro de Emanuel, en ese pasaje y la luz cobran un significado teológico-político pues era “el pueblo que andaba entre las tinieblas” («ἄνθρωποι») (Is. 9, 1-2).

práctica de la guerra como un mecanismo que la hace posible. Y es a través de un tratamiento similar que Spinoza produce su análisis de la gloria y los honores, el bien aparente que mayor impacto político presenta, pues se intersecta con la dinámica del reconocimiento y la formación misma de la idea de la propia alma, para Spinoza la constitución de una idea del alma («mens») misma es producto de un contacto continuo con el mundo exterior y no el resultado de una reducción o eliminación de la exterioridad. En un pasaje particularmente complicado el neerlandés afirma:

La idea o conocimiento del alma (por 2/20) se sigue en Dios y se refiere a Dios de la misma manera que la idea o conocimiento del cuerpo. Pero, como (por 2/19) el alma humana no conoce el mismo cuerpo humano, esto es (por 2/11c), como el conocimiento del cuerpo humano no se refiere adios en cuanto que éste constituye la naturaleza del alma humana; luego tampoco el conocimiento del alma se refiere adios en cuanto que éste constituye la esencia del alma humana; y por tanto (por el mismo 2/11c), el alma humana no se conoce a sí misma en ese sentido. Por otra parte, las ideas de las afecciones con las que el cuerpo es afectado, implican la naturaleza del mismo cuerpo humano (2/16), esto es (por 2/13), concuerdan con la naturaleza el alma, por lo cual el conocimiento de estas ideas implicará necesariamente el conocimiento del alma. Es así que (por la prop. Precedente) el conocimiento de estas ideas está en la misma alma humana. Luego el alma humana sólo se conoce a sí misma en ese sentido²⁵¹.

Con lo anterior deja claro que su inmanentismo radical no se permite configurar la idea de la propia alma a partir de una certeza apodíctica como sí sería el caso con la idea de Dios²⁵². Spinoza opera una crítica del cartesianismo que demuestra la verdad del yo de forma estrictamente deductiva en la estrategia del «*cogito*»²⁵³ mientras que Dios se comprueba sólo después de la certeza del pensar. La disolución de la estrategia del «*cogito*» cartesiano es realizada negando el estatus de sustancia al ser humano²⁵⁴ y con ello evitando que la certeza

ההולכים באשׁוּׁהּ [ha-am holjim ba-josheg]) hasta que la liberación final por parte del Mesías es llevada a cabo. El reino de la luz, habitado por los hijos de la luz es el iluminado por la soberanía como fuerza suprema sobre la tierra; mientras que el reino de las tinieblas –el objeto de estudio de la parte IV del *Leviatán*–: “a confederacy of deceivers that, to obtain dominion over men in this present world, endeavour by dark and erroneous doctrines to extinguish in them the light, both of nature and of the gospel, and so to disprepare them for the kingdom of God to come” *Leviathan* IV, XLIV. Lo que define el antagonismo fundamental en la teoría hobbesiana es la fidelidad o infidelidad a la instancia decisoria, a saber, el soberano, pues es éste el que define sobre la ley sin estar sometido a esta. Hobbes mantiene la trascendencia como recurso metapolítico que le permite establecer un sistema de analogías que asegura y explica el funcionamiento metafísico e institucional del mundo y el Estado: Dios — soberano, milagro — excepción.

²⁵¹ E2p23d.

²⁵² E2p10s2.

²⁵³ La formulación clásica de la sustancia pensante se expresa de forma más que clara en la Segunda Meditación, es a ésta a la que Spinoza responde. Es preciso destacar que Descartes piensa lo que es el *hombre* como una *res cogitans*, es decir, como una sustancia que ejecuta la acción del pensamiento. Es en el pensamiento, donde se verifica no sólo la existencia sino la humanidad misma.

²⁵⁴ E2p10.

del alma provenga de sí, pues sólo la sustancia puede comprenderse por sí²⁵⁵. Si la idea del alma proviene de las relaciones con el exterior esto significa que la conciencia de lo que se es se produce por medio de relaciones con otros y no por el mero solipsismo del pensar en el vacío. Y aquí es donde la consideración sobre la idea de la propia alma nos devuelve no sólo al mundo exterior, sino a la vida social, a la vida política y al campo de lo histórico-político, pero no a una política que se extiende como régimen temporal sobre el que se cierne una excepción ontológica, sino una arraigada en la eternidad que implica la existencia de cada cosa singular²⁵⁶, una existencia que no se detiene en la mera concreción temporal²⁵⁷, sino en su implicación necesaria. Frente a esta configuración de la idea del alma los contactos que se traban con el exterior resultan fundamentales en la constitución de la individualidad, se puede afirmar que la ontopolítica de lo individual es, para Spinoza, un proceso de continuo e intensivo contacto con un exterior que es tan constitutivo como el interior. Dicho en otras palabras, si el alma humana es la idea del cuerpo y la idea del cuerpo es la esencia de lo humano y, a su vez, la idea del alma se forma como resultado de un constante contacto con el mundo exterior entonces lo que hay de individual en los individuos es un producto tanto de sí, como de un exterior que les devuelve la imagen de sí mismos²⁵⁸. Spinoza llega a mencionar una preeminencia de la constitución del propio cuerpo por encima de los cuerpos externos en el proceso de formación de imágenes de las cosas²⁵⁹, pero el contacto con el mundo exterior nunca está en entredicho, es una de las fuentes de la idea de la propia alma. Este precepto spinozano de la configuración de la idea del alma como algo que tiene una fuente externa y luego interna, es decir, como un proceso de delimitación que obedece a la confrontación con un mundo externo tiene un correlato político. A partir de E4p37 se establece una reciprocidad entre el exterior y el interior, no sólo en lo que toca a la idea de la propia alma, sino también en la estructura del apetito referido a lo exterior, en particular en lo que se apetece para otros. Cabe recordar que para Spinoza el apetito se define a partir del concepto de conato que se explica entre E3p6 y E3p9. Es en E3p7 donde Spinoza opera una identificación entre la esencia actual («*essentia actualis*») y el conato, que a su vez, se

²⁵⁵ E1d3.

²⁵⁶ E2p45.

²⁵⁷ E2p45s.

²⁵⁸ E2p16c.

²⁵⁹ E2p16c2.

complementa con una segunda identificación: “la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa ya sola, ya junto con otras obra algo, esto es (*por la proposición 6 de esta parte*), la potencia, o sea el esfuerzo por el que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma”²⁶⁰. Hay al menos tres cuestiones de gran interés en el fragmento citado, en primer lugar la mencionada equivalencia entre «*conatus*» y «*potentia*» que se complementa con la identificación del mismo *conatus* con la «*essentia actuosa*», la esencia no está en el interior de la cosa, como un aspecto inaccesible de la misma que se resiste a la mirada, la experiencia e incluso a lo inteligible. En segundo lugar, para Spinoza la esencia se pone en juego, es la «*vis existentiae*» de la cosa singular y como tal se encuentra en una relación constante con el interior y el exterior, es posible experimentar la esencia de las otras cosas, es más trabar relaciones esenciales con otras cosas singulares no sólo es posible, sino común, necesario, deseable. Finalmente, el correlato político-social y probablemente más que humano que significa el trabar relaciones esenciales con otros objetos se muestra como algo inscrito en el conato, esto es, el conato no es un fuerza oculta en el fondo del ser de la cosa, sino la puesta en actualidad de un fuerzo por perseverar. No es casual que, en esa misma línea Vittorio Morfino sostenga que: “La barrera entre interior («*essentia intima*») y exterior («*circumstantia*», es decir, lo que está circundante) es abatida; la potencia es precisamente la relación regulada de un exterior y de un interior que se constituyen en la relación misma”²⁶¹. La inexorable actualidad de la «*essentia*» de la cosa es lo que evita concebirla como un núcleo duro inaccesible de lo real, de ahí que su composición esté, tal y como la sustancia *in medias res*, es decir, la esencia explica la cosa y en ese sentido proporciona una explicación genética de la misma²⁶², pero no es el origen de la cosa: el sistema spinozano se constituye con una hostilidad absoluta a la pregunta por el origen, se encuentra como un no-flujo, una forma de no-presentación pues se piensa desde la razón que concibe a las cosas como necesarias, esto es, como eternas²⁶³.

²⁶⁰ E3p7d.

²⁶¹ *Relación y contingencia*. (Buenos Aires: 2010, Grupo Editor Encuentro), p. 47

²⁶² Según Morfino: “la esencia de las cosas reales se constituye en las relaciones, en las conexiones y no las precede lógicamente” *ibíd.*, p. 49, la precedencia lógica de la esencia frente a las conexiones y relaciones en la tradición occidental, es quizá uno de los problemas más fundamentales para comprender del todo al pensamiento spinozano. En Spinoza no existe la esencia como un antecedente de la cosa, la cosa está ya manifestando su esencia, su esencia la explica por sus causas y sus consecuencias, en su capacidad de producir efectos y de ser activa.

²⁶³ E3p44c2: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo alguna especie de eternidad”.

Lo anterior tiene varias consecuencias para la política, la primera es que las relaciones entre los individuos no son relaciones entre sustancias, ni entre sujetos que cumplen los parámetros clásicos de la personalidad como la identidad, continuidad en el tiempo, memoria, etc., sino que es una relación entre individuos, que son, a su vez, arreglos de duración de potencia organizada en torno a la perseverancia en su existencia particular. Aquí cabe recuperar nuevamente lo que Morfino menciona: “La relación constituye la esencia del individuo que no es otra que su existencia-potencia; no se trata, sin embargo, de una potencia dada de una vez y para siempre, sino de una potencia variable, precisamente porque es inestable y no es dada la relación que constituye lo interno y lo externo”²⁶⁴). La política es la producción colectiva de una potencia que permita la conservación de los miembros que la conforman, la formulación ontológica que proporción Spinoza en su: «*vel sola vel cum aliis*», indica la posibilidad de una relación entre esencias actuales que se coordinan para lograr su propia conservación o para la destrucción de otra, es decir, para ser una causa externa capaz de destruir a otra cosa singular, instanciando el axioma de la destrucción²⁶⁵. Las relaciones concretas entre los individuos son de tal naturaleza que su conservación nunca se da en el vacío, es decir, no se produce como resultado de una acción solitaria en el mundo, sino que es producto de un conjunto de alianzas con otros conatos, mismos que pueden ser de distintas naturalezas, en un campo poblado por otras cosas circundantes en una potencial confrontación, pero también en un ensamblaje potencial.

2.3 Guerra y Estado

Es preciso volver a lo planteado por Spinoza en su famosa carta a Jarig Jelles del 2 de junio de 1674, misma que es una obra de síntesis y subversión de los principios teológico-políticos sobre los que opera y ha operado la «*auctoritas*» del soberano, la carta no sólo trata del estado de naturaleza y su persistencia, sino también de la inadecuación de atribuir a Dios la unidad –con lo que el fundamento teológico-metapolítico de la soberanía unitaria en su modelo hobbesiano es golpeado por el torpedo spinozano debajo de su línea de flotación– y de la relación entre lo finito y lo infinito. En ella el filósofo neerlandés sostiene que: “al magistrado

²⁶⁴ Morfino, Vittorio. *Relación y contingencia*. (Buenos Aires: 2010, Grupo Editor Encuentro), p. 52

²⁶⁵ E4a.

supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que le corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual siempre ocurre en el estado natural”. Se puede observar que la continuidad del estado natural no se fractura en ningún momento, el «*imperium naturae*» no admite ninguna fractura, pues no hay un cambio de planos, entre lo natural y lo humano y tampoco hay una diferencia sustancial entre las atribuciones que puede reclamar para sí el soberano.

Tomando en cuenta lo anterior la diferencia que Spinoza describe como mínima entre su sistema y el de Hobbes es, en realidad, enorme, lo que hace falta en Spinoza, o tal vez lo que sobra en Hobbes es el «*pactum subjunctionis*». Para el holandés la continuidad del estado natural se define por la línea ininterrumpida de potencia que se traza desde la sustancia infinita hasta las cosas singulares. Mientras que Hobbes busca interrumpir el continuum de la potencia mediante la estrategia del sometimiento a un Dios mortal²⁶⁶ cuyo régimen impide la proliferación indeterminada de un estado de guerra²⁶⁷, dentro del cual no existe nada justo ni injusto²⁶⁸, pues se somete con la finalidad de la defensa común. El de Hobbes es un sistema mecanicista que termina con un decisionismo jurídico, es decir, precisa de una ruptura que abra el espacio necesario para una soberanía que rompe la continuidad de la realidad y permita la existencia de una región de excepción dentro de la cual todas las reglas se someten al arbitrio de la instancia última de la decisión. La edificación de la soberanía gira alrededor de la inminencia y perpetua acechanza de la guerra y la guerra civil en la vida cotidiana de los individuos que conforman al Estado. Spinoza por su lado articula su teoría del Estado alrededor de la guerra:

§17 Este derecho que se define por el poder de la multitud suele denominarse Estado. Posee este derecho, sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud, entonces el Estado se llama

²⁶⁶ Leviathan XVII, 13.

²⁶⁷ Leviathan XIII, 8: “Hereby it is manifest, that during the time men live without a common power to keep them all in awe, they are in that condition which is called war, and such a war as is of every man against every man. For War consisteth not in the battle only, or the act of fighting, but in a tract of time wherein the will to contend by battle is sufficiently known. And therefore, the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together, so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is PEACE”.

²⁶⁸ Leviathan XIII, 13.

democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y si finalmente, el cuidado e los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía²⁶⁹.

Spinoza vertebra su teoría del poder soberano partiendo de las potestades de la institución política, dentro de los cuales se encuentra la posibilidad más extrema de todas: la guerra y la paz, esta operación es realizada en el capítulo referido al derecho natural, la razón de esto es que el derecho político –que será objeto del siguiente capítulo del TP– se inscribe en la dinámica misma del derecho natural. La guerra aparece en toda su crudeza para el Spinoza maduro desde TP II/13, lo incesante del estado de naturaleza no sólo se replica al interior del Estado, sino también al exterior, todos los extremos de la existencia política están marcados por la misma dinámica de confrontación potencial entre modos y formas-de-ser. Así como cada individuo retiene su capacidad para resistir al soberano y confrontarlo en caso necesario, de la misma manera cada ciudad retiene su capacidad para hacer la guerra a otra, incluso si ello implica desobedecer las reglas establecidas en una alianza:

si una sociedad quiere hacer la guerra a la otra y emplear los medios más drásticos para someterla a su dominio, tiene derecho a intentarlo, ya que, para hacer la guerra, le basta tener la voluntad de hacerla. Sobre la paz, en cambio, nada puede decidir sin el asentimiento de la voluntad de la otra sociedad. De donde se sigue que el derecho de guerra es propio de cada una de las sociedades, mientras que el derecho de paz no es propio de una sola sociedad, sino de dos, al menos, que, precisamente por eso, se llaman aliadas²⁷⁰.

La huella maquiaveliana en la obra de Spinoza se hace aún más evidente en TP III/14 donde el estado de enemistad natural entre las ciudades se expresa de forma más intensiva y dramática: “Cada sociedad tiene, pues, pleno derecho a romper, en el momento que lo desee, una alianza. Y no se puede decir que obra con engaño o perfidia, porque rompe su promesa tan pronto ha desaparecido para ella la causa del miedo o de la esperanza”²⁷¹. El propio Maquiavelo realiza un razonamiento similar con relación al manejo de la guerra, pero no llega al extremo realista de Spinoza, pues se pone a la gloria como objetivo del Estado y, en particular de quien conduce la guerra, cosa que no es razón suficiente para el neerlandés, que simplemente observa en la guerra una afirmación del derecho natural. El florentino sostiene: “sólo diré que no considero glorioso el engaño cuando consiste en romper la fe a los tratados,

²⁶⁹ TP II/17.

²⁷⁰ TP III/13

²⁷¹ TP III/14.

porque esto, aunque haya producido alguna vez la conquista de Estados y reinos, jamás, como he dicho en otra ocasión, reportará gloria”²⁷². El propio Maquiavelo apuntará más adelante que el uso del engaño es glorioso contra el enemigo: “Refiérome al engaño o ardid empleado contra el enemigo que se fía de ti y que constituye propiamente el arte de la guerra”²⁷³. Aquello que queda interdicto en el escenario maquiaveliano del arte de la guerra, que es, redefinir la amistad y enemistad sobre la marcha es permitido por la ontología spinozana que afirma un derecho de agresión ilimitado, así como un derecho de defensa ilimitada. Estamos, pues, ante un realismo político que emerge del corazón de una metafísica que busca el amor por lo eterno, una tensión infinita, una asimetría irreconciliable en la pasión, pero lógica en su despliegue.

2.4.- Reconocimiento, prestigio, honor: política y guerra (base de la *potestas*)

“... como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado”.²⁷⁴

Existen varias diferencias fundamentales en la fundamentación del Estado realizada en los dos tratados de naturaleza política de Spinoza. Pero una de las que salta a la vista con mayor claridad es el cambio en las preferencias léxicas entre uno y otro tratado –así como la presencia o ausencia del contrato social–. El TTP se dedica a describir la fundamentación de la autoridad teológico-política y para hacerlo sus dos categorías políticas son el vulgo (*vulgus*) y la autoridad política (*potestas*). La arquitectura fundamental de la autoridad teológico-política descansa sobre el pilar de la superstición. De ésta se desprenden el conjunto de estrategias de producción de obediencia entre las que se cuenta la divinización del soberano²⁷⁵, el sometimiento a la ley por medio de un sistema de premios y castigos²⁷⁶, el conjunto de ceremonias que acompañan las narraciones de la Escritura²⁷⁷, y la creencia en los milagros²⁷⁸.

²⁷² *Discursos* III, 40 [5].

²⁷³ *Discursos* III, 40, [7].

²⁷⁴ TTP, Praef., Geb., p.6.

²⁷⁵ TTP, XVII Geb., p.204.

²⁷⁶ TTP, IV, Geb., p.59.

²⁷⁷ TTP, V, Geb., p.79.

²⁷⁸ TTP, VI, Geb., p.81.

En cada uno de estas estrategias hay dos protagonistas, uno es el vulgo y el otro es el agente de poder que busca la obediencia, en algunos casos dicho agente es el soberano que se diviniza con la intención de conjurar cualquier rebelión por medio del maridaje entre religión (*superstición*) y política; en otros casos son los ministros que diseñan e imponen las ceremonias al vulgo, por medio de historias y narraciones, mismas que deben ser interpretadas según la hermenéutica del poder; finalmente están los profetas que no cuya relevancia es grande, pues su poder puede socavar tanto al de los ministros, como al de los reyes y que enseñan la revelación divina que, frecuentemente, incluye milagros como acontecimientos que dan legitimidad a la profecía. En la medida en que estas estrategias no funcionan para garantizar la obediencia del hombre libre a la ley, es que el fundamento de la autoridad se mistifica y con ello se aleja del ideal de racionalidad diáfana que exige una fundamentación radicalmente inmanente del poder político. El poder teológico-político dibuja una vertical descendente, que parte del lugar de la soberanía y termina en el vulgo como instancia receptora de los mecanismos del poder. Lo que la hace posible es la disposición del vulgo a la superstición, misma que puede ser vivida como una segunda naturaleza hasta el punto en que la percepción que se tiene de la realidad aparece invertida.²⁷⁹ Spinoza escribe el TTP mientras los Países Bajos viven su conversión en una monarquía dirigida por la familia Orange, misma que es impulsada por las iglesias calvinistas bajo el argumento de que, cuando los hebreos tuvieron necesidad de cambiar su república teocrática en una monarquía teocrática sólo fue necesario pedirle a dios un rey. Por analogía, es posible pedir un rey para los Países Bajos bajo la forma de una monarquía cristiana.²⁸⁰ Este clima

²⁷⁹ Spinoza lleva a cabo un magistral análisis de la superstición en E1App. En este lugar, el filósofo neerlandés, reconduce el origen de toda superstición al prejuicio que impone una teleología en el mundo. Es decir, en la medida en que el ser humano actúa de acuerdo a fines que se impone para su propia utilidad, piensa que el resto de los fenómenos procede de la misma manera, el resultado es que la realidad en su conjunto se configura alrededor de este prejuicio y deviene una superstición desde la que se pueden dar explicaciones estrictamente imaginativas de cualquier proceso meramente causal. El análisis de la superstición del TTP no está centrado en la crítica del antropocentrismo y la teleología, sino en el planteamiento del problema de la *servidumbre voluntaria*.

²⁸⁰ Es menester mencionar aquí que Spinoza comienza a pensar en los temas centrales del TTP por lo menos desde 1663 fecha de publicación de *PPC* con del apéndice de los *CM*, asimismo este interés se refleja en las cartas que intercambia con Oldenburg (EP. 30) y Blijenbergh (EP. 19, 21, 23, 27; que el propio Spinoza traduce al latín), entre 1663-1665. El contexto histórico modela las condiciones de producción del TTP, pues el blanco de su hermenéutica bíblica es el gran poder que acumula la exégesis favorable a la monarquía y hostil a la república –en el mejor momento de la propia república neerlandesa–; mientras que el blanco de su política es el partido que eventualmente llevará a Guillermo III a la posición de *stadhouder*. A la postre el combate político en que se enmarca el TTP tuvo como resultado la derrota de la república y el ascenso de Guillermo III en marzo de 1672, el año fatídico de la República neerlandesa. Ver Israel, Jonathan. *The Dutch Republic. Its Rise,*

propicia el surgimiento de un libro que es peculiar no sólo por su tema, sino también por su estructura y dificultad. Las reacciones al TTP lo demuestran, en su mayoría obras de teólogos de todas las confesiones cristianas que buscan destruir las conclusiones del texto spinoziano, pero que fallan a la hora de describir el método y criticarlo eficazmente²⁸¹, pues la hermenéutica bíblica moderna nace y alcanza su metodología definitiva en un mismo texto.²⁸² Para Spinoza es preciso desechar toda la interpretación bíblica, precisamente porque está caracterizada por interés teológico-político que la aleja, definitivamente, del objetivo de comunicar una doctrina universal de amor entre los seres humanos, pues se trata de darle una dimensión política al conjunto de las historias bíblicas sobre la base del vulgo. En palabras de Spinoza:

El vulgo, en efecto, de nada parece preocuparse menos que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos («*caeteros cogere, ut secum sentiant*»). Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo,

Greatness and Fall 1477-1806. (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 645-674; con respecto al contexto intelectual de redacción y el debate en que se inserta Spinoza ver pp. 785-87 así como Israel, Jonathan. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2012) pp. 347-359.

²⁸¹ Un ejemplo digno de mención es el del teólogo calvinista Johann Heinrich Heidegger, para quien las críticas bíblicas de personajes como Isaac de La Peyrère o Thomas Hobbes, si bien son de gran calado no ponen en peligro a la religión como Spinoza de quien afirma que: “Sed nemo Spinoza indigniùs fundamenta Pentateuchi totius cocussit. Illi enim sacra Judaica, quibus à Mose narratis & institutis ab unguiculis innutritus erat, adeò stomachum commoverunt, ut Creationis impossibilitatem palam astrueret, Prophetiam universam in phantasiam ægrorum hominum converteret, vocationem peculiarem Hebræorum exploderet, lefes in universum omnes everteret, Ceremonias inprimis à Mose institutas, utpote nonnisi superstitionis Ægyptiacæ cum Sabaismo commixtæ teterrimum fœtorem olentes, nihilque adeò sublime Deoque dignum spirantes, exsibilet, fidem historiarum elevaret, denique miracula universa in meros ludos converteret”. Ver Heidegger, Johann Heinrich. *Exercitationes Biblicæ, Capelli, Simonis, Spinosa & aliorum sive aberrationibus, sive fraudibus oppositæ; accedunt Historia Vitæ, & Dissertationes tres Religione Communi, & de Peste*. (Zürich, David Gessner, 1700) p. 304.

²⁸² Spinoza combina un método geométrico con uno hermenéutico para la deconstrucción –si cabe el anacronismo terminológico– interpretación y exégesis de los distintos pasajes bíblicos, y vocablos hebreos que depende de una serie de presupuestos que prácticamente ninguno de sus interlocutores era capaz de sostener. Por un lado era preciso contar con el conocimiento de la lengua hebrea (Spinoza le dedica un tiempo considerable al redacción de un *Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea*, cuya utilidad es la de proveer al lector cuidadoso los conocimientos necesarios para guiarse en el aprendizaje del hebreo bíblico), no sólo en su gramática presente, sino de la historia de ésta; asimismo de la historia de la Escritura para por medio de ese conocimiento producir una matriz de interpretación no especulativa, sino histórico-crítica. Por otro lado, Spinoza hace uso de un método geométrico opuesto al metafórico de Maimónides. Si el filósofo de Córdoba pide interpretar los pasajes confusos de la Escritura partiendo de que las expresiones complejas son metáforas que remiten a los atributos de Dios; Spinoza sostiene que los pasajes deben ser interpretados como líneas sobre el plano, se trata de un método que no pretende reconciliar a la Escritura con la razón, sino, si cabe, poner al descubierto el frecuente divorcio entre ambas. (TTP VII). Ver Strauss, Leo. *Spinoza's Critique of Religion*. (Chicago: Chicago University Press, 1997), pp. 150-156.

y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo («*Spiritus Sancti mentem*»).²⁸³

Spinoza desecha todo método teológico de interpretación bíblica por ser inseparable de una intencionalidad política que le es intrínseca. Pero estos teólogos no tendrían nada con qué trabajar de no ser por el hecho de que operan sobre la base del *vulgo*, cuyo deseo se orienta siempre en función de los placeres cuya inmediata satisfacción trae una alegría que, aunque teñida por cierta tristeza, está anclada en el modo de ser del vulgo. La regla vital del vulgo es la que posibilita las formas de dominación que se erigen sobre éste. La autoridad o *potestas* que ejerce la soberanía teológico-política, ya sea el Estado hebreo durante el Primer Reino de Israel o la monarquía neerlandesa naciente, sólo puede emerger desde el fondo de una forma de vida como la del vulgo, es decir, desde la ponderación de los bienes temporales como objetivos en sí mismos en detrimento de la forma de vida filosófica y la verdadera libertad. ¿Significa esto que Spinoza tiene un desprecio elitista por los no filósofos? La respuesta es ambigua, pues en el TTP abundan los calificativos negativos en contra del vulgo, pero también se puede argumentar que ese desprecio no parte de una preferencia elitista en contra de las “personas comunes”, sino que se trata de una primera aproximación terminológica en que multitud, vulgo y plebe sólo designan: “un conjunto de individuos pasivos que podían ser fácilmente gobernados mediante supersticiones”²⁸⁴. También es cierto, sin embargo, que el desprecio por la superstición no cesa en ningún momento, es algo que permea la obra de Spinoza hasta la *Ética*, de tal suerte que, aunque no hay un desprecio total por el vulgo, si lo hay por la regla de vida que de éste emerge en la medida en que se deja gobernar por instancias irracionales y mediante una serie de instrumentos que apelan a sus afectos antes que a su razón. No hay teología posible sin un vulgo que le sirva como insumo y esa es la razón por la que la táctica del TTP es no dirigirse a éste, sino a un grupo de lectores capaces de entender que el matrimonio entre el poder temporal y el poder eterno

²⁸³ TTP VII, Geb., p.97. Preferimos traducir: «*caeteros cogere, ut secum sentiant*» que Atilano Domínguez traduce como “forzar a los demás a que piensen como ellos” por “forzar a los demás a que sean de su sentir”, toda vez que el verbo latino «*sentire*» se deja traducir en su riqueza semántica por el “sentir” en español. En este caso alude no sólo al pensamiento, sino a las sensaciones que le acompañan. Consideramos que es más transparente, traducir de forma casi literal.

²⁸⁴ Espinosa Antón, Francisco Javier. “Los individuos en la multitud” en *Co-herencia*. Vol. 15, No. 28 Enero-Junio 2018, pp. 183-207.

no sólo es pernicioso, sino que ejecuta el más sorprendente de los fenómenos políticos, a saber, que los hombres luchan por su esclavitud como si lo hicieran por su salvación.

La soberanía y el vulgo muestran su relación profunda y de gran relevancia en el concepto de Ley que el propio Spinoza da en TTP IV. ¿Qué entiende el neerlandés por ley? Spinoza sostiene que la ley humana es: “la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin”.²⁸⁵ Por lo que se distingue de la ley divina que carece de teleología, y que impone un comportamiento a todos los individuos de una especie. Pues bien ¿cuál es la relación del vulgo con la ley? Según nuestro autor, el vulgo es el receptor de una promesa que le hace actuar y seguir la ley. En palabras de Spinoza:

... [C]omo el verdadero fin de las leyes sólo puede resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme, es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida (*ratio vivendi*) que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos.²⁸⁶

La ley es un mecanismo de control diseñado para complacer los deseos del vulgo, despertar su esperanza y provocar miedo cuando es necesario. La ley sólo tiene por función el procurar una cierta utilidad para la comunidad política que la establece, y en el caso de la situación que Spinoza describe en el TTP, es siempre la imposición de una forma de vida por parte de una élite sobre una pluralidad inerte y pasional. De tal manera que la ley no está diseñada, para transformar o modificar la forma en que el vulgo vive, sino para hacer uso de su forma de vida con la intención de consolidar la autoridad soberana. La ley por tanto está diseñada alrededor de las expectativas vitales del vulgo, es decir, de hacer posible las comodidades que se esperan de la vida en común entre seres humanos. En un ejercicio de realismo político Spinoza vincula la forma de vida (ley), que impone el Estado, con su propia seguridad y estabilidad y la distingue del sumo bien o ley divina («*lex divina*») que sí está orientada a la obtención del sumo bien.²⁸⁷ Esto implica una negación del ideal platónico del sumo bien o

²⁸⁵ TTP IV, Geb., p.58.

²⁸⁶ TTP IV, Geb., p.59.

²⁸⁷ Ídem.

justicia, como susceptible de ser encarnado en el Estado²⁸⁸, pues la ley no está pensada para el perfeccionamiento ético del individuo en el marco de una relación comunitaria, sino para garantizar la subsistencia del individuo-Estado, una entidad compleja con un conato propio constituido por la coordinación del conjunto de conatos individuales de sus componentes. El mecanismo de articulación de éstos es precisamente la ley, misma que está vinculada directamente con la vida de cada individuo. La ley es una forma de vida, una estrategia de emplazamiento del conato de conservación estatal, que fomenta la conservación de los individuos que lo conforman. Spinoza llega entonces a postular la polaridad vida-muerte alrededor del poder político de una forma que no encaja con el modelo de soberanía que la piensa meramente alrededor del derecho de vida y muerte, sino que entra en un modelo distinto en que la ley fomenta y hace posible una forma de vida, mientras que evita o dificulta otras formas de vida con la intención de favorecer al Estado y sus posibilidades de conservación de cara a los problemas que éste puede enfrentar.²⁸⁹ La forma de vida que prefiere el vulgo está compuesta alrededor de los tres objetos del deseo que describe Spinoza en los párrafos iniciales de su *TIE*. De los tres objetos, a saber, placer, riqueza, honor, éste último es el que tiene la mayor relevancia para la política de acuerdo con Spinoza pues es precisamente la mutua determinación entre el deseo de reconocimiento y la contemplación de la propia potencia de obrar lo que empuja a ciertos individuos a buscar ese reconocimiento incluso arriesgando su propia vida. El afán de honor que, puede ser una virtud política, también puede ser una de las razones para la ruina del Estado, en particular cuando el afán de honor se entrecruza con el régimen monárquico que, en la taxonomía de los regímenes políticos de Spinoza, es el régimen que más concentra el poder produciendo más soledad («*solitudo*») que sociedad («*societas*»), asimismo es el más proclive a la implementación de los arcanos de la teología política por encima de la aristocracia y la democracia. ¿Dónde está pues el peligro mortal para el Estado en el honor?

²⁸⁸ República, IX.

²⁸⁹ Si bien no es el único modo de organizar las teorías de la soberanía, el modelo propuesto por Foucault a lo largo de su obra sí ha sido de gran influencia sobre todo en los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI. El modelo que dicho autor plantea no es rígido, pero sí contempla una serie de fases de implementación y despliegue del poder. Con una época en que el poder soberano que se desprende directamente de la *pater potestas*, y se define por el poder de vida o muerte, una segunda definida por la disciplina y la analítica del cuerpo, y una tercera por la biopolítica que se resume en el lema: “hacer vivir, dejar morir”. Ver Foucault, Michel. *La historia de la sexualidad*. (México: Siglo XXI, 2007), pp. 161-194.

2.5. Monarquía: guerra, prestigio y soledad.

Spinoza hace una versión sucinta de su taxonomía política como parte de su definición general de Estado y por tanto de poder vinculado a la naturaleza. Para Spinoza el derecho y el poder son una y la misma cosa, ya sea que se trate del derecho de un animal a conservarse en su ser, ya sea el derecho de una sociedad a hacer lo propio. Pero cuando el derecho es el del común de los seres humanos adquiere una dimensión esencialmente política y con ello radicalmente distinta del poder del resto de las entidades de la naturaleza, en ninguna manera privilegiada, pero ciertamente mayor en cuanto a las capacidades de operar y modificar su forma de vida:

Este derecho que se define por *el poder de la multitud* («*multitudinis potentia*») suele denominarse Estado. Posee este derecho sin restricción alguna, quien, por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, de establecer, interpretar y abolir derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz, etc. Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por toda la multitud («*ex communi multitudine componitur*»), entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia, si, finalmente, el cuidado de los asuntos públicos y, por tanto, el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.²⁹⁰

El Estado se define por el poder de la multitud, pero el régimen o la forma de la soberanía, se define por quién detenta una serie de atribuciones fundamentales, que se pueden agrupar en los rubros de la ley y la seguridad. La forma de vida que se impone a la multitud —la madurez filosófica de Spinoza lo conduce a una evolución terminológica en que el vulgo y la multitud se escinden definitivamente en el TP—, así como el conjunto de mecanismos que permiten la continuidad y fortalecimiento del Estado están a cargo del soberano. Este conjunto de atribuciones no se define únicamente por el derecho de vida y muerte, sino también por la protección de la vida y, esencialmente, por la regulación de ésta a partir de la ley. Lo que hace que la forma de la soberanía sea monárquica es que las dos atribuciones que definen la soberanía están en manos de una sola instancia de decisión. Las monarquías, al igual que el resto de los regímenes políticos, comparten, según Spinoza, una amenaza común, a saber, la de estar bajo el asedio de sus propios ciudadanos. Pero el caso de la monarquía es especial, pues al no haber posibilidad de que exista una figura igualmente a la del soberano,

²⁹⁰ TP II/17. Optamos por traducir “*potencia de la multitud*” en lugar de poder de la multitud, por ser un concepto presente en la ontología spinoziana cuya continuidad está decididamente establecida hasta el ámbito político por el filósofo neerlandés.

es preciso que cualquiera que sea un adversario posible sea neutralizado de ahí que: “preocupado por guardarse a sí mismo, no velará por los súbditos, sino que les tenderá asechanzas, sobre todo a quienes son más renombrados por su sabiduría o más poderosos por sus riquezas”.²⁹¹ El Estado en su conjunto, y la monarquía en particular, son mecanismos de conservación que se reproducen a sí mismos en un proceso que implica la eliminación de ciertos individuos y la conservación de otros y ese es el eje que les guía el ejercicio del poder. Ontológicamente, los Estados son disposiciones modales de poder, cuya conservación depende exclusivamente de mantener una dinámica que les ayude a incrementar su poder y mantener su proporción de movimiento y reposo. El caso de la monarquía es particularmente delicado pues la geometría política que produce es altamente inestable, pues no sólo se confronta al soberano con las amenazas presentes, sino que su poder está amenazado por el tiempo mismo en virtud de que la sucesión es un problema en sí mismo. No es casualidad que Spinoza apunte que: “los reyes temen más bien que aman a sus hijos, y tanto más cuanto mejor dominan éstos el arte de la paz y de la guerra y más apreciados son de los súbditos por sus virtudes”.²⁹² La monarquía, como cualquier régimen resiente al tiempo, pero en el caso de ésta, no sólo por el desgaste propio de una disposición de poder que enfrenta continuas amenazas, sino que en el seno mismo de su organización aparece una amenaza que representa un problema ontológico de gran relevancia para el sistema spinoziano.

En el racionalismo absoluto de Spinoza: “ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa”.²⁹³ Esto debido a que: “la definición de una cosa cualquiera afirma la esencia de esa cosa, pero no la niega”.²⁹⁴ Por lo anterior, la presencia de un factor destructivo al interior de una misma cosa podría ser una contradicción con el sistema spinoziano, que, a diferencia de otros sistemas como el de Platón o el de Hegel no introduce la negatividad en el seno de la cosa y con ésta su propia destrucción. La monarquía, sin embargo, es una cosa que parece tener dentro de sí el germen de su propia destrucción, pues aquello que la conserva, a saber, la línea sucesoria, conlleva, necesariamente, una inestabilidad potencialmente fatal para el régimen político. Lo que incrementa dicha inestabilidad es la habilidad que tenga el sucesor potencial para las artes esenciales de la seguridad del Estado:

²⁹¹ TP VI/6.

²⁹² TP VI/7.

²⁹³ E3p4.

²⁹⁴ E3p4d.

las artes de la guerra y la paz («*ars bellum et pacis*»). En Spinoza el Estado sigue siendo una organización de guerra, una maquinaria destinada al ejercicio de la violencia y cualquiera que muestra capacidad para ejercer el control de ésta es un peligro potencial para el soberano, pues éste es el único facultado por toda la multitud para ello. El neerlandés sigue un camino similar al de Hobbes para llegar a una conclusión diametralmente opuesta, pues, si para el filósofo de Malmesbury, la conveniencia de un monarca como figura que centraliza el poder radica en una analogía entre el Estado y el campamento militar donde, la autoridad centralizada es más eficiente,²⁹⁵ para Spinoza: “el rey es tanto menos independiente y la condición de los súbditos más mísera, cuando que la sociedad le entrega a él solo el derecho absoluto”²⁹⁶. Esto reitera lo dicho líneas arriba, pues la esencia de la monarquía se expresa en su propia definición como poder centralizado en los ámbitos de la ley y la seguridad y si ésta misma centralización hace del rey una figura tanto más débil y de la multitud un agente tanto más impotente, pareciera que el despliegue inmanente de este régimen lo conduce a su propia destrucción y que, por tanto hay una cierta negatividad que no se expresa en la esencia de la monarquía, sino en la serie de contraposiciones materiales que se desprenden de su propio despliegue.²⁹⁷ La guerra, como punto de destrucción del régimen monárquico es una amenaza que se cierne constantemente sobre él en razón de que es el régimen donde el honor se vincula con mayor facilidad con el deseo de hacer la guerra. Es precisamente por esa razón que Spinoza afirma que la monarquía tiene su sentido en aquello que un rey puede hacer con mayor eficacia, a saber: “la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones”.²⁹⁸ Pero el resto del poder debe retenerlo la multitud y en mayor medida cuando la variable que se encuentra en juego es la guerra, pues líneas más adelante Spinoza es categórico al respecto:

²⁹⁵ Hobbes, Thomas. *De Cive*. X, §17.

²⁹⁶ TP VI/8.

²⁹⁷ Pierre Macherey plantea la posibilidad de pensar a Spinoza como un paso necesario en la conformación de cualquier dialéctica materialista, pues si bien no se presenta una dialéctica en que la contradicción anidada en la esencia de cada cosa permite un juego infinito en que ser y nada, sujeto y objeto, determinación e indeterminación intercambian posiciones en el punto de indiferencia de su identidad y continua auto superación; el sistema de Spinoza sí manifiesta una relativa apertura para considerar el juego modal infinito y con él, la serie de contraposiciones materiales que en el orden común de la naturaleza abren campo a la destrucción como antesala necesaria del cambio. La eternidad inmanente de cada cosa resulta ser la unicidad de su despliegue y la no contradicción de su esencia, pero su finitud y temporalidad está dada por la cadena causal infinita en que tanto su idea como su cuerpo están sujetos a la potencial destrucción de las causas externas. Ver. Macherey, Pierre, *Hegel ou Spinoza*. (Paris: 1990, Éditions La Découverte) pp. 248-260.

²⁹⁸ TP VII/8.

Efectivamente, elegir, como se hace con frecuencia, a un rey con fines bélicos, porque los reyes dirigen con mucho más éxito la guerra, es una auténtica tontería, ya que, para mejor hacer la guerra, se hacen esclavos en la paz. Si es que cabe hablar de paz en un Estado en el que, sólo a causa de la guerra, se ha entregado a uno la suprema potestad, y es principalmente en la guerra donde éste puede manifestar su virtud personal y lo que en él tienen los demás. Por el contrario, la característica principal del Estado democrático consiste en que su virtud es mucho más eficaz en la paz que en la guerra.²⁹⁹

Spinoza reitera que la elección de una instancia central de autoridad para la guerra no tiene sentido político, al menos no para la conservación del Estado como estructura que mantiene la seguridad y fomenta la paz. Es más, el Estado monárquico está muy lejos de garantizar la paz en su interior, sobre todo si lo que motivó su existencia ha sido la urgencia de la guerra.³⁰⁰

Asimismo el rey está montado sobre la estructura bélica del Estado, depende de ésta y ésta, a su vez, es su razón de ser. De ahí la dependencia que tiene el rey de su ejército, sin el cual estaría completamente inerte, pues: “si toda la potestad hubiera sido transferida a uno solo, es mucho más fácil que ésta puede ser pasada a otro”.³⁰¹ La fragilidad de la monarquía es una consecuencia de su propia constitución y de su inserción en la dinámica modal del orden natural. Por lo tanto, no es que su esencia implique su propia destrucción, sino que su esencia no es otra cosa que la afirmación de un régimen débil, fácilmente superado por las causas externas y, aunque el príncipe heredero parece formar parte del régimen, lo cierto es que es exterior a la monarquía pues ésta, sólo puede tener una figura soberana y todo lo que rivalice con ésta es una exterioridad que puede significar un peligro para su preservación.

La debilidad de la constitución de la monarquía se hace más evidente si se utiliza lo que el propio Spinoza afirma a lo largo del capítulo V de su TP. Un capítulo dedicado a delinear una teoría normativa del Estado que matiza su naturalismo político radical de los capítulos II, III y IV. La teoría normativa del Estado de Spinoza se estructura partir de dos polaridades,

²⁹⁹ Idem.

³⁰⁰ Nuestro autor bien podría estar pensando en el proceso de fortalecimiento y encumbramiento de Guillermo III en el marco de la tercera guerra anglo-holandesa de 1672-1674. Luego del fatídico 1672 que se caracterizó por la ocupación de territorios neerlandeses por parte de ingleses y franceses, en particular Groeningen, Gelderland, Overijssel o Utrecht. La república neerlandesa del periodo de De Witt es sustituida gradual, pero decididamente por una monarquía que hace uso de las situaciones extraordinarias de la guerra para justificar su ascenso. La resuelta defensa que Guillermo III llevó a cabo en contra de los ingleses contribuye decididamente al asenso de su popularidad y a que, en el clima intelectual de los Países Bajos, la idea de asumir la forma de una monarquía sea vista cada vez de mejor manera. La guerra contra Inglaterra termina en 1674, pero no así con Francia que continúa hasta la Paz de Nijmegen en 1678 que Spinoza no alcanzó a vivir para ver Israel, Jonathan. *The Dutch Republic*. pp. 806-841.

³⁰¹ TP VII/14.

en primer lugar, sociedad-soledad y en segundo lugar guerra-paz. Ambas son visibles en el que quizá sea uno de los pasajes más densos de la obra política del neerlandés:

De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más que no está en guerra. La paz en efecto, no es la privación de la guerra («*belli privatio*»), sino una virtud que brota de la fortaleza del alma, ya que la obediencia (por el §19 de capítulo II) es la voluntad consta de ejecutar aquello que, por decreto general de la sociedad, es obligatorio hacer. Por lo demás, aquella sociedad cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado («*veluti pecora ducuntur*»), pues sólo saben actuar como esclavos («*ut tantum servire discant*»), merece más bien el nombre de soledad que de sociedad.³⁰²

El eje guerra-paz se expresa a partir de la mediación del terror a empuñar las armas,³⁰³ si una sociedad es presa del terror y por ello evita arriesgar su vida frente a la perspectiva de la pérdida de la libertad es ya un estado de guerra. El eje guerra-paz no se agota en una explicación por medio de la negación simple en que o hay guerra o hay paz, de tal suerte que se tiene paz cuando la guerra no aparece. La nada como ausencia no basta para expresar la positividad de la paz. La paz es una virtud, y por lo tanto una potencia.³⁰⁴ El Estado en paz tiene mayor potencia que aquel que está en guerra, de ahí el imperativo implícito en esta teoría normativa del Estado que podría resumirse en el apotegma: el Estado se funda para ser tan pacífico (*virtuoso, potente*), como sea posible. Por su parte la obediencia es el vínculo que conecta a un eje con el otro, a saber, *guerra – paz* tiene una conexión íntima con *sociedad – soledad* teniendo como mediación a la obediencia de los ciudadanos al Estado y sus leyes. Spinoza presenta dos tipos de obediencia, uno que emerge de la vida comunitaria, la fortalece y la hace posible, al inscribir a los individuos en un conato colectivo cuya conservación es cuantitativa y cualitativamente mayor. Esta obediencia trae consigo una vida segura y estable que es la base de la “verdadera virtud y vida del alma”.³⁰⁵ Por otro lado hay otra forma de la

³⁰² TP V/4. Hemos preferido entender *veluti pecora ducuntur* que Atilano Domínguez traduce por “se comportan como ganado”, como “que son guiados como ganado”; así como “*ut tantum servire discant*” que Domínguez traduce como “pues sólo saben actuar como esclavos”, como “pues sólo han aprendido a servir”. Las razones de esa preferencia en la traducción es que expresan con mayor claridad el origen externo de la fuerza que impone la obediencia, así como el papel que tiene el poder político en la disposición de los sujetos en el campo político. El poder es capaz de reconfigurar a los individuos haciéndolos más o menos susceptibles de ser guiados.

³⁰³ Más adelante se abordará la relación entre libertad y guerra que claramente está implicado en este pasaje.

³⁰⁴ E4d8.

³⁰⁵ TP V/5. Elegimos traducir «*mentis vita*» por “vida de la mente” y no por “vida del alma”, como lo hace Atilano Domínguez, pues es más consistente con el inmanentismo radical de Spinoza, así como con la nueva traducción de la *Ética* de Pedro Lomba.

obediencia que proviene del poder político como institución de dominación, la verticalidad de la soberanía como pura imposición sobre una multitud cautiva. Ahí la multitud es guiada (*ducuntur*) como el ganado, lo que significa que su ámbito de deliberación, así como la libertad individual es restringida por una instancia capaz de ejercer violencia absoluta contra ellos. La vida de los individuos aparece desprovista de cualidades, es la diferencia mínima con la muerte,³⁰⁶ es precisamente esa servidumbre deshumanizadora la que hace posible el dominio. Por lo tanto, la soberanía como señorío puro es el límite inferior que ningún Estado debe condonar ni mucho menos aspirar a realizar, pues, para Spinoza, este señorío se aleja de la verdadera soberanía y va en contra del poder de la multitud. La obediencia de este tipo de dominación produce soledad (*solitudo*) y no sociedad (*civitas*), es decir, es una fuerza centrífuga que dificulta el conato colectivo de la multitud y que más bien expresa el dominio sobre el conato de la multitud que el conato de la multitud en sí misma. La multitud de TP V/5 no es una multitud libre, pues no está presta a tomar las armas, y la relación entre guerra y libertad es irrenunciable para Spinoza,³⁰⁷ pues son las armas las que conjuran el terror que inmoviliza a la multitud.

La soledad se opone a la sociedad como la guerra a la paz y un estado de soledad es, simultáneamente, un estado de guerra, aún cuando el conflicto no haya estallado, de tal manera que la gestión de un Estado que ejerce su poder como dominio sobre la multitud no hace sino ejercer un derecho de guerra, en palabras del neerlandés:

[...] cuando digo que el Estado está constitucionalmente orientado al fin indicado por una multitud libre y no al adquirido por derecho de guerra sobre esa multitud. 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. Aquélla, en efecto, procura cultivar la vida («*vita colere*»), ésta, en cambio, evitar simplemente la muerte; aquélla, repito, procura vivir para sí, mientras que ésta es, por fuerza, del vencedor. Por eso decimos que la segunda es esclava y que la primera es libre. Por consiguiente, el fin del Estado adquirido por derecho de guerra («*jure belli*») es dominar y tener esclavos («*servos*») más que súbditos («*súbditos*»).³⁰⁸

³⁰⁶ Spinoza anticipa en este pasaje un desarrollo muy posterior a él, a saber, la *nuda vida* como la piensa Walter Benjamin en su *Crítica de la Violencia* y que Giorgio Agamben desarrolla largamente en su serie *Homo Sacer*. La reducción de la vida humana su mínima expresión es algo que ha interesado a la filosofía desde que el fascismo se convierte en fenómeno de alcance continental y mundial; este interés crece en la medida en que los totalitarismos hacen necesario un abordaje de las consecuencias que el poder de las grandes maquinarias estatales puede tener en los individuos.

³⁰⁷ Ver “3.2 La Guerra y la imagen de la libertad”.

³⁰⁸ TP V/6.

Spinoza distingue dos tipos de multitud, una libre y una sojuzgada (*subacta*) y por lo tanto dos formas de vida consistentes con cada una de las dos. Con esto trae a cuenta otra polaridad vida – muerte. La multitud libre se guía por la esperanza que, aunque sea una pasión es una pasión alegre. La esperanza es definida en dos ocasiones por Spinoza, en ambas la definición coincide prácticamente en todo como: “*una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de cuyo resultado dudamos*”.³⁰⁹ La naturaleza de la esperanza es ser una pasión, un fenómeno psicológico-social que opera sobre un tiempo no presente. El futuro y el pasado son las causas de la esperanza. La esperanza que se despierta del pasado puede ser a partir de pasados meramente imaginarios, es decir, no necesariamente reales, los mitos fundacionales y las narrativas históricas de grandes procesos y figuras providenciales pueden ser el motor de una esperanza política propia de la multitud libre. La multitud libre tiene una alegría inconstante y se arroja al futuro con la imagen incierta de algo que le será favorable. Puede pensarse, pues, en la imagen de su propia prosperidad, o incluso en la imagen de su libertad («*imago libertatis*»). La esperanza es una de las formas en que la multitud cultiva la vida, pues proyecta su existencia en el futuro y con ello imprime su forma en el tiempo, así como a la experiencia de su duración como Estado, es decir, como multitud organizada alrededor de su propia conservación. ¿Por qué la esperanza es una forma de cultivar la vida para una multitud libre? Porque experimenta su duración como un posible aumento de poder continuo, tanto individual como colectivo. En la esperanza se abre el camino a un conjunto de estrategias de conservación y aumento de poder de la comunidad cuyo punto de partida es la imagen del futuro. No se trata de la idea adecuada del futuro, ni del conocimiento pleno acerca del devenir necesario de los acontecimientos presentes, pues éstos se encuentran, al menos para Spinoza, siempre vedados en cierta medida para el entendimiento humano. Se trata de una forma alegre de relacionarse con la incertidumbre a partir de la imagen que se proyecta en la mente acerca de lo que puede venir y sernos favorable. La esperanza favorece una historicidad abierta hacia la edificación y defensa del Estado, desde la utilidad que lo funda y produce.

³⁰⁹ E3p18e2. En la definición ofrecida en E3DAXII únicamente agrega la expresión “*aliquatenus*” que se traduce como “en alguna medida”, fuera de esto es idéntica a la ofrecida en E3p18e2.

2.6 Multitud y finitud

*Unitati verò opponitur multitudo, quae sanè rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quemadmodum clarè, & distinctè intelligimus*³¹⁰

El concepto de *multitudo* se configura alrededor de la posibilidad y necesidad de conformar alianzas con otros conatos, mismos que pueden ser humanos o no humanos³¹¹. Spinoza introduce el concepto de multitud en su sistema, en sus *CM*³¹² un apéndice inserto como parte final, y definitiva en su ajuste de cuentas con el sistema cartesiano. Spinoza concibe la multitud como uno de polos entre los que se mueve la dialógica fundamental ateológica que busca elaborar un concepto adecuado de Dios como principio fundador para la comprensión de la naturaleza: multitud – unidad. El filósofo neerlandés manifiesta de forma aparentemente tangencial, como si quisiera deslizar una carta por debajo de la mesa a plena vista:

Tan sólo señalaré que Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres «*ab aliis entibus eum separamus*», se puede denominar uno; pero, en cuanto concebimos que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar único. No obstante, si quisiéramos examinarla cuestión con más rigor, quizá pudiéramos mostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único («*nisi impropriè unum, & unicum vocari*»). Pero este asunto no tiene mayor importancia para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres³¹³.

³¹⁰ CM, I, VI [“A la unidad se opondrá la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas ni es más que un modo de pensar”]

³¹¹ Es posible realizar una interpretación ecosistémica de la filosofía de Spinoza que ayuda a comprender la profunda imbricación modal que conecta a las cosas singulares entre sí, lo que permite resguardar el pathos emancipatorio general de la filosofía del neerlandés. De igual manera es posible encontrar reapropiaciones actuales que coadyuvan a renovar la comprensión de la política como algo no exclusivamente humano, sino atravesado por múltiples regímenes de lo existente. Para una interpretación ecosistémica de la filosofía de Spinoza ver Espinosa, Luciano. *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. (Salamanca: 1995, Universidad Pontificia de Salamanca), pp. 287; para una actualización materialista de ciertos aspectos de la filosofía de Spinoza ver Bennett, Janet *Vibrant matter: a political ecology of things*. (Durnham y Londres: 2010, Duke University Press.), pp. 176.

³¹² El concepto de multitud se halla en múltiples pasajes de Quinto Curcio, Tácito o Tito Livio, autores visitados y apreciados por Maquiavelo y Spinoza, quienes comparten el tropo de la inconstancia de la multitud (*Discursos* I, 58; TTP Praef., Geb., p. 6, 12; XVII, Geb., p. 202). Sin embargo, desde esa noción de multitud se desplazan hacia la consideración de la naturaleza *una* y *común* entre multitud y soberano (*Discursos* I, 58; *Príncipe* IX; E4p57e; TP VII/27) mantienen la tesis política fundamental del predominio de lo múltiple sobre lo singular (*Discursos* II, 2; TP II/19, III/5). Sin embargo, la consideración de la multitud como categoría de la filosofía política moderna es propia de Hobbes como un concepto que se contrapone al pueblo, la *multitudo* es una fuerza centrífuga que destruye los vínculos sociales y el orden que el *pueblo* construye a partir del establecimiento del soberano y su obediencia a éste (*De Cive*, XIII, 8; *Leviathan* XV, 34; XVI, 13-14; XVII, 3, 13). La multitud ingresa a la filosofía política de la mano de una consideración negativa, es decir, mediante la reiteración del tropo latino a través de Hobbes, para luego ser enmendado por Spinoza. No obstante, el trabajo del neerlandés no fue hegemónico y su lectura de la multitud fue menos influyente que la del filósofo inglés.

³¹³ CM, I, VI.

¿Dios es uno? ¿Dios es múltiple? ¿Qué significa que el régimen metafísico spinozano se construya alrededor de la multitudinaria proliferación de potencias? Spinoza apunta que la unidad de Dios es sólo una manera de pensar a la que se llega una vez que se completa la operación de purificación de lo divino, es decir, una vez que se concibe a Dios como entidad separada de los entes y ¿qué es la teología sino una consideración de Dios como trascendente, sujeto allende el horizonte de inmanencia absoluta al que están sometidas todas las cosas? La insistencia spinozana de disminuir la importancia del argumento sólo aumenta las sospechas del lector de los *CM* que pueden ver que detrás de subestimación de su propio argumento se esconde una valoración central de la multitud como condición metafísica del pensar sobre Dios, para Spinoza es meramente impropio pensar a Dios como «*unum & unicum*». Atiende Spinoza a una confrontación fundamental con la naturaleza del platonismo cuya idea de unidad es transportada a todas las regiones del pensar. Spinoza concibe la sustancia como una, pero sólo en la medida que está separada de los entes, es decir, sólo en la medida en que es impropriamente pensada. Con esto el monismo radical del neerlandés parece atravesar un bache que parece, al menos *prima facie*, insalvable, pues ¿cómo pensar que la multitud es un nombre más adecuado a Dios si éste ha sido identificado con la sustancia y esto llevaría a nuestro filósofo a ser considerado como el monista más importante de la modernidad temprana? La modalidad es la respuesta a este problema, Dios es todos sus modos, pero los modos no son Dios, Dios es lo múltiple, pero esta perspectiva no es automáticamente reversible, es decir, la ontología modal no es un panteísmo en que las diferencias modales y sus respectivas confrontaciones permiten ver a la sustancia como un drama de confrontaciones irresolubles³¹⁴. Pero si la sustancia es múltiple de inicio porque las entidades que son en ella son múltiples, esto significa que la unidad es siempre impropia y que, la multitud es la forma de ser de lo ente. Multitud adquiere otro sentido que, curiosamente, comparten el *TIE* y la *Ética*, a saber, el de limitación e impotencia en el horizonte de la finitud humana. El argumento de la *Ética* parece volver sobre los pasos del expuesto en el *TIE*. En el *TIE* Spinoza hace mención del concepto de *multitud* en mitad del tratamiento de la coincidencia entre el orden causal de las cosas y el orden de la experiencia y el pensamiento, y las cosas singulares, en un párrafo que en parte por ser poco citado en la literatura

³¹⁴ Este es el nervio de la crítica realizada por Bayle a Spinoza, a saber, lo absurdo de que en una confrontación modal Dios se enfrenta consigo mismo, pues el holandés llevó a cabo un exterminio metafísico que abarca la totalidad de lo ente que no es en Dios o no es. Vid. Bayle, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*

especializada y en parte por la densidad de lo explicado me permito reproducir in extenso Spinoza afirma:

Debo señalar, sin embargo, que por *serie* de causas y seres reales no entiendo aquí la serie de las cosas singulares y mudables, sino únicamente la serie de las cosas fijas y eternas. Pues a la debilidad humana le sería imposible abarcar la serie de las cosas singulares y cambiantes, tanto por su multitud, que supera todo número, como por las infinitas circunstancias que concurren en una y la misma cosa, cada una de las cuales podría ser causa de la existencia o inexistencia de la misma. Pues su existencia no tiene conexión alguna con su esencia o (como hemos dicho ya) no es una verdad eterna³¹⁵.

Spinoza se encuentra en mitad de su tratamiento del orden y de la forma en que éste puede ser reproducido por la mente humana³¹⁶, para Spinoza la deducción se opera desde las cosas reales, es decir, físicas («*rerum physicis*»), partir de una cosa real a otra para que sean éstas las que muestren el orden del universo, y no los principios abstractos («*abstracta*») y universales («*universalia*»). Pero cuando pensábamos que Spinoza nos decía que los principios se deducen de las cosas singulares éste nos dice que tanto la serie de causas («*seriem causas*») como los seres reales («*entia realia*») no son las cosas singulares y mudables («*entia realia et mutabilia*»), sino las cosas fijas y eternas («*rerum fixarum et aeternum*»). Spinoza sostiene que la opción por lo fijo y eterno para el entendimiento está en la limitación de los seres humanos para abarcar la multitud que supera todo número de las cosas finitas y mudables, así como por las circunstancias que coadyuvan en su producción, desarrollo y destrucción. Ese mismo sentido de multitud se puede rastrear en E5p20s. Para ello hay que empezar con la proposición donde Spinoza afirma: “Este amor a Dios no puede ser mancillado por un afecto de envidia ni de celos, sino que se fomenta tanto más cuantos más hombres imaginamos que están unidos con Dios por el mismo vínculo del amor”³¹⁷. Esta es la proposición final de la parte en que el filósofo de Ámsterdam expone los remedios a los afectos. Para Spinoza el amor a Dios («*amor erga Deum*») es un bien que no puede producir envidia ni celos y que crece en la medida en que más participan de él, para Spinoza este afecto no tiene un contrario, a diferencia del resto de los afectos éste no participa de una dinámica de confrontación y conflicto que produce una eventual destrucción, sino que supera

³¹⁵ TIE, III [100]

³¹⁶ TIE, III [99].

³¹⁷ E5p20.

al resto de los afectos y sólo sucumbe con el cuerpo³¹⁸. En el resumen final con el que pretende afirmar la potencia del intelecto («*intellectu*») sobre los afectos, Spinoza expone que éste está compuesto de 5 elementos:

- I. En el conocimiento mismo de los afectos (véase el escolio de la proposición 4 de esta parte).
- II. En que separa los afectos del pensamiento de una causa externa que imaginamos confusamente (véase la proposición 2 con el mismo escolio de la proposición 4 de esta parte).
- III. En el tiempo en que las afecciones referidas a las cosas que entendemos superan a aquellas que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (véase la proposición 7 de esta parte).
- IV. En la multitud de causas que favorecen los efectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas o a Dios (véanse las proposiciones 9 y 11 de esta parte).
- V. Por último, en el orden con que la mente puede ordenar sus afectos y concatenarlos entre ellos (véase el escolio de la proposición 10 y además las proposiciones 12, 13 y 14 de esta parte)³¹⁹.

Spinoza afirma que la potencia del alma sobre los afectos consiste, entre otras cosas, en la *multitud de causas* («*multitudo causarum*») con que se fomentan las afecciones que se refieren las propiedades comunes de las cosas («*ad rerum communes proprietates*») o a Dios. La frase es enigmática, algo difícil de comprender incluso en el latín spinozano, que suele ser sobrio y de sencilla construcción. Spinoza refiere a las proposiciones E5p9 y E5p11. La primera, a saber, E5p9 se refiere al afecto por el que el alma puede contemplar varias cosas a la vez³²⁰. El no estar centrados en un solo objeto, sino intensificar los modos del pensar y los objetos de los que se tienen ideas adecuadas a partir de las afecciones que éstos producen en el cuerpo es una de las formas en que la potencia de la mente («*mens potentia*») se expresa.

³¹⁸ Existen lecturas que plantean una diferencia sustancial entre el «*amor erga Deum*» y el «*amor Dei intellectualis*», por mi parte, considero que es más fiel al texto leer ambos como dos expresiones del mismo amor, «*sub specie extensionis*» o «*sub specie cogitandi*». Los remedios a los afectos se refieren al cuerpo, de ahí que el *amor erga Deum* se conciba como el más acabado remedio a los afectos, pues será uno que no pueda ser destruido por los demás afectos, sino que se mantiene hasta la destrucción del cuerpo: “hunc erga “Deum amorem omnium affectuum esse constantissimum, nec, quatenus ad corpus refertur, posse destrui nisi cum ipso corpore” [este amor a Dios es el más constante de todos los afectos y, en cuanto que se refiere al cuerpo, no puede ser destruido sino con el mismo cuerpo”] E5p20s. Por otro lado el amor intelectual a Dios («*amor Dei intellectualis*») es la descripción el mismo amor a Dios que se aparece como la fugaz experiencia de la eternidad a la luz del entendimiento humano, se parte de una lectura radicalmente racional y no mística de este amor, que, al mismo tiempo, rechaza la identificación de la liberación ética con la liberación política. En resumen *scientia intuitiva* no es *scientia política*.

³¹⁹ E5p20e. Como bien

³²⁰ Sostengo que la noción spinozana de *contemplatio* lejos de ser una observación pasiva es un activo conocer, es decir, una intensificación de la potencia de la mente para dirigirse a las cosas singulares y también a las eternas. Ese es el sentido que Spinoza le da a la *contemplatio* en E1p11s, E2p10s2, E2p17 pero de forma más clara aún en E2p40e2, donde explica los géneros del conocimiento y los llama modos de contemplar las cosas («*contemplandum modum*») ese sentido se vincula profundamente con la dinámica de los afectos a partir de E3p15c, aunque tal vez en ningún momento la *contemplatio* es tan relevante para el abordaje spinozano de lo social y lo político como en E3p30 donde ésta cumple un papel crucial para la «*imitatio affecti*».

El amor a Dios («*amor erga Deum*») lejos de impedir pensar en las cosas, de producir una embriaguez divina, mística de corte panteísta, es un afecto que profundiza e intensifica el pensar que se puede dirigir a la multitud de lo existente. Pero el filósofo de Ámsterdam cita también otra proposición para aclarar lo dicho en E5p20s, en este caso es E5p11: “A cuantas más cosas se refiere una imagen, más frecuente es o tanto más a menudo se aviva y tanto más ocupa la mente («*Mentem magis occupat*»)³²¹. Es la pluralidad de lo real, la multitud de las cosas («*rebus multitudinem*») la que permite la expansión y afirmación del poder de la humana. Pero el caso de E5p11 es interesante no sólo porque se refiere a las cosas, sino a la imagen («*imago*») de ésta. Pero ¿qué es una imagen para Spinoza?

Spinoza define una imagen como un producto de la actividad imaginativa. En E2p17e el neerlandés analiza la diferencia entre dos modos del pensamiento, a saber, la esencia de una cosa a la que se accede por medio del entendimiento, y la idea de la cosa en el mente. Para ello recurre a sus personajes usuales –Pedro y Pablo–, la esencia de Pedro es aquel modo del pensamiento que implica la existencia del cuerpo de Pedro (el modo de la extensión que él es), mientras que la idea que Pablo tiene de Pedro³²²: “indica la constitución del cuerpo de Pablo más bien que la naturaleza de Pedro”. De ahí que lo que existe en Pablo es la imagen de Pedro y es justo en ese momento que se proporciona la definición de imagen, en tanto que producto de la actividad imaginativa: “a las afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como presentes, las llamaremos imágenes de las cosas, aunque no reproducen las figuras de las cosas; y cuando el alma contempla desde esta perspectiva los cuerpos, diremos que los imagina”³²³. En E3p27 Spinoza reitera la definición dada líneas arriba, al tiempo que introduce, explícitamente, la idea de que las imágenes tienen una doble naturaleza, pues se encuentran en parte determinadas por nuestra constitución, pero también por el cuerpo externo: “Las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano, cuyas ideas representan los cuerpos externos como presentes para nosotros (por 2/17e), esto es (por 2/16), cuyas ideas implican la naturaleza de nuestro cuerpo y, a la vez, la naturaleza presente del cuerpo externo”³²⁴. Esta doble naturaleza aludida implica que, si la imitación de los afectos tiene su origen en las imágenes de las cosas es porque tanto nuestra constitución,

³²¹ E5p11

³²² E2p17e.

³²³ Ídem.

³²⁴ E3p27d.

como la de aquellos cuyos afectos imitamos entran en juego, se presenta, pues, por implicación, el concepto de naturaleza humana como la estructura básica de afectividad que es compartida por todos los cuerpos y mentes.

Entendida de esa manera una imagen es un producto de la imaginación, que es un modo del pensar, asimismo la imagen manifiesta no sólo la constitución de la cosa externa, sino la del individuo que percibe y se forma una imagen de tal cosa. El sentido de *multitud* de la *Ética* y los *CM* es el mismo: multiplicidad de lo real que hace patente la finitud de la potencia humana y necesaria la expansión de la potencia de la mente.

2.7 Multitud y potencia política

La implementación política del concepto de multitud retoma los elementos ofrecidos tanto en los *CM* como en la *Ética* para elaborar, a su vez, sobre un concepto que gana notoriedad a partir de los *Discursos* de Maquiavelo en la teoría política y que es reutilizado en la filosofía política hobbesiana. Hobbes hace uso del concepto de *multitud* en su *De Cive* como fundamento sobre el que se edifica el Estado y también es el colectivo humano que, en tanto que colectivo es incapaz de producir un orden por sí mismo, es decir, que precisa una fragmentación y atomización en su interior que le permita producir un ordenamiento civil al cual los individuos que la conforman se ciñan: “una multitud no es un hombre en absoluto, sino muchos hombres, cada uno de los cuales tiene para sí su propia voluntad y su propio juicio acerca de toda propuesta”³²⁵. En el horizonte hobbesiano la producción o autoría del orden sólo puede ser individual, por lo que para Hobbes, la multitud no es una persona natural, ni tiene una voluntad colectiva, sino que es un mero agregado de individualidades que retienen la conflictividad originaria del estado natural de guerra, de ahí que:

siempre que decimos que el pueblo o la multitud misma quiere, manda o hace algo, se entiende que es el Estado es el que manda, quiere o actúa por la voluntad de un hombre o por las voluntades consistentes de muchos hombres, lo cual no puede suceder sino en una asamblea; pero siempre que se dice que algo fue hecho por el pueblo como súbdito, es decir, por muchos ciudadanos individuales simultáneamente, y no proviene de una voluntad sino de la de muchos hombres que son ciudadanos y súbditos, pero no son el³²⁶.

³²⁵ *De Cive*, VI §1.

³²⁶ *De Cive*, VI §1

Lo anterior vale para el *De Cive*, sin embargo, el abordaje de la *multitudo* en *Leviatán* no varía mucho, antes bien lo profundiza y complejiza al introducir nuevos elementos en la relación. El primer lugar en que *multitudo* aparece es en XV, 34 donde el filósofo de Malmesbury expone las leyes naturales que no tratan sobre la conservación de la vida y los contratos pero que: “are the laws dictating peace for a mens of the conservation of men in *multitudo* [las cursivas son propias]; and which concern the doctrine of civil society”³²⁷. El concepto hobbesiano habla de la multitud desde el punto de vista estrictamente numérico, es decir, una multitud es una pluralidad humana que habita un espacio delimitado y que tiene la posibilidad de organizarse según las leyes naturales que ha sido expuestas con antelación. Este concepto se hace aún más explícito entre más se adentra uno en el texto clásico de Hobbes:

A multitude of men are made *one* person, when they are by one man, or one person represented so that it be done with the consent of every one of that multitude in particular. For it is the *unity* of the representer, not the *unity* of the represented, that maketh the person *one*. And it is the representer that beareth the person, but one person, and *unity* cannot otherwise be understood in multitude³²⁸.

Hobbes se refiere a la multitud como el polo opuesto de lo uno, en este principio numerario de distinción, al que subyace el tema clásico de la metafísica de lo uno que puede observarse desde la escuela pitagórica, pero que se expresa con particular solvencia política en *La República*³²⁹, “el uno que abarca los muchos”, tiene su aplicación política en la representación y se expresa con particular claridad en el fragmento antes citado de Hobbes. La unidad del representante es lo que permite superar la multitud de los representados y con ello centralizar lo disperso para la producción de un orden una estabilidad que son imposibles en la expresión de lo múltiple. La consideración numeraria metafísica de la multitud se complementa después con lo que será el dispositivo retórico de elección con el que buscará legitimar la centralización del poder y el otorgamiento de la soberanía absoluta a la instancia monárquica, según Hobbes la multitud de hombres a los que se ha confiar la seguridad de la

³²⁷ Leviathan XV, §34.

³²⁸ Leviathan XVI, §13.

³²⁹ *Republica* 596a. Este es un problema metafísico fundamental que ha conducido la historia tanto de la metafísica, como de la política en la tradición occidental. Para Platón la superioridad de la unidad de la idea sobre la multitud de lo sensible radica en la estabilidad y eternidad de la primera, sobre la fugacidad, contingencia y variabilidad de la segunda. El argumento platónico es bautizado por Aristóteles como “lo uno que abarca los muchos” (*Metafísica* 990b13; 1079a, 9).

comunidad se ha de determinar no en función de un número preestablecido, sino a partir del criterio pragmático de la guerra y la enemistad:

The multitude sufficient to confide in for our security is not determined by any number, but by comparison with the enemy we fear, and is then sufficient, when the odds of the enemy is no of so visible and conspicuous moment, to determine the event of war, as to move him to attempt³³⁰

La guerra es el estado natural del ser humano para Hobbes³³¹, y el fin de Estado es ser el escudo que resguarda al ser humano del conflicto armado en que la vida está expuesta a su final violento. En este escenario la multitud es la base de poder sobre la que se edifica un Estado capaz de cumplir su función ontopolítica de aseguramiento existencial y su tamaño se define estratégicamente a partir del tamaño de las amenazas potenciales que deban de ser disuadidas de un ataque. La comprensión hobbesiana del poder soberano como poder de vida o muerte que se ejerce a manera de una jefatura militar en un campamento internacional-histórico³³² tiene su fundamentación ontológica en la idea de que la acumulación de poder por parte de una comunidad política resulta vital para disuadir a quienes en el estado natural de enemistad representan una amenaza existencial. Pero la multitud de Spinoza, como hemos visto antes, parte de un lugar distinto: de la multitud de causas que rebasan la potencia de nuestro entendimiento y, de la posibilidad de pensar lo múltiple-eterno que es expresión de la potencia de nuestro entendimiento.

La multitud para Spinoza es algo más que un rudimento para la construcción del edificio soberano que centraliza y personaliza el poder. El primer uso que hace el filósofo de Ámsterdam del concepto de multitud en un texto político es el célebre prefacio del *TTP*, un texto que ha sido calificado como una de las primeras teorías de la alienación y la ideología³³³, pero que a la par de estar contenido en lo que probablemente sea una de las defensas más apasionadas de la libertad de expresión y de pensamiento en la modernidad temprana, no carece del realismo político necesario para considerar el funcionamiento verdadero del poder, en particular de los resortes afectivos, las tecnologías psicopolíticas que producen la

³³⁰ Leviathan XVII, §3.

³³¹ Leviathan, XII; De Cive I, §12.

³³² *De Cive*, X, §17: “¿Qué otra cosa son muchas repúblicas sino otros tantos campamentos militares protegidos por fortalezas y ejércitos, enfrentados entre sí, cuyo estado (porque no están coercidos por un poder común alguno, aunque medie una paz incierta como una breve tregua) se ha de considerar como un estado natural, esto es, como un estado de guerra?”.

³³³ Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, (Buenos Aires: 2011, Prometeo Libros), pp. 43-49.

obediencia del otro. Así la primera vez que la multitud («*multitudo*») aparece como un personaje en el *TTP* es con relación al miedo y, curiosamente, también con relación al vulgo («*vulgus*»). El neerlandés sigue de cerca, como toda la primera parte del Prefacio del *TTP* a Quinto Curcio y sostiene que: «*nihil efficacius multitudinem regit, quam superstitio*»³³⁴. Spinoza mantiene la misma concepción de multitud a lo largo de todo el Prefacio del *TTP*, más adelante el propio filósofo hace explícito el objetivo del *TTP*: la defensa de la libertad de expresión de cara a la amenaza teológico-política. Se trata de una defensa peculiar, pues aunque ha sido leída como uno de los textos precursores del liberalismo que eclosionaría con John Locke, no articula su crítica en función de la amenaza religiosa para restringir el culto a lo interno, sino que defiende la libertad de expresión y de pensamiento porque ésta, a diferencia de la dogmática teológica que socaba los fundamentos del Estado, la estabilidad y amenaza con la violencia, asimismo la libertad y la potencia, a saber, el derecho son elementos que tenderán a identificarse en la filosofía política de Spinoza, por lo que se defiende una libertad de expresión como expansión del poder individual y colectivo de una comunidad³³⁵ y no como una libertad negativa, a saber, como un dique infranqueable por el poder soberano que es la piedra de toque del liberalismo³³⁶. El manejo psicopolítico de la multitud por parte de los teólogos es una amenaza que se cierne constantemente sobre el Estado y en particular sobre las supremas potestades («*summa potestas*»), el neerlandés afirma que: “son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo (*el derecho supremo de las supremas potestades*) y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas

³³⁴ *TTP Praef.* [I] p. 6 [“no hay medio más eficaz para gobernar a la *masa (multitud)* que la superstición]. Atilano Domínguez traduce «*multitudo*» por masa en este caso para evitar contaminar el término técnico *multitudo*, sin embargo, esta contaminación es propia del texto base, por lo que considero más adecuado hacer una traducción literal que obedece a la ambigüedad de la propia multitud.

³³⁵ “Spinoza on Freedom of Expression”. En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 1 (Jan. - Mar., 1986), pp. 21-3; cfr. De Cuzzani, “Baruch Spinoza: Democracy and Freedom of Speech” en FLØISTAD G. (ed.) *Philosophy of Justice*. (Nueva York/Londres/Heidelberg: 2015, Springer), pp. 95-118.

³³⁶ Tal piedra de toque del liberalismo encuentra su formulación más temprana en *Leviathan XXI* §1 “LIBERTY, OR FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition (by opposition, I mean external impediments of notion) and may be applied no less to irrational an inanimate creatures thant to rational”. Pero su reivindicación liberal comienza con Locke quien afirma: “Freedom of nature is being under no restraint except the law of nature. Freedom of men under government is having a standing rule to live by, common to everyone in the society in question, and made by the legislative power that has been set up in it; a liberty to follow one’s own will in anything that isn’t forbidden by the rule, and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man”. La libertad en Locke es la ausencia de obstáculos, no la capacidad positiva de ejercer la propia potencia sobre el resto de las cosas. Esta diferencia crucial separará a Spinoza del liberalismo, pues para el neerlandés la libertad la forma de ser de lo que puede ser por sí mismo. Ser libre es ser por sí mismo y no ser coaccionado por causas externas. Ser libre es tener la potencia de ser uno mismo aumentar tanto el poder de ser y conservarse.

el afecto de la *masa* [*multitud*], sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne en esclavitud”³³⁷. Spinoza parece estar en la misma sintonía que Hobbes, para quien existe un peligro constante de que las facciones religiosas erosionen al Estado y destruyan la soberanía conduciendo³³⁸, inevitablemente, a la esclavitud («*servitudo*») o por lo menos a la pérdida de la libertad bajo el reino de las tinieblas (*Kingdom of Darkness*)³³⁹. Spinoza considera que la gestión afectiva operada por los teólogos resulta en extremo peligrosa y que, de hecho, este es el peligro que enfrenta el Estado neerlandés en el momento en que Spinoza escribe el *TTP*.

El uso del término *multitud* en el *TTP* no varía mucho a lo largo de la obra, para Spinoza ésta sigue siendo una colectividad cuya vida afectiva es esencialmente pasional, es decir, no es un individuo³⁴⁰ racional. El tratamiento tangencial que hace Spinoza de la multitud, en esta ocasión en *TTP* XVII, un capítulo dedicado a explorar los límites del «*pactum translationis*», regresa sobre el tópico de la naturaleza pasional del ser humano, solo que en la intersección de dos temas fundamentales para la comprensión de la política: I) la conservación y posibilidad de la destrucción del Estado y II) el ingenio. En este punto del *TTP* Spinoza examina lo que ha de hacerse para hacer que la multitud se mantenga fiel al Estado y que no sea conducida por otras instancias hacia la disolución del ordenamiento establecido. Si “la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de sus súbditos y de su virtud y constancia de ánimo para cumplir las órdenes estatales”³⁴¹, entonces es preciso considerar que la implementación de una psicopolítica efectiva que gestione el miedo y la esperanza, así

³³⁷ *TTP*, Praef [I], Geb., p. 7

³³⁸ Leo Strauss. *La filosofía política de Thomas Hobbes. Su fundamento y su génesis*. (Buenos Aires: 2006, Fondo de Cultura Económica), pp. 231.

³³⁹ *Leviathan* XLIV, §2-5.

³⁴⁰ Saltará a la vista que se hace uso del término *individuo*, éste tiene un uso técnico en la obra de Spinoza, y se refiere particularmente a E2p13def donde Spinoza sostiene que: “Cuando algunos cuerpos de la misma o diversa magnitud son forzados por los demás cuerpos de manera tal que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven con diversos grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen sus movimientos según una cierta razón («*motus suos invicem certa ratione communicent*»), diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos juntos componen un solo cuerpo, o sea, un individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos”. Esta noción de individuo nos ofrece la imagen de un sistema de comunicación autorregulado cuyo proceso de formación y conservación implica una constante resistencia al desgaste exterior, así como una posible expansión o aumento de poder. Vid. Alexandre Matheron. *Individu et Communauté chez Spinoza*, pp. 9-77. Matheron explora la idea cibernética del individuo como un sistema autorregulado cuya finalidad es la estabilidad y el control de los flujos comunicativos de sus partes lo que nos ofrece una comprensión dinámica de la ontología spinoziana del poder; para una actualización del argumento con la adición de la noción de transindividualidad como paso intermedio en la formación de individuos de segundo o tercer orden Etienne Balibar. *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*.

³⁴¹ *TTP* XVII, Geb., p. 203.

como el mantenimiento de una idea de libertad en que sea posible satisfacer la propensión al placer. Según Spinoza: “Quienes solo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguirlo (guiar a los hombres para que se mantengan fieles), ya que ésta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia y por el lujo”³⁴². La multitud del *TTP* se acerca peligrosamente al «*vulgus*», incluso se hace mención de la ferocidad de la misma³⁴³. La multitud no es otra cosa que un campo colectivo de pura pasión que debe ser gobernado mediante una economía pasional, es decir, mediante un régimen de lo imaginario, que haga uso de las pasiones de la esperanza de algo dentro del Estado y el miedo de algo fuera de éste. La proximidad de la multitud del *TTP* al vulgo radica justamente en la forma en que acaece su corrupción: por la avaricia y el lujo, dos aspectos que introducen la lógica económica en lo político. La descomposición de la multitud, aquello que la corrompe y la constituye en una fuerza destructiva de la libertad.

Antes de proceder a una evaluación del vulgo es preciso aún dar cuenta del sentido de la multitud en el *TP*, que es la obra en que ésta es la protagonista del poder soberano. Nuestro filósofo parece mantener su idea al afirmar que: “la experiencia ha revelado todas las formas de regímenes que se pueden concebir para que los hombres vivan en concordia, así como los medios por los que la multitud debe ser dirigida o mantenida dentro de ciertos límites”³⁴⁴. La frase “que debe ser contenida dentro de ciertos límites” dirigida hacia la multitud parece no dejar lugar a dudas, Spinoza piensa que la multitud no es una magnitud puramente creativa que se expresa en lo político, sino una pura potencia que puede, fácilmente, incurrir en los excesos que cualquier propios de cualquier potencia aparentemente ilimitada, más la que será una de sus más lapidarias sentencias de realismo político el neerlandés afirma que: “quienes imaginan que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula”³⁴⁵. La conducción de la multitud es imposible en términos estrictamente racionales, pues esto sería una utopía y Spinoza, como autor profundamente

³⁴² ídem

³⁴³ *TTP XVII*, p. 225 «*saeva multitudo*» [“multitud salvaje”].

³⁴⁴ *TP I/3*.

³⁴⁵ *TP I/5*.

inmanentista, rechaza a la utopía³⁴⁶ y se decanta por la gestión de lo existente y no la añoranza de lo que no existe³⁴⁷, es por ello que una administración de los afectos políticos, es decir, un gobierno de lo imaginario para la multitud resulta extremadamente necesario en la medida en que éste garantiza la efectividad del Estado y su capacidad de estabilizar la existencia, pero sobre todo permitir y fomentar la expansión de la potencia de los individuos que lo conforman.

2.8 Eternidad como poder: lo natural de lo político

Spinoza, luego de un capítulo dedicado al método con el cual realizará su investigación sobre la política, retoma lo avanzado en sus dos tratados concluidos con respecto al derecho natural y civil, así como al pecado, el mérito, la justicia, la injusticia y la libertad humana³⁴⁸ para profundizarlo o ponerlo en movimiento en la explicación de la dimensión política. Después Spinoza afirma que hará una exposición apodíctica de eso mismo avanzado. Es en TP II/2 donde aparece por primera vez el término *eterno*, calificando al poder de Dios. Spinoza abre el ya mencionado parágrafo hablando sobre la posibilidad de concebir adecuadamente lo existente y lo no existente, de la igualdad que se observa en la esencia ideal de una cosa natural antes, durante y después de su existencia, para de ahí concluir que la esencia de las cosas no puede explicar su origen, final ni perseverancia en la existencia, como resultado de ello afirma: “De donde se sigue que el poder por el que existe y, por tanto, actúan las cosas naturales no es distinto del mismo poder eterno de Dios («*ipsam Dei aeternam potentiam*»)³⁴⁹. El poder *eterno* de Dios («*Dei aeterna potentia*») es la causa inmanente (E1p18) por la cual todas las cosas naturales surgen a la existencia, por lo que se produce un horizonte de inmanencia absoluta en el que no se compartimentan las causas y los objetos dentro de ordenamientos especiales o regímenes de excepción ontológica en la naturaleza.

El vínculo de la *eternidad* con el poder de Dios, y por lo tanto con los atributos se mantiene en el *TP*. Spinoza produce una ontología en el que el orden natural es la eternidad

³⁴⁶ Martin Saar. *Die immanenz der Macht*. pp. 217-264.

³⁴⁷ S. Field. “Democracy and the multitude: Spinoza against Negri” en *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Vol. 59, No. 131 (JUNE 2012), pp.21-40.

³⁴⁸ TP II/1.

³⁴⁹ TP II/2.

misma, no sólo la regularidad de la naturaleza observable, sino la totalidad de la naturaleza en su perpetua afirmación. La inmanencia del mundo es otra forma de decir *eternidad*, por lo tanto no hay referencia temporal alguna, y el tiempo que juega un papel fundamental en la construcción de la filosofía después de Kant³⁵⁰ —donde ha llegado a convertirse en el régimen ontológico por excelencia—, no es sino una ficción que encubre la irregularidad y asimetría de las relaciones entre objetos y movimientos de cuerpos en el plano de la inmanencia absoluta en el cual se resuelve todo en el conflicto de potencias, formas, duraciones y afectividades, éstas no actúan en las partes de un tiempo único del que emanan o se derivan todas las temporalidades sino que se articulan en diferentes duraciones. La calificación de eterna, atribuida a la potencia divina, sigue la lógica según la cual eternidad es existencia, expresión de la potencia como existencia ilimitada, infinita y perpetuamente afirmativa, después de la eternidad como atributos divinos que son inherentes a la sustancia infinita en los que la esencia divina es expresada. Spinoza introduce la política, y con ello la historia y todo quehacer humano en la eternidad inmanente de la Naturaleza, en el régimen ontológico de la sustancia que es la *eternidad misma* («*ipsa aeternitas*»). Esa es justamente la razón por la cual se califica al poder de Dios de eterno, porque el motor de la existencia, es la potencia

³⁵⁰ Kant en la *KrV*, en la estética trascendental presenta dos pensamientos respecto al tiempo que parecen ser estrictamente dirigidos a pensar en contra de la eternidad como régimen ontológico de la sustancia, en primer lugar mientras hace la exposición metafísica del concepto de tiempo: “Die Zeit is kein discursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauun. Verschiedene Zeien sind nur Theile eben derelben Zeit” *KrV* [B47] “el tiempo no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, [un concepto] universal; sino una forma pura de la intuición sensible. Diferentes tiempos son solamente partes del mismo tiempo” Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi, México, Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM, 2009. p. 80; mientras que en la exposición trascendental del concepto de tiempo compara al tiempo con el espacio como formas puras de la intuición sensible “Die Zeit est die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung *a priori* bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören; dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehört: so ist die Zeit eine Bedingung *a priori* von aller Erscheinung überhaupt und zwar die unmiterlbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch unmittelbar auch der äußern Erscheinungen” [B50] “El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general. El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición *a priori* sólo a los fenómenos externos. Por el contrario, como todas las representaciones, ya tengan por objeto cosas externas o no, en sí mismas pertenecen, como determinaciones de la mente, al estado interno, pero este estado interno debe estar bajo la condición formal de la intuición interna, por tanto [bajo la condición] del tiempo, entonces el tiempo es una condición *a priori* de todo fenómeno en general, a saber, la condición inmediata de los [fenómenos] internos (de nuestras almas) y precisamente por eso, mediatamente, también de los fenómenos externos”. *Ibid.* p. 82. Esta concepción del tiempo es fundamental para toda la filosofía después de Kant, desde ese momento la filosofía tiene en el tiempo la condición de todo fenómeno y por tanto de toda existencia y manifestación.

infinita de Dios, pero el motor del orden y conexión de la cosas es la eternidad: “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”³⁵¹.

La conservación de las cosas naturales procede de la eternidad del poder de Dios, lo mismo que su origen y su eventual destrucción o cese en la existencia. El filósofo holandés reinserta al ser humano en el orden absoluto de la naturaleza³⁵², su visión anti-antropocéntrica lo lleva a mencionar, dentro de un tratado dedicado estrictamente a la política:

dato que la naturaleza no está encerrada dentro de las leyes de la razón humana, que tan sólo buscan la verdadera utilidad y la conservación de los hombres, sino que se rige por infinitas otras, que se orientan al orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y cuya necesidad es lo único que determina a todos los individuos a existir y a obrar de una forma fija³⁵³.

El orden total de la naturaleza es la lógica de la potencia divina, no la lógica de la racionalidad estrictamente humana. Por esa razón no se trata de exponer unas reglas que someten a la excepción al resto de la Naturaleza, el ser humano debe aceptar que es un conato entre muchos, un esfuerzo por conservarse entre una infinitud de éstos que acontecen todos en el plano inmanente, donde se relacionan los modos³⁵⁴. El ser humano es un animal que debe saberse como tal, sin embargo, su animalidad no es la de otros animales, es la propia, lo que significa que puede expresar su potencia de maneras que otros animales no son capaces, pero también es superado infinitamente por las causas externas pues no es capaz de dominar la Fortuna³⁵⁵ y su razón está limitada por el poder de las demás cosas naturales, de otros modos que acontecen en la sustancia³⁵⁶. Si los seres humanos ven el surgir de su conciencia como producto de su constitución como cuerpo y como esencia de ese cuerpo, es decir, como alma que precisa de otro tipo de cosas para conservarse en la existencia ello implica que sus limitaciones son tanto corporales como esenciales y que éstas no forman

³⁵¹ TP II/2.

³⁵² E4p4, E4p4c.

³⁵³ TTP XVI, Geb., p. 190-191.

³⁵⁴ E4p4d.

³⁵⁵ TTP. Praef., 5-6.

³⁵⁶ E4p3

parte de una región ontológica especial, superior o excepcional al régimen ontológico de la sustancia, a saber, la eternidad³⁵⁷.

La adecuada concepción de la eternidad resulta clave para entender la operatividad de dicho concepto al interior del sistema de Spinoza, en particular en lo que tiene que ver con una concepción anti-teológica de la política. Existen varias maneras de concebir erróneamente la eternidad, pero todas se derivan de la idea de que un tiempo infinito es el horizonte conceptual de la eternidad. Es de ahí que emana una eternidad del alma como inmortalidad y subsistencia individual más allá de la finitud. La eternidad del alma esta teñida de una concepción cristiano-platónica que la confunde con la vida eterna que se goza en el más allá trascendente, y el tiempo se erige en una suerte de soberano universal que gobierna todo lo sublunar y que puede ser superado en un transmundo y solamente ahí. Sin embargo, un despliegue conceptual preciso en que la eternidad no sea conducida al régimen temporal para hallar su definición bien puede significar una transformación profunda en la concepción que se tiene el tiempo y por supuesto de la naturaleza de la finitud como fenómeno inescapable a los modos finitos.

Spinoza a diferencia de lo que algunos de sus intérpretes alemanes del siglo XIX³⁵⁸ sostienen no está pensando en la inmortalidad como modelo de la eternidad del alma, porque, para empezar, ni siquiera está pensando en el tiempo infinito como modelo de la eternidad inmanente. Es aquí donde se avista una paradoja: el tiempo infinito parece un buen candidato para la eternidad inmanente pues no se recurre a una trascendencia para pensarlo sino la existencia finita llevada a su extremo, o más bien, a tomar una existencia ilimitada pero igual, concebida *sub specie temporis*³⁵⁹. La noción de inmortalidad del alma es central para una

³⁵⁷ E5p30d: “Así, pues, concebir las cosas bajo la especie de la eternidad («*sub specie aeternitatis*») es concebir las cosas en tanto que son concebidas por medio de la esencia de Dios como entes reales, o sea, en tanto que implican la existencia en virtud de la esencia de Dios. Y así, nuestra mente, en la medida en que se concibe a sí misma y al cuerpo bajo la especie de la eternidad, tiene necesariamente el conocimiento de Dios («*Dei cognitionem necessario habet*») y sabe, etc.”.

³⁵⁸ cfr. Grzymisch, Sigfried. *Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. Taschsky, Breslau, 1898. Pp. 38-41.

³⁵⁹ En el *CM* Spinoza sostiene que: “[la eternidad] es el atributo por el cual concebidos la existencia infinita de Dios” *CM*, I, VI. G. I, p. 244. Así como que: “a Dios le pertenece actualmente una existencia infinita, del mismo modo que le pertenece un entendimiento infinito” *CM*, II, I. G. I, p. 252. El concepto de eternidad en los *CM* aún no se ha refinado ni alcanzado su forma definitiva, esto se puede ver en que incluso la eternidad es llamada “atributo” mientras que la *Ética* –aquella que se considera el sistema de Spinoza en su forma definitiva– no permite definir, desde el entendimiento humano otro atributo que no sea la extensión y el pensamiento. Pero aún en este caso es difícil afirmar que la existencia infinita sea la existencia ilimitada, pues pese a que ambas palabras refieren a un conjunto de sentidos más o menos similares, el límite y el fin no son exactamente la

parte importante de la tradición filosófica moderna, particularmente en lo referente a la fundamentación de la moral³⁶⁰; sin embargo, para Spinoza lejos de ser una idea necesaria o verdadera es un obstáculo para el verdadero conocimiento de la eternidad, y también es una superstición³⁶¹ –la utilización política de la idea de la inmortalidad del alma que implica un transmundo sempiterno de premio y castigo es expuesta y criticada *in extenso* en el TTP–. Spinoza separa la inmortalidad de la eternidad del alma al implicar que no toda el alma es eterna, sino que una parte, aquella que está más estrechamente vinculada al cuerpo, a saber, la que tiene que ver con la memoria de las afecciones del individuo, pues son ideas del cuerpo que necesariamente son destruidas con éste³⁶², mientras que hay otra parte del alma que subsiste pues es eterna³⁶³. En este punto P.F. Moreau acierta con claridad en su interpretación cuando afirma que la experiencia de la eternidad es simultánea a la experiencia de la

misma cosa. Spinoza dedica la epístola XII al tema del infinito y puede dar indicaciones acerca de lo que la existencia infinita pueda ser en su pensamiento; sobre todo porque dedica un párrafo a la distinción de varios tipos de infinito, o por lo menos, de varios sentidos en los que se dice que algo es infinito. La infinitud de la sustancia, que es algo que acompaña necesariamente al concepto de ésta, no es del mismo tipo de que la infinitud de la extensión, sino que es tal en función de la esencia de la sustancia misma (Ep.12, Geb., p. 53). En la propia epístola Spinoza se dedica a analizar cuatro conceptos clave de su ontología: sustancia, modo, eternidad y duración, con ello busca vincular la medida a lo modal, a lo que tiene duración y la sustancia a lo infinito, que no puede ser dividido y por lo tanto no puede ser medido.

³⁶⁰ En la segunda crítica Kant establece a la inmortalidad del alma como uno de los postulados de la razón práctica sobre la base de que: “Die völlige Angemessenheit des Willens aber zur moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist” KpV <220> (“Pero la plena adecuación de la voluntad con la ley moral es la *santidad*, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia”) Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Edición bilingüe alemán-español, traducción, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro. México, Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM. p. 146; como consecuencia de ello acercarse a la *santidad* (*Heiligkeit*) requiere de un progreso infinito (*unendlicher Progressus*) “Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdaurenden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich” <146> (“Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma”) *ibíd.* p. 146.

³⁶¹ En el TTP el holandés menciona al paso, que hay prejuicios que surgen de una adoración a la Escritura en detrimento de la “propia palabra de Dios” y como comentario añade que “[el vulgo es] propicio a la superstición y más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad)” («[*vulgus est*] *superstitioni addictum, et quod temporis reliquias supra ipsam aeternitatem amat*») TTP, Praef., Geb., p. 10.

³⁶² E5p21.

³⁶³ E5p23, E5p23e. Spinoza también considera la imposibilidad de pensar la idea que excluye a existencia del cuerpo, pues le es contraria (E3p10), así no sólo se considera que la parte del alma vinculada al cuerpo no sobrevive a éste, sino que la sola exclusión de la existencia del cuerpo ya es contraria al alma. Con lo que la inmortalidad del alma como modelo para pensar la eternidad del alma se descarta porque dicha idea sería en sí misma contradictoria con lo que el alma es e implica, a saber: la idea del cuerpo (E2p13)

finitud³⁶⁴, es en la finitud que se manifiesta la eternidad, pues en la realidad de la destrucción de los modos se observa la causalidad inmanente y también la dinámica del poder bajo la cual acontecen los modos y sus afecciones. Pero ¿puede aquello que fue utilizado para observar lo que del alma es eterno ser utilizado para observar individuos complejos como los Estados y experimentar la eternidad por medio de la finitud de los mismos? Moreau afirma que es posible y, si seguimos esa idea, podríamos dar con la consideración de la historia que tiene Spinoza: una historia sin teleología ni salvación, que comprende discontinuidades, rupturas y destrucciones, lo cual es claramente el caso de su ejemplo preferido en el TTP, a saber, el Estado hebreo³⁶⁵, pero también de la Roma antigua a la que alude con frecuencia en el TP. Pues mientras se considera la política desplegada en la duración, la historia, se considera la finitud de los regímenes y ordenamientos políticos y se experimenta la eternidad de la especie humana³⁶⁶. Pero ¿Cómo reconciliar esta idea con aquella afirmación del holandés de que la naturaleza ha creado individuos y no naciones³⁶⁷? ¿cómo seguir pensando en la eternidad cuando las naciones son productos del poder colectivo de comunidades humano dispersas en el tiempo y en el espacio y de las consecuentes diferencias en lenguas y costumbres y los individuos son productos naturales? Considero que la ruta adecuada para

³⁶⁴ “Le sentiment de la finitude est la condition du sentiment de l'éternité et, même, en un sens, il est le sentiment de l'éternité. C'est par le même mouvement, en accédant à la nécessité et en prenant conscience que tout n'est pas immédiatement nécessaire, que l'âme voit son impuissance et qu'elle aspire à sortir de la contingence, figure que prend pour elle la nécessité externe”. (“El sentimiento de la finitud es la condición del sentimiento de la eternidad y, él mismo, en un sentido, es el sentimiento de la eternidad. Es por este movimiento, que se accede y se toma conciencia de que todo no es inmediatamente necesario, que el alma observa su importancia y que ella aspira a salir de la contingencia, figura que toma para sí misma de la necesidad externa”. [traducción propia]) Moreau, J.P. *Spinoza. L'expérience et L'éternité*. PUF, París, 1994. p. 544. Según el comentarista francés es la finitud misma del ser humano la que permite experimentar la eternidad pues el alma contempla sus propias limitaciones y pretende salir de la contingencia hacia la eternidad, una salida que proporciona la razón mediante el conocimiento de la esencia infinita y eterna de Dios.

³⁶⁵ TTP XVII-XVIII.

³⁶⁶ E2p45 (“Cada idea de cualquier cuerpo o cosa singular existente en acto implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios («*Dei aeternam, et infinitam essentiam involvit*»”) y E2p45e (“No entiendo aquí por *existencia* la duración, esto es, la existencia en tanto que concebida abstractamente y como una cierta especie de cantidad. Pues Hablo de la naturaleza misma de la existencia, la cual se atribuya las cosas singulares porque de la eterna necesidad de la naturaleza de Dios se siguen infinitas cosas de infinitos modos («*ex aeterna necessitate Dei naturae infinita infinitis modis sequuntur*»”) son ejemplos de lo que Spinoza piensa como contemplación de la eternidad desde la finitud y la duración. En las ideas de las cosas singulares que existen en acto se implica necesariamente la esencia eterna e infinita de Dios pues lo que existe es mantenido en la existencia por la potencia activa de Dios.

³⁶⁷ TTP XVII, Geb., p. 217: “Pero ésta [la naturaleza] no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no de distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y las costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios”.

dar con la experiencia de la eternidad radica en la doctrina del conato como forma de la potencia específicamente humana. El deseo, como apetito consciente de sí (E3p9e) es justamente lo que permite entender la construcción de regímenes y ordenamientos sociales y políticos, a saber, puede ser tomado como el mecanismo productor de la historia humana al interior de la historia de la sustancia, una historia sin finalidad, en la constante producción modal que itera el rostro total del universo («*facies totius universii*»)³⁶⁸. Si el deseo consciente de sí es la clave que permite explicar la producción de la civilización humana y con ella todas sus formas de institucionalización, y éste, a su vez, es la esencia del individuo, pero también de la especie humana, entonces al contemplar la historia como despliegue espaciotemporal del conato humano se mira la eternidad del poder de la naturaleza bajo un aspecto particular en dos atributos de la sustancia. La necesidad absoluta de la naturaleza produce a los individuos que, por su parte, se reúnen en comunidades políticas mediante las cuales expanden su potencia, pero institucionalizan comportamientos y rituales que responden a necesidades prácticas en intereses concretos de cada pueblo.

Sin embargo, para Spinoza el tema no pasa tanto por el tiempo, que es una forma de medir la existencia de los modos finitos, sino de la duración que es lo que alude a su existencia propiamente dicha. El tiempo, según se implica en E1d8e, tiene alguna relación con la duración, a saber, la de medirla o procesarla en la sucesión de las afecciones, a su vez, la duración está vinculada con la existencia de los modos, a saber, con una existencia que no está unida de manera necesaria con la esencia o, para decirlo de otro modo, con una esencia que no implica necesariamente la existencia. El último tratamiento que Spinoza dedica al tiempo como tal está contenido en los *CM* y puede ser ilustrativo de la necesidad que él identifica en la filosofía de abandonar ciertos conceptos por su improductividad. Así el holandés define al tiempo como: “un simple modo de pensar, o como ya dijimos, un ente de razón; en efecto, es el modo de pensar que sirve para explicar la duración”³⁶⁹. A partir de ese momento el tiempo queda como una de las formas en que se piensa acerca de la duración de las cosas y no como una afección de las cosas mismas, pues éstas, en tanto que existen, son afectadas de duración, misma que establece los confines de la cosa en el plano de la causalidad. La productividad de la Naturaleza se expresa en el surgimiento y destrucción de

³⁶⁸ Ep. 44 p. 278.

³⁶⁹ CM, I, I p. 244

infinitos modos que se siguen de la naturaleza infinita de la sustancia³⁷⁰, todo aquello que cae en el entendimiento infinito de Dios existe pues la potencia de la Sustancia lo produce y conserva. El tiempo es un tema que ya desde la obra temprana de Spinoza es dejado de lado, en tanto que concepto de la ontología, y conducido a la epistemología, es un modo de pensar o un ente de razón pues no hay tiempo sino duración y la existencia infinita propia de la Naturaleza o de la Sustancia se llama eternidad en tanto que es la coincidencia de la esencia y la existencia sin mediar ninguna clase de diferencia entre ambas.

El significado de la inmanencia en el orden político es, para Spinoza, que la dinámica política se explica por la constitución afectiva el ser humano, misma que es esencial, su esencia implica un cuerpo que está limitado por otros cuerpos, su idea está limitada por otras ideas, la finitud es el horizonte de la política, por lo tanto su ritmo o temporalidad es la duración del cuerpo político que no tiene que ver necesariamente con la de los seres humanos individualmente aunque sin duda esa duración indefinida pero limitada, es parte de la finitud desde la que la política surge a la existencia.

2.9 Historia como campo de la experiencia

Concebir a la historia humana y por lo tanto a la temporalidad de los regímenes y formas de vida de los seres humanos como repositorios de un saber político es algo que viene de larga data. La antigüedad clásica, ya desde Aristóteles formaliza este saber cuando el Estagirita analiza las constituciones y la forma en que éstas operan y han operado en el tiempo; asimismo, Tucídides hace de la historia un campo fértil para el aprendizaje de las verdades políticas, mismas que surgen de la experiencia misma de la conducción de la ciudad en la guerra o la paz según sea el caso. El propio Maquiavelo concibe a la historia y al tiempo en particular como “padre d’ogni verità”³⁷¹. Si la historia enseña algo, debe ser por experiencia, al menos en la medida en que las verdades que de ella se extraen tienen como origen el error o la dificultad surgida en algún momento.

³⁷⁰ E1p16

³⁷¹ *Discursos* I, III.

La historia parece poder proporcionar un conocimiento “normativo” de algún tipo, en ningún lugar esto es más claro que en TP VII/17³⁷². Este capítulo está dedicado a la fundamentación de la monarquía, el tema de TP VII/17, es el de la conservación de la libertad, mismo que hace eco de la noción spinoziana de derecho natural³⁷³. Para el holandés, los ciudadanos son más capaces de mantener su libertad y autonomía, sólo en la medida en que el ejército de la ciudad consta de todos los ciudadanos sin excepción. El diagnóstico de Spinoza es contundente: “el hombre armado es más autónomo que el desarmado”³⁷⁴. De aquí que la libertad y la autonomía dependen de la posibilidad de contar con los medios armados para defenderlas, la radicalidad de este diagnóstico parte de la identificación de potencia y derecho natural que late en el centro de la teoría política de Spinoza y que, a su vez, es una forma de instanciar la ontología de la potencia³⁷⁵. Pero es digno de notar que la expresión que Spinoza usa para expresar la autonomía es «*sui juris*» –una traducción literal del griego autónomo– y que, a pesar de ser usada por múltiples autores de la teoría política y jurídica de la época y posteriores, en el caso particular del holandés puede ser leída desde E1a1: aquel ciudadano que está armado, y, sobre todo, aquella ciudad que tiene control de las armas, está en sí, no está alienada ni se encuentra bajo la dominación de otro. Existir por propio derecho es no ser sujeto de alienación de la propia potencia, sino titular y actor que ejerce dicha potencia para la conservación de la propia existencia. Es desde la conexión íntima entre las armas y la conservación de la libertad que Spinoza relanza otra conexión: la de historia y experiencia desde la forma en que la dominación acontece.

En adelante Spinoza lleva a una encrucijada, por un lado, desde su realismo político considera que es necesario evitar el uso de fuerzas mercenarias que representarían un gran costo para la ciudad, mientras que se ha de tener cuidado de no entronizar a un líder militar: “Que no se debe elegir a nadie para que mande a todo el ejército o a gran parte del mismo, a no ser por

³⁷² Spinoza también concibe a la historia vinculada con la experiencia o un saber de tipo político en TTP, III, pp. 50-51; TTP V, p. 77. Sólo que de manera ligeramente diferente, la historia y “las historias” de la Escritura son pensadas como mecanismos pedagógicos para guiar al pueblo a un conjunto mínimo de creencias básicas sobre las cuales se edifica la moralidad, en particular la del pueblo hebreo, cuya capacidad para captar esas verdades era limitada y requería de una exposición «*ad captum vulgi loqui*».

³⁷³ TP II/2-4. Que en realidad llega a su plenitud en TP II/4 cuando Spinoza proporciona la definición de derecho natural: “por derecho natural entiendo las mismas leyes o reglas de la naturaleza («*naturae leges seu regulas*») conforme a las cuales se hacen todas las cosas, es decir, el mismo poder de la naturaleza («*naturae potentia*»)”. Esta comprensión normativa o regulativa, remite al Dios de la segunda teología spinoziana, del que habla Balibar y que se concibe claramente en TTP IV 57-59

³⁷⁴ «*homo armatus magis quam inermis sui juris*». TP VII/17

³⁷⁵ E1p34

un año como máximo, y en caso de necesidad, lo saben todos cuantos han leído la historia, tanto sagrada como profana”³⁷⁶. Spinoza toca con claridad el tema de la dictadura en su forma más pura: la forma extrema de la soberanía para el control de una emergencia por medio de las armas, para ello hace uso del caso de necesidad extrema («*cogente necessitate*»). Es digno de mención que en el capítulo dedicado a la monarquía Spinoza mencione la dictadura como posibilidad política en general y al caso de necesidad como la figura que la desencadena y justifica. Con esto se descubre un Spinoza no-liberal –iliberale, probablemente, pero definitivamente realista– que no condena por principio a la dictadura, sino que pretende contenerla dentro de los límites propios de la razón, de acuerdo con lo que la historia enseña a aquellos que saben leerla.

El que la dictadura sea abordada con relación a la monarquía y a la historia dice algo acerca de la valoración que Spinoza hace de los tres términos en relación. La monarquía es un régimen inestable por naturaleza, contrario a lo que sostiene Hobbes, la concentración absoluta del poder y la renuncia al derecho natural por parte de los súbditos para su entrega al soberano, es indeseable y produce una situación de vulnerabilidad para el Estado, en primera instancia porque el estado natural no cesa, pero en segundo lugar porque el depósito de la soberanía en una sola persona ata a las instituciones a una sola persona y su existencia temporal, la asimetría entre la duración del individuo monarca y el Estado acarrea problemas relacionados tanto con el reparto de poder en el presente como con la heredad del mismo en el futuro. La monarquía, por lo tanto, es un régimen que no cumple a cabalidad con la condición necesaria de otorgar estabilidad y seguridad para la existencia colectiva y de ahí que requiera del nombramiento de un líder militar o en el momento en que afronta un caso de necesidad. De alguna manera Spinoza refiere a la historia sagrada y profana como repositorios de experiencia que se encuentran contenidos en los libros, es precisamente la experiencia pasada la que enseña acerca de los peligros de la dictadura cuando está no está constreñida por la duración (un año como máximo³⁷⁷), en otras palabras, es la práctica continua, a lo largo de la historia, de la dictadura y el mando militar centralizado la que enseña que la prolongación indefinida de éste representa una amenaza para la estabilidad del Estado. Si la historia es fuente de experiencia y saber acerca de la política es porque la

³⁷⁶TP VII/17.

³⁷⁷ «*In annum ad summum*». TP VII/17.

naturaleza es una y común a todos los seres humanos y que éstos en tanto que partes constitutivas de un régimen político específico están sometidos a pasiones como el deseo de gloria y la oportunidad de obtenerla por parte del líder militar («*militae imperator*»), pone al Estado, sobre todo al monárquico, en una posición de extrema vulnerabilidad. Historia sin progreso Hasta este punto puede surgir la inquietud acerca de ella naturaleza misma de la historia, si ésta puede enseñar algo al presente será para evitar los problemas del pasado y dar pie a menores formaciones políticas. Podría pensarse que por debajo de la anti teleología ontológica de Spinoza fluye, clandestinamente, una doctrina del progreso. Pero sostener que la historia es repositorio de experiencia y saber político no es elemento suficiente para encuadrar una doctrina del progreso, hace falta una narrativa que unifique la historia, en que se afirme que el presente representa de alguna manera una mejoría con respecto a otros regímenes o formas de organización política. Para Spinoza no existe un principio general de ordenamiento de la historia humana, porque, en términos generales, la perspectiva de un principio como tal está cancelada por la naturaleza de la sustancia, no apunta a objetivo alguno: no tiene un plan, ni una dirección, ni se piensa desde el horizonte de alguna forma de la redención, ya sea ésta mundana o extra mundana. La eternidad se expresa como la pura ausencia de fines³⁷⁸

2.10 Historia sive duratio imperii

A partir de TP, VII Spinoza pone en juego el concepto de eternidad para analizar los regímenes políticos, en un primer momento lo pone en marcha con el abordaje de la monarquía³⁷⁹ ahí tiene dos sentidos, por un lado, se refiere a la inmutabilidad de los decretos del rey y por otro lado se refiere a la estabilidad del régimen. Más adelante Spinoza sostiene: “Efectivamente los fundamentos del Estado han de ser tenidos por decretos eternos del rey («*veluti regis aeterna decreta*»), hasta el punto de que sus ministros le obedezcan plenamente, aun cuando se nieguen a cumplir sus órdenes, en caso que les mande hacer algo que repugne a los fundamentos del Estado”³⁸⁰. Spinoza señala que hay dos tipos de decretos del rey, aquellos que benefician al Estado y los que repugnan a sus fundamentos, y

³⁷⁸ Ver “1.4 Inmanencia y eternidad del poder”.

³⁷⁹ TP VII/1, 12, 25.

³⁸⁰ TP VII/1.

precisamente por ello puede acotar líneas más abajo: “para que el Estado monárquico sea estable, hay que establecer que todo se haga, sin duda, según el decreto del solo rey, es decir, que todo derecho sea la voluntad del rey explicada; pero no toda voluntad del rey sea derecho”³⁸¹. Por lo que respecta al segundo uso de la eternidad en TP VII, §25 Spinoza analiza la transmisión del poder y la posibilidad de mantener la forma presente del Estado (la monárquica). Para Spinoza lo que mantiene a un Estado en su forma («*Imperii facies*») actual es que sus fundamentos permanezcan vigentes, para ello el poder del rey debe mantenerse: “la voluntad del rey sólo tiene fuerza de derecho mientras mantiene la espada de la sociedad puesto que el derecho del Estado se determina por su solo poder”³⁸². Si el criterio para el mantenimiento de la forma del Estado es el poder del rey simbolizado en la figura “espada de la sociedad” («*civitatus gladium*»), entonces el Estado sólo mantiene su forma si los decretos del rey siguen teniendo “fuerza”, en otras palabras, si las armas siguen sosteniendo al poder político, si la soberanía sigue siendo atribuida al rey. El esquema de la sucesión es lo que garantiza la continuidad de la sociedad y de la forma del Estado: “porque la elección del rey, al hacerla la multitud, debe ser, en la medida de lo posible, eterna”³⁸³, esto es, mantenerse como un decreto con mayor fuerza que los que el rey ha producido, uno que emana directamente del su carácter de poder constituyente.

La historia, sin embargo, aparece subrepticia y vinculada con la eternidad y la finitud en un par de párrafos que cierran el presente párrafo. En un primer momento Spinoza analiza la relación entre la voluntad y la muerte en el caso de las herencias. Para el holandés es claro que alguien hereda no por «*jus naturalis*», sino por «*jus civilis*», si la garantía de la propiedad es el poder de la sociedad («*civitatis potentia*») entonces la garantía de la herencia es ese mismo derecho o poder³⁸⁴: Ahora bien, Spinoza todavía es capaz de radicalizar su idea analiza la mortalidad del rey:

³⁸¹ ídem.

³⁸² TP, VII/25.

³⁸³ TP, VII/25.

³⁸⁴ Cabe mencionar, aunque sólo sea una anotación formal, que en este párrafo Spinoza hace uso en dos ocasiones de su muy mencionada operación del «*sive*», en ambos caso lo hace para equiparar conceptos que tienen que ver con lo político o la administración de la violencia. En un primer momento equipara potencia y derecho («*potentia sive jus*») y en segundo lugar espada y derecho («*gladius sive jus*»). Esto crea, necesariamente, una cadena de equivalencias en que tres términos quedan relacionados: potencia, derecho y espada.

Ahora bien, la condición del rey es totalmente otra, ya que la voluntad del rey es el mismo derecho civil y el rey es la misma sociedad. Muerto, pues, el rey, ha muerto en cierta medida la sociedad, y el estado político retorna al estado natural. Por tanto, el poder supremo vuela, por un movimiento natural a la multitud y esta, por consiguiente, tiene el derecho de dar nuevas leyes y de abrogar las viejas. Está, pues, claro que nadie sucede con derecho al rey, fuera de aquel que la multitud elija por sucesor o, en caso de una teocracia, como fue antaño la de los hebreos, aquel a quien elija Dios por un profeta³⁸⁵.

Para Spinoza la gran inestabilidad de la monarquía es resultado de la centralización del poder en una sola persona, y si lo llevamos más lejos del depósito de la soberanía en el cuerpo de un ser humano hace que, en el momento en que éste muere, la sucesión sea incierta. Con ello se produce una arquitectura institucional que alberga incertidumbre en lugar de controlarla, lo que representa un desafío político inescapable. El retorno al estado natural involucra el peligro para un Estado de que su figura («*facies imperii*») se cambie en otra.

En el mismo capítulo dedicado a la fundamentación de la monarquía se pone en evidencia el problema de la estabilidad del Estado vinculado o expresado mediante la “eternidad”:

Finalmente, para que todos los derechos absolutamente fundamentales del Estado sean eternos, se establecerá que sea declarado reo de lesa majestad todo aquel que ponga en tela de juicio ante el Consejo Supremo algún derecho fundamental, como la necesidad de prolongar el mando de algún jefe militar o de disminuir el número de patricios, y cosas por el estilo. Y no sólo se le condenará a muerte y se confiscarán sus bienes, sino que se exhibirá en público algún signo de su castigo para eterna memoria³⁸⁶.

La conservación de la forma del Estado requiere, esencialmente, de la decisión soberana de imponer la muerte a quien, de alguna manera, busque modificar la estructura del Estado, es sin duda revelador que la exhibición pública del castigo “para eterna memoria” («*in aeternam Dei memoriam*») es un elemento constitutivo de la estrategia de conservación del Estado. Pues hace un hito, construye una política de las imágenes³⁸⁷ en el tiempo y con ello inhibe la crítica y erosión activa de los fundamentos del Estado. El último tratamiento de la eternidad es en TP X, donde la preocupación es la estabilidad de dicho Estado, éste sólo puede sobrevivir si puede mantener su idea de libertad y de vida colectiva inmutable durante tanto tiempo como pueda. Como tema lateral surge aquí también el tema de la dictadura que es

³⁸⁵ TP, VII/25.

³⁸⁶ TP, VIII/25

³⁸⁷ Retomo el concepto de política de las imágenes del comentarista alemán Martin Saar, ver Saar, Martin, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 2012.

para el holandés un correctivo temporal de las tendencias destructivas que hallan tomado al Estado. Spinoza sostiene:

La causa primordial por la que se disuelven tales Estados es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Livio* libro III, Cap. I), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano «se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación», de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado su principio, en el que comenzó a consolidarse. Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado.³⁸⁸

Spinoza cita casi textualmente y hace suya la analogía de Maquiavelo entre el Estado y un cuerpo humano que enfrenta un desgaste constante de los elementos que lo conforman. Es precisamente por ello que la dictadura, como extremo del poder político, vuelve a aparecer, se trata, pues, de una dictadura soberana, con límite de tiempo, pero constituida con la intención de refundar al Estado, de afirmar su soberanía y su esencia o *anima* mediante acciones que van más allá del umbral de lo legal, pero se convierten en necesarias en el momento en que el Estado presenta la necesidad de una regeneración. Spinoza advierte, en el mismo párrafo del peligro de la dictadura, por cuanto la acción violenta del poder soberano no puede tornarse aleatoria y dirigirse por igual a quienes siguen la ley y quienes la violan, es decir, el gobierno por el miedo debe limitarse a quienes son, de alguna manera, enemigos del Estado³⁸⁹. La única forma en que la dictadura evita su peligro es si deviene eterna: “Por consiguiente, a menos que esta potestad dictatorial sea eterna e invariable, en cuyo caso no se puede pasar a un solo individuo, manteniendo la misma forma del Estado, dicha potestad será en sí misma demasiado incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado”³⁹⁰.

Hay dos menciones más de la eternidad del Estado antes de que Spinoza termine lo que pudo escribir del TP, la primera en TP, I, §9 donde explica en qué consiste el alma del Estado³⁹¹ y la posibilidad del Estado de ser eterno:

³⁸⁸ TP, X/1

³⁸⁹ Ídem.

³⁹⁰ TP, X/1.

³⁹¹ Cfr. Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Introducción, pp. IX-XIII. Para Hobbes el alma del Estado no son los derechos, sino la soberanía, lo cual constituye una oposición radical entre dos filósofos que pueden emitir sentencias de igual dureza y realismo político, así como andar un camino similar

Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez establecidos se mantienen incólumes. Porque el alma («*anima*») del Estado sin los derechos. Y, por tanto, si éstos se conservan, se conserva necesariamente el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse incólumes, a menos que sean defendidos por la razón y por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si sólo se apoya en la ayuda de la razón, resultan ineficaces y fácilmente son vencidos. Habiendo probado, pues, que los derechos básicos de las dos formas de Estado aristocrático están acordes con la razón y el común afecto de los hombres, ya podemos afirmar que, si hay algún Estado eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable³⁹².

La forma del Estado se salvaguarda por la soberanía, pero no es la soberanía, sino los derechos que está atravesados por el «*ingenium*» colectivo de un pueblo. El Estado eterno tiene, por tanto, para cubrir los altos estándares de Spinoza, ser virtuoso en un sentido político, es decir, ser capaz de superar aquellos eventos o peligros que buscan destruirlo, pero de igual manera está sometido a una “*fatalidad inevitable*” («*aliquo inevitabili*»). Es precisamente esta definición de la eternidad del Estado, una que vincula Estado, eternidad y destrucción la que proporciona el propio Spinoza:

Puedo, pues, afirmar, sin restricción alguna, que tanto el Estado como en el que solo una ciudad detenta el poder, como aquel, sobre todo en el que lo detentan varias ciudades, son eternos; o, en otros términos, que no pueden ser disueltos o transformados en otro por ninguna causa interna.³⁹³

La historia para Spinoza es la forma en que la eterna transitoriedad de lo modal se despliega en la especificidad de lo humano. Esto significa que la cultura humana se entiende, en su dimensión ontológica, como el emplazamiento del conato *sub specie duratio imperii*, con ello su puesta en movimiento se manifestará como la sucesión a-teleológica de los regímenes y los arreglos onto-políticos o teológico-políticos en que las colectividades humanas se organizan para dar forma a su vida. Pues como diría el comentarista francés P. F. Moureau: “no hay otra racionalidad para los Estados que aquella para los individuos”³⁹⁴ El holandés reconoce su historia lineal aunque episódica. Los Estados aparecen y luego desaparecen, pero la tendencia a formarlos y destruirlos persiste, aunque lo que sí hace vigorosamente es destruir cualquier puerta de entrada para la historia de la salvación. Para Spinoza la conformación de una gran narrativa que agrupe todos los Estados, o siquiera algún grupo de Estados o regímenes que comparten algún *pathos* esencial que los una y nos lleve a pensar

³⁹² TP X/9

³⁹³ TP X/10.

³⁹⁴ “il n'y a pas d'autre rationalité pour les États que pour les individus” Moureau, P.F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. PUF, Paris, 1994. p. 483

que existe una continuidad entre ellos que nos conduce directamente al estadio actual. Para Spinoza la historia de las formaciones políticas está fracturada por su finitud, por la potencia de las causas exteriores o interiores que conducen a un Estado a ser destruido, acaso la única continuidad posible sería la del uso de lo ya presente.

3. Poder y libertad

3.1 Fluctuación de ánimo: el régimen de la Fortuna.

La fluctuación de ánimo establece el régimen de la contingencia en el ámbito de la experiencia de lo real. No existe en sí y por sí mismo, es decir, no es «*sui iuris*», sino «*fortunae iuris*», su experiencia es la de la servidumbre y el sometimiento a la contingencia. El régimen de la fortuna es la respuesta a la pregunta clásica por la servidumbre voluntaria, que nunca lo es verdaderamente. Pues quien está bajo a la potestad de la fortuna: “a menudo, aun cuando vea lo que es mejor para él, es coaccionado a seguir lo peor”.³⁹⁵ Aquel que existe sometido a la contingencia no expresa su ser de forma plena, o para expresarlo de otra manera, no es la causa adecuada de sus acciones, sino sólo por accidente opera aquello que se propone como curso de acción. El sometido a la fortuna vive la en la incertidumbre pues está desconectado de su propio deseo, esto es, aunque piense que piensa y actúa por sí mismo. El régimen de la fortuna es, en la metáfora de Spinoza, la mar agitada por los vientos que no conocen calma, una tormenta perpetua en que la mente es incapaz de conocerse y alcanzar un reposo en sí misma. El régimen de la fortuna, como una existencia bajo la lógica de la contingencia no implica contradicción con la identidad entre potencia y necesidad que afirma Spinoza en múltiples lugares a lo largo de su obra,³⁹⁶ sino que se trata de un orden de la experiencia como contingente, es decir, considerando “las cosas singulares en la medida en que, si atendemos a su sola esencia, no hallamos nada que ponga necesariamente su existencia o que necesariamente la excluya”³⁹⁷. Vivir en la jurisdicción de la fortuna es existir considerándolo todo como contingente, es decir, desconocer el orden causal de la naturaleza, y por lo tanto, hacer del orden común de la naturaleza el régimen único de la experiencia. Para nuestro filósofo, la contingencia y la posibilidad no designan propiedades de las cosas, la suya no es una filosofía que admita la contingencia como una modalidad del acontecer; sino que contingencia y posibilidad son limitaciones de nuestro entendimiento.³⁹⁸ Lo

³⁹⁵ E4Pref.

³⁹⁶ TIE, I p. 20, E1p 8e, E1p24c, E1p16, E1p34, E1p35, TTP 3, p. 45-46, TTP4, TP I/1-4, Ep. 21, Ep. 43, Ep. 75. Por mencionar sólo algunos pasajes relevantes para el caso, lo que demuestra su profundo y constante interés por el tema.

³⁹⁷ E4d3.

³⁹⁸ CM I, 3

contingente, es algo de lo que nos formamos una idea mutilada de su conexión y causalidad, una esencia o afirmación sin causa, una idea puramente imaginativa de la cosa³⁹⁹. Pese a que este fenómeno parece lejano de toda manifestación política, para Spinoza este no es el caso, pues el régimen de la fortuna encuentra repercusiones en el orden político y social de gran importancia.

Desde este horizonte interpretativo, ninguna servidumbre puede ser considerada como de voluntaria, pues la propia voluntad apenas puede algo mientras está sometida a la lógica de la contingencia absoluta, todo sucede bajo una especie de excepcionalidad inescrutable. Asimismo, la voluntad no es, como en Descartes⁴⁰⁰, un componente de la mente humana que opera en completa libertad, sino sólo una modalidad del deseo que se articula con la realidad afectiva de la mente y con el entendimiento para producir, *a posteriori*, el orden de lo deseable. Lo bueno y lo malo se definen a partir del juicio que busca una explicación causal y que al no encontrarla, pues la mente se encuentra incapaz de contemplar *el orden y conexión* de las cosas, opera bajo la lógica de la contingencia y la *posibilidad*.

Spinoza codifica políticamente al régimen de la contingencia bajo la idea de fortuna, y de auxilio externo de Dios. Para nuestro filósofo la necesidad de la naturaleza se define como gobierno de Dios («*Dei directionem*»)⁴⁰¹ y en tanto que éste se considera desde el ser humano y su conservación y su utilidad, se le puede llamar auxilio interno. Por otro lado, si se considera la conservación del ser humano y su utilidad desde el punto de vista de las cosas exteriores, entonces se llamará auxilio externo. Finalmente, si se considera la conducción divina “en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas” se le puede llamar fortuna⁴⁰². En este sentido Spinoza hace eco del concepto renacentista de fortuna y virtud, expresados en sus propios términos una idea que se halla presente en Maquiavelo.⁴⁰³ El florentino aborda la fortuna en distintas ocasiones, pero quizá sea cuando

³⁹⁹ Ya el joven Spinoza considera que una cosa es contingente “si nos fijamos en la esencia de la cosa, sin más, y no en su causa”. *Ibíd.*

⁴⁰⁰ *Meditaciones* IV; AT, 56; es más lo característico del ser humano, o lo que lo define es “la libre disposición de sus voluntades”. *Pasiones* 153; AT 11, 445. Para una discusión en torno a las diferencias con respecto a sus nociones de voluntad entre los grandes sistemas racionalistas del siglo XVII ver. Espinosa, Luciano. “La relación de voluntad y entendimiento en la modernidad temprana: una clave antropológica para la teoría y la praxis”. En ISEGORIA. Revista de filosofía Moral y Política. N° 53, Julio-Diciembre 2015. Pp. 537-570.

⁴⁰¹ “Por gobierno de Dios («*Dei directionem*») entiendo el orden fijo e inmutable de la naturaleza, o sea, la concatenación de las cosas naturales” TTP III, p. 45.

⁴⁰² *Ibíd.* P. 46.

⁴⁰³ Para Maquiavelo la fortuna es el elemento impredecible del acontecer político en particular, y humano en general de ahí que, según el florentino, sea una figura de gran consideración en los pueblos antiguos, (*Discursos*,

analiza las causas de la grandeza del pueblo romano⁴⁰⁴ donde se observa con mayor claridad la polaridad que establece entre el actuar de la fortuna y la virtud al llevar los asuntos públicos, y, donde también se observa un punto de encuentro más claro entre él y Spinoza. Maquiavelo se propone responder a la pregunta: ¿Qué contribuyó más a la grandeza de Roma, la virtud o la fortuna? Según el florentino, la opinión compartida por muchos –entre ellos Plutarco⁴⁰⁵– era que la fortuna quien se había encargado de evitar que los romanos hubiesen evitado la guerra contra dos enemigos a la vez, pues: “no guerrearon con los latinos sino después de batir a los samnitas... ni combatieron con los toscanos sino después de sojuzgar a los latinos y casi extinguir con numerosas derrotas el poder los samnitas; y si dos de estos pueblos, cuando podían disponer de todas sus fuerzas se hubiesen aliado contra Roma, fácil es sospechar que habrían destruido a la república romana”⁴⁰⁶. Pero Maquiavelo considera que la fortuna no jugó el papel fundamental, al menos no por sí misma, pues a ésta “se unen grandísima virtud y no menor prudencia”⁴⁰⁷. Pues fue producto de su virtud en la guerra que consiguieron una reputación de virtuosos entre sus potenciales enemigos, cosa que según el florentino es aconsejable, pues quien es temido:

estará en el caso de elegir por su parte a quien de los vecinos ha de hacer guerra, mientras con industria mantiene a lo demás tranquilos; cosa fácil no sólo por el respeto que su poder infunde, sino también por los recursos que emplea para engañarlos y adormecerlos. Las potencias más apartadas que no vivan en relaciones con ellos se cuidarán de los sucesos como de cosas lejanas que no les interesan; en este error continuarán hasta que el incendio se les acerque y, cuando les llegue, sólo tendrán para apagarlo las fuerzas propias, insuficientes contra un enemigo que ha llegado a ser poderosísimo.⁴⁰⁸

La conducción de la guerra, como materia vital para el Estado fue la causa de la reputación romana, misma que los puso en la posición de elegir enemigo y pelear en caso de máxima fortaleza contra aquel que habían elegido. Por su parte los grandes poderes contemporáneos, como los galos, cartagineses o macedonios miraron desde lejos el crecimiento de Roma y

II, 1), *Príncipe*, cap. 25; sin embargo, para Maquiavelo la fortuna no basta en sí misma, sino que debe estar acompañada por la virtud —virtud como técnica, es decir, a la manera moderna— que se ejercita en el obrar mismo,

⁴⁰⁴ *Discursos* II, 1

⁴⁰⁵ Esta opinión no es correcta, pues ya se sabía que *De fortuna romanorum* estaba incompleto y sólo la parte en que se describía el papel de la fortuna en la grandeza de Roma había sobrevivido.

⁴⁰⁶ *Discursos* II, I, 8.

⁴⁰⁷ *Discursos*, II, I, 20. Modificamos ligeramente la traducción de Navarro de “virtù” por el más transparente “virtud”, en lugar de “valor”

⁴⁰⁸ *Discursos*, II, I, 21-23.

terminaron siendo dominados por ésta, es por esa razón que el florentino piensa que: “la fortuna que en esta parte tuvieron los romanos la hubiese tenido cualquier príncipe que procediera como ellos y mostrara igual virtud”⁴⁰⁹. Esto relativiza el papel de la fortuna, pues no se debió a un ciego azar el que los vecinos de los romanos, como los samnitas, toscanos o latinos no eligieran lucha contra aquellos, sino a la reputación que se ganaron en el campo de batalla. Mientras que las grandes potencias de su tiempo miraron esos acontecimientos desde lejos y sin prestarles mayor atención hasta que fue demasiado tarde. La virtud, según Maquiavelo, puede imponerse a la fortuna, si opera correctamente, es decir, eligiendo con prudencia la enemistad y haciendo uso del conflicto a su favor, en el caso romano esta prudencia se observa en el orden en que hicieron la guerra, debilitando o llevando casi al exterminio a sus enemigos, pero siempre sucesivamente. En este punto el florentino expresa de otra manera la idea que líneas arriba sosteníamos en torno a Spinoza, a saber, que existe un régimen de la fortuna y que éste implica un sometimiento a lo que aparece ante la conciencia como un ciego azar, pero que no es sino la estricta necesidad de los acontecimientos, sólo que inaccesible a la mente que no se guía por la razón y el cálculo. Asimismo, el fraseo de Maquiavelo parece hacer eco en Spinoza, cuando éste habla de los auxilios internos y externos en materia de la conducción del Estado. De ahí que la conclusión del examen de las causas de la grandeza de Roma sostenga que: “Los estados imitadores de esta conducta necesitarán menos de la fortuna que los que no la observen”⁴¹⁰.

En el caso de Spinoza no es Roma, sino el pueblo hebreo, el ejemplo del que parte para determinar la naturaleza de los auxilios externos y su relación con la profecía. A diferencia del pueblo romano que, en la descripción maquiaveliana, aparece como virtuoso y prudente y, por lo tanto, merecedor de su gloria e imperio, el pueblo hebreo no es especial por sus dones. Pues para el neerlandés lo que distingue a las naciones es: “la forma de su sociedad (*«ratione societatis»*) y las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas”⁴¹¹, es por esa razón que: “la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social (*«ratione societatis»*) y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años”⁴¹². A

⁴⁰⁹ *Discursos*, II, I, 28.

⁴¹⁰ *Discursos*, II, I, 33.

⁴¹¹ TTP, III, p. 47.

⁴¹² *Ibíd.*

diferencia del pueblo romano que tuvo que hizo uso de su virtud en la lucha contra los distintos pueblos a los que pudo someter, el pueblo hebreo es un caso ejemplar de la fortuna –lo auxilios externos– operando en favor de un pueblo, cuyo conato no era, por sí mismo, suficientemente fuerte. No obstante, Spinoza señala algo que bien podría matizar el papel de la fortuna en la conservación del Estado hebreo, a saber, la organización social («*ratione societatis*») hebrea, que bien podría hacer las veces de la virtud, sólo que considerada en el vocabulario propio del TTP. Por lo tanto, no se trata de una mera operación de la fortuna, es decir, el destino del Estado hebreo obedeció al concurso de los auxilios internos y los externos, pues la organización social («*ratione societatis*»), no es sino la forma que toma el conato de la multitud hebrea de acuerdo con un sistema de distribución en que, la ley divina era ley civil, pero las materias políticas y las religiosas se mantenían en dos brazos separados del Estado. El propio término «*ratione societatis*», es consistente con lo que el excursus físico de E2p13⁴¹³, pues aún cuando se hable de un cuerpo político es preciso recordar que: “todos los cuerpos convienen en ciertas cosas”⁴¹⁴, por lo que la constitución de un cuerpo político como una relación de movimiento y reposo que se comunica y mantiene entre los cuerpos constitutivos de dicho cuerpo político. Un cuerpo político puede ser pensado como un cuerpo compuesto cuya composición Spinoza describe:

Cuando algunos cuerpos de la misma o de diversa magnitud son forzados por los demás cuerpos de manera tal que se apliquen unos contra otros, o bien, si se mueven con diversos grados de rapidez, de manera tal que se comuniquen sus movimientos según cierta razón («*certa quadam ratione communicent*»), diremos que esos cuerpos están unidos entre sí y que todos componen un solo cuerpo, o sea un individuo, que se distingue de los demás por esta unión de cuerpos.⁴¹⁵

Si se sigue la definición arriba citada para describir el cuerpo político de la multitud hebrea se puede pensar que los hombres y mujeres, así como sus familias y las 12 tribus de Israel constituyen los cuerpos de diversa magnitud («*diversae magnitudinis*»), que son forzados

⁴¹³ Es importante destacar que aunque Gueroult considera que la física de Spinoza es una continuación de la cartesiana (Gueroult, Martial. *Éthique II. L'âme* pp. 177-179), Deleuze señala adecuadamente que la mera concepción del cuerpo de Spinoza rompe del todo con la noción cartesiana de cuerpo. Deleuze describe a la noción cartesiana que cuerpo como una sumatoria de masa y velocidad, mientras la noción spinoziana es una relación («*ratio*») de movimiento y reposo (*motus et quietas*) (Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*). Es preciso mencionar que también Daniel Garber hace evidente la influencia hobbesiana en la física de Spinoza, con lo que se matiza la influencia cartesiana. Daniel Garber. “Natural philosophy in Seventeenth Century Context” en Al P. Martinich y Hoekstra Kinch. *The Oxford Handbook of Hobbes*. (Oxford: 2015, Oxford University Press) DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199791941.013.16.

⁴¹⁴ E2p13l2.

⁴¹⁵ E2p13def.

(«*coercentur*») a aplicar sus movimientos unos contra otros. Pero los mecanismos comunicativos del movimiento y el reposo son tanto las ceremonias, como las leyes. Es por medio de ambos recursos que se comunican los movimientos del Estado hacia los individuos y sus familias y, por tanto, son mecanismos que afirman el conato colectivo de la multitud hebrea y permiten la comunicación del poder que constituye el fundamento y razón de ser del Estado hebreo. Por lo tanto, estos dos mecanismos son las formas en que la multitud hebrea afirma su existencia y expresa su potencia, en resumen, son las formas en que se conoce que el Estado era virtuoso⁴¹⁶ y conseguía su conservación. Spinoza vuelve a hacer eco de Maquiavelo al hacer un balance de las dificultades para el establecimiento del Estado hebreo y de cuánto éste dependió de los auxilios externos para conservarse cuando afirma:

[P]ara formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte de la fortuna y es menos estable. Y si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección («*directio*»)⁴¹⁷ ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios («*Dei directionem*») y adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humanas) puesto que le ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido por un milagro⁴¹⁸.

La virtud, incluso la de un Estado es finita y está limitada por la virtud de otros Estados, así como por la incapacidad de afirmar su conato de cara a eventos extraordinarios. Ahí donde la virtud deja de ser operativa se depende de los auxilios externos, a saber, de la fortuna. Sin embargo, el ámbito de operatividad del régimen de la fortuna mantiene una relación inversamente proporcional con el de la virtud, de tal suerte que tanto el Estado virtuoso – aquel que se conserva efectivamente –, como el individuo virtuoso – el hombre libre – están menos sujetos a la fortuna que sus contrapartes, a saber, el Estado que incapaz de conservarse y el hombre ignorante⁴¹⁹. De igual forma podría extenderse la analogía y considerar que el

⁴¹⁶ E4d8.

⁴¹⁷ Atilano Domínguez traduce «*directio*» como dirección en este caso, y como gobierno cuando Spinoza escribe «*Dei directione*». Dada la relevancia que el término gobierno adquiere en la filosofía política desde Platón (*República*, VI 488b-e) en adelante, es preciso manifestar que ya en Spinoza la «*directio*» o el gobierno, son categorías centrales para describir la conducción de la multitud, así como la afirmación y expresión continua del poder de la naturaleza.

⁴¹⁸ TTP III, p. 47.

⁴¹⁹ E4p70.

hombre ignorante, es supersticioso y está inmerso en una continua fluctuación de ánimo por hallarse sometido a la fortuna; y por su parte, el Estado inestable e incapaz de superar los peligros internos y los externos, está sometido a la fortuna más que a su propia virtud. En ambos casos se describe una existencia «*in alio*»⁴²⁰, es decir, no en propio derecho («*sui iuris*»), sino a partir de la potencia de cosas externas que, o bien permanecen totalmente ocultas, o bien sólo aparecen parcialmente como ideas imaginativas de las afecciones del cuerpo y según el orden común de la naturaleza y no según la necesidad del rostro total del universo («*Facies totius universii*»)⁴²¹. La fluctuación de ánimo, va en contra de la propia utilidad⁴²² pues establece una relación heterónoma, no es el propio individuo el que se guía y afirma a sí mismo, sino la realidad que se afirma ininteligible para el ignorante, y perpetuamente sorpresiva para el Estado débil.

3.2 La imagen de la libertad: la esperanza como cultivo de la vida

Pero ¿qué imagen puede causar alegría pese a la incertidumbre del futuro? En todo caso, pensar acerca de una serie contingente de acontecimientos futuros, lejos de producir una alegría podría inducir el miedo, o conducir a pensar el peor de los escenarios posibles y las funestas consecuencias de éstos. La incertidumbre es un estado altamente inestable, es quizá ahí donde encontramos una consecuencia político-temporal de la fluctuación de ánimo

⁴²⁰ La tesis metafísica general de E1a1 deja en claro que cualquier cosa singular sólo puede existir dentro de la sustancia-Dios (E1p15), un tema que se aplica a la política (TTP IV, p. 57; TTP XVI, p. 186; TP II/2). Sin embargo, en términos políticos se puede existir *sui iuris*, es decir, afirmando el propio poder y no meramente sometido al régimen de la fortuna, como el Estado hebreo antes de ser derrotado por el Imperio babilónico (TTP, XIX, p. 230-231; cfr. 2 Reyes 24: 10-17) lo que culminó en el cautiverio babilónico; o como más adelante en la obra de Spinoza, cuando los individuos se unen para conformar una entidad política y social cuyo derecho aumenta en proporción directamente proporcional con el aumento de su potencia (TP, II/2), pese a que dicha autonomía es del colectivo multitud, y no de cada individuo en particular (TP, III/3).

⁴²¹ Ramos-Alarcón, Luis. *La teoría del conocimiento de Spinoza*. (México: 2020, FFyL UNAM), pp. 90-94.

⁴²² Esta idea puede ser refleja del «*νήφων λογισμὸς*» [nefón logismos] o sobrio cálculo que explica Diógenes Laercio a propósito de su exposición de Epicuro. “Por lo tanto, cuando decimos que el placer es el objetivo final, no nos referimos a los placeres de los viciosos o a los que residen en la disipación como creen algunos que ignoran o no están de acuerdo o interpretan mal nuestra doctrina, sino al no sufrir dolor en el cuerpo ni estar perturbados en el alma. Porque ni banquetes ni juergas constantes ni los goces con las mujeres y los adolescentes, ni los pescados ni demás cosas que una mesa suntuosa ofrece, engendran una vida feliz, sino el sobrio cálculo [*νήφων λογισμὸς*] que investiga las causas de toda elección y rechazo, y extirpa las falsas opiniones de las que procede la más grande perturbación que se apodera de toda el alma” Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos ilustres* X, 131-2. Esta conexión permitiría comprender la tranquilidad de ánimo y el contento de sí como componentes de un razonamiento práctico tranquilo sobre el que se establece el cálculo de la verdadera utilidad sin el obstáculo de las pasiones y desde la necesidad de la propia naturaleza y guiado hacia la conservación del propio ser.

(«*fluctuatio animi*»). De acuerdo con Spinoza la fluctuación del ánimo es la “constitución de la mente que se origina de dos afectos contrarios”⁴²³, asimismo, ésta es a los afectos, lo que la duda es a la imaginación. Esto nos remite necesariamente a E3p18 donde el neerlandés hace explícita su tesis fenomenológica de la temporalidad de los afectos, partiendo de los dos más básicos, a saber, la alegría y la tristeza: “El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría y de tristeza que por la imagen de una cosa presente”⁴²⁴. La modalidad del afecto es la misma en todo tiempo, lo que distingue a los afectos, por tanto, no puede ser su ubicación en el pasado o en el futuro, pues el origen del afecto es la imagen de la cosa («*imago res*») y como clarifica el propio Spinoza: “la imagen de una cosa, considerada en sí sola, es la misma ya se refiera a un tiempo futuro, pretérito o presente”⁴²⁵; lo que distingue entre afectos es la intensidad de la afección producida por la imagen. Pero la idea es aún más radical si se considera que para Spinoza: “Mientras un hombre es afectado por alguna imagen de una cosa, contemplará esa cosa como presente aun cuando esta no exista”⁴²⁶. El inicio de la demostración se dirige hacia las definiciones de los afectos producidos por las imágenes de las cosas unidas a la estructura temporal con que son experimentadas. La estructura de la temporalidad está dada por la imaginación, Spinoza explica el funcionamiento de la temporalidad de la siguiente manera:

Hemos mostrado más arriba (*proposición 17 de esta parte, con su corolario*) que, aun cuando no exista, la mente imagina siempre las cosas como estándole presentes, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Además, hemos mostrado (*proposición 18 de esta parte*) que si el cuerpo humano ha sido afectado una vez, simultáneamente, por dos cuerpos externos, cuando posteriormente la mente imagine uno de ellos recordará al instante también al otro. Esto es, contemplará a ambos como estándole presentes, a no ser que intervengan causas que excluyan su existencia presente. Por otra parte nadie duda de que también imaginamos el tiempo («*nemo dubiat, quin etiam tempus imaginemur*»), a saber, en virtud de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, pues a un niño que haya visto ayer por la mañana temprano, por primera vez a Pedro; después, al mediodía, a Pablo; por la tarde a Simón; y hoy otra vez por la mañana a Pedro. En virtud de la *proposición 18 de esta parte* es patente que, en cuanto vea la luz de la mañana imaginará que el sol recorre la misma parte del cielo que le vio recorrer en el día anterior, o sea, [imaginará] un día entero, y simultáneamente [imaginará] con la mañana a Pedro, con el mediodía a Pablo, y con la tarde a Simón; esto es imaginará la existencia de Pablo y de Simón con un tiempo futuro. Y al contrario, si ve a Simón por la tarde, relacionará a Pedro y a Palo con un tiempo pretérito, a saber, imaginándolos a la vez que el pasado. Y lo hará de manera tanto más constante cuanto más a menudo les haya visto en este mismo orden. Mas si ocurre alguna

⁴²³ E3p17e.

⁴²⁴ E3p18.

⁴²⁵ E4p18d.

⁴²⁶ Ídem.

vez que otra tarde vea, en el lugar de Simón, a Jacobo, entonces a la mañana siguiente imaginará, con la tarde, ya a Simón, ya a Jacobo, mas no a ambos simultáneamente. Pues se supone que por la tarde ha visto a uno solo de ellos y no ambos simultáneamente. Así, pues, su imaginación fluctuará y cuando [imagine] tardes futuras imaginará con ellas ya a este, ya a aquel. Esto es, contemplará el futuro de uno y otro como contingente, no como cierto. Y esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación considera cosas que contemplamos del mismo modo en relación con el tiempo pasado o presente. Y en consecuencia imaginaremos como contingentes las cosas referidas tanto al tiempo presente como al pasado o al futuro.⁴²⁷

No es casual que se haya puesto un ejemplo –algo poco habitual en nuestro autor– en el escolio con el que pretende clarificar una proposición que asienta categóricamente a la necesidad como el modo de contemplar de razón y con ello, la des-temporaliza, si se admite un término. Pues es el núcleo de la concepción de razón como amor intelectual que percibe las cosas bajo una especie de eternidad. Pero para poder llegar a la razón es preciso pasar por la imaginación, y la contemplación que ésta opera no sólo comprende la temporalidad, sino que constituye al tiempo en función de las imágenes de las cosas en el cuerpo y las ideas de las afecciones que éstas producen. Esta parte es tan clara e importante para el pensamiento spinoziano que es expresada como una verdad aceptada por todos, algo que es ciertamente cuestionable; sin embargo, para Spinoza el tiempo es el resultado de la comparación imaginaria de la rapidez del movimiento de los cuerpos.⁴²⁸ La experiencia cotidiana, que está fuertemente constituida por la imaginación, permite esta comparación del movimiento y de la duración, es así que hace posible que se proyecte el pasado sobre el futuro, pues las imágenes de las cosas siempre aparecen como presentes. Así, se tiene por un lado al pasado, que se ordena en la experiencia mediante la memoria que: “no es nada otro que cierta concatenación de ideas («*quaedam concatenatio idearum*») que implican la naturaleza de cosas que son fuera del cuerpo humano, la cual [concatenación] se hace en la mente siguiendo el orden y la concatenación de las afecciones del cuerpo humano”⁴²⁹. Y por otro lado la proyección al futuro mediante la costumbre que opera sobre la base que esta memoria, de ahí que el soldado, sea conducido a pensar en la guerra cuando ve las huellas de un caballo en la arena, mientras que el campesino pensará en el arado. Esta misma lógica es la que se expresa

⁴²⁷ E2p44e.

⁴²⁸ Esta es una perspectiva que está presente en el neerlandés desde su obra de juventud como se puede ver en PPC2p6e y CM, I, I, p. 234. Es de particular interés el argumento que presenta en PPC2p6e, pues no sólo está explicando a Descartes, sino también haciendo una crítica del monismo eleático, con lo que se separa decididamente de esta perspectiva.

⁴²⁹ E2p18e.

en el ejemplo del niño que ve a Pedro por la mañana, Pablo al mediodía y Simón por la tarde y luego espera que la mañana, el mediodía y la tarde traigan consigo a Pedro, Pablo y Simón respectivamente. La imagen del movimiento de las cosas, en este caso del sol en el cielo se une con la imagen de otras cosas, en este caso Pedro, Pablo o Simón. Pero de aquí no resulta la idea de una conexión necesaria entre el transcurrir del día y la existencia de nadie, sino la imagen contingente de las cosas, tanto de las que sucedieron en el pasado como de las que sucederán en el futuro. Si bien la imaginación sutura, por medio de la memoria, el hiato que hay entre la experiencia de las cosas exteriores al cuerpo humano y el orden en que éstas se le presentan al individuo; también la imaginación fluctúa entre las ideas imaginativas de distintas cosas cuando se las considera con relación al tiempo –otra idea imaginativa⁴³⁰–. Es precisamente porque la imaginación contempla la conexión de las cosas en función de las afecciones corporales, pero sin tener una idea adecuada de la esencia del cuerpo y de las cosas exteriores a él que concibe las cosas unidas a otras en una lógica contingente, es decir, no es capaz de acceder a la nervadura inmanente de la realidad y ésta le parece ininteligible más que con relación a la experiencia. Para poder contemplar la necesidad y por lo tanto lograr la superación del orden temporal es preciso acceder a lo real por medio de la razón, o, en palabras de Spinoza: “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas bajo una cierta especie de eternidad”⁴³¹. La certeza de la razón es la necesidad de las conexiones entre las cosas y entre las ideas de las cosas –forman parte del orden necesario de la sustancia⁴³²– ; mientras que la imaginación que percibe las cosas como contingentes accede al orden común de la naturaleza y por lo tanto una mente predominantemente imaginativa: “no tiene

⁴³⁰ Se sigue aquí la exposición de la epistemología spinoziana realizada por Chauí en su clásico trabajo *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*, la comentarista brasileña distingue entre imagen e idea imaginativa de la siguiente manera: “La imagen es un efecto determinado u necesario de las afecciones corporales que resultan de las relaciones que el cuerpo mantiene consigo mismo por la mediación de los otros cuerpos que lo rodean y operan sobre él, y sobre los cuales él también opera” de modo análogo: “Una idea es un acontecimiento mental o intelectual: la manera como concebimos conexiones y nexos reales y necesarios entre los pensamientos y entre los seres”, finalmente están las ideas imaginativas que “Son los correlatos mentales de las afecciones corporales en la experiencia inmediata. En ellas la mente presupone o implica la existencia de su cuerpo, pues él es el objeto de la idea que constituye la mente, pero no implica la esencia de ese cuerpo pues no la conoce”. Chauí, Marilena. *La nervadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2020) pp. 126-127.

⁴³¹ E2p44c2.

⁴³² E2p7.

un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos externos sino tan solo confuso y mutilado («*confusa et mutilata cognitione*»)⁴³³.

De esta manera la esperanza aparece como producto de la imaginación, es decir, como una alegría que surge de lo contingente, una forma imaginativa de acceder al orden de la naturaleza, pero que permite disfrutar como presente algo que se encuentra incierto en un tiempo futuro. Es aquí donde cobra sentido la esperanza como cultivo de la vida, pues incluso cuando es producto de un conocimiento confuso y mutilado, es claro que la mutilación del orden común de la naturaleza que produce una alegría permite experimentar el porvenir favorable como actualmente presente. Pero para afectar de esperanza a una multitud es preciso que ésta sea afectada por una idea imaginativa alegre, es decir, que tenga un conocimiento incierto, contingente, confuso y mutilado de aquello que va a suceder, pero que esa incertidumbre pueda despertar alegría en la multitud. Aquí es donde tenemos que desplazarlos de regreso al análisis de lo que pueda ser la imagen de la libertad («*imago libertatis*»), y por lo tanto hacia los dos tratados políticos de Spinoza, en la medida en que la esperanza es un afecto constitutivo de la multitud libre, pero impropia del hombre libre⁴³⁴.

El punto de ataque en que Spinoza despliega su concepción de la esperanza como forma de cultivar la vida a partir de la imagen de la libertad es TTP XVI, en particular, luego de haber elaborado su definición de la ley. El neerlandés aborda el fundamento humano del Estado, a saber, la utilidad («*utilitas*»). Contrario a Hobbes, para quien el Estado es un mecanismo nacido directamente del miedo a la muerte surgido de un Estado de guerra de todos contra todos («*omnes contra omnes*»)⁴³⁵, el fundamento antropológico del Estado que encuentra

⁴³³ E2p29c.

⁴³⁴ Las virtudes del hombre libre spinoziano están contenidas entre E4p67 y E4p72. Si bien el hombre libre es capaz de reprimir el miedo ya sea a la muerte (E4p67d) que los peligros del combate (E4p69d y E4p69c), en ningún caso se menciona que dicha represión del miedo sea operada por un afecto opuesto como la esperanza, sino por la guía de la razón que es capaz de proveer al hombre libre de un conocimiento adecuado de las causas que lo conservan, así como de la imposibilidad de la coexistencia de éste y de su propia muerte, algo largamente anticipado por la filosofía epicúrea, tanto en la Epístola a Meneceo como en el *De Rerum Natura* de Lucrecio. Con respecto a la relación entre Spinoza y la filosofía de Epicuro ver Vardoulakis, Dimitris. (2020) *Spinoza, the epicurean. Authority and Utility in materialism*. (Edinburgh: Edinburgh University Press) pp. 347, en particular sobre la relación entre E4p67 y la epístola a Meneceo el capítulo I “Freedom as Overcoming the Fear of Death: The Dialectic of Authority and Utility in the Preface”, pp. 48-75; así como “La fuente epicúrea” de Diego Tatián, en Tatián, Diego. (2014). *Spinoza y el amor del mundo*. (Buenos Aires: Altamira) pp.29-52.

⁴³⁵ Es posible argumentar que en Thomas Hobbes el Estado es concebido como un dispositivo de gestión del miedo a la muerte a partir de la autoridad. La verdad, el bienestar, el orden y la soberanía tienen su punto de articulación en el concepto de autoridad, mismo que Hobbes busca arrancar de las instituciones religiosas para otorgarla plenamente al soberano. Ver Christopher Scott McClure. “War, Madness and Death: The Paradox of Honor and Hobbes’s *Leviathan*”. *The Journal of Politics*, Vol. 76, No. 1 (Oct. 7, 2013), pp. 114-125.

Spinoza, es decir, aquel que no responde al derecho natural que opera en la totalidad de la naturaleza saber, la ley divina⁴³⁶ es la utilidad. Aquí es preciso hacer notar que la *utilidad* es un concepto operativo desde la perspectiva de las cosas, no así desde una perspectiva cósmica u ontológica universal. El cálculo utilitario está siempre sujeto a la conservación y aumento de poder de la cosa singular, precisamente por ser finita y limitada⁴³⁷, en contraste con la sustancia cuya naturaleza infinita y absoluta expresa una potencia infinita⁴³⁸ cuya dinámica es omnilateral⁴³⁹, una omniarquía absoluta. La utilidad tiene sentido, por tanto, en los campos de la ética o la política, al menos para el ser humano. Spinoza admite la teleología desde la perspectiva de la cosa, es por eso que el concepto de utilidad es una de las claves para comprender el fundamento antropológico del Estado. Pese a que eso aparezca como una fisura en su rechazo a la teleología desde el punto de vista ontológico general o cósmico, este no es el caso. Es más, podría argumentarse que admitir la teleología de lo singular es precisamente lo que impide aceptar la teleología universal, pues en la medida en que el cálculo de la utilidad es el razonamiento práctico (*«λογισμός»*): “que, por un lado, se investiga los motivos de toda elección y rechazo y, por otro, descarta suposiciones por culpa de las cuales se apodera de las almas una confusión de muy vastas proporciones”⁴⁴⁰, se hace necesario prescindir de una finalidad general en la que todos los juicios prácticos alcancen su realización. El razonamiento práctico del que habla Epicuro está claramente presente en Spinoza, cuando afirma que:

Cuanto más se esfuerza cada cual por buscar su utilidad, esto es, por conservar su ser (*«suum esse conservare conatur»*), y puede hacerlo, tanto más dotado de virtud está, y por el contrario, en la medida en que cada cual descuida su utilidad (*«suum utile»*) esto es, conservar su ser, en esa medida es impotente.⁴⁴¹

La utilidad está directamente vinculada con la conservación de la cosa, es decir, buscar la propia utilidad es buscar la propia conservación, de tal suerte que desatender la búsqueda de lo que es útil según sea el caso es dejar de perseverar en la conservación del propio ser. Pero

⁴³⁶ E1p34, E1p35, TTP IV p. 57-59, TP 1/1-3. El concepto estrictamente inmanente de potencia de Dios está presente también en, KV I, III; CM II, IX.

⁴³⁷ E1p28.

⁴³⁸ E1p34

⁴³⁹ CM II/9; E1p16; E1p25-27.

⁴⁴⁰ Epicuro, *Obras* 132.

⁴⁴¹ E4p20.

la proposición va más allá, pues la medida de la virtud es la búsqueda de la utilidad propia, con lo que se entra de lleno en el terreno político. A esta tematización de la virtud y la utilidad le subyace la tematización de la servidumbre, la obediencia y el poder constituyente de la multitud, así como el dominio fundado en la torsión del deseo de la multitud para que apetezca busca la utilidad ajena y no la propia. Sin embargo, para llegar a ese punto es preciso pasar por la economía de la utilidad como juego del juicio práctico acerca de la propia conservación que Spinoza detalla de la siguiente manera:

Así pues, descuida apeteer lo que le es útil, o sea, conservar su ser, sino ser vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, aborrece los alimentos ni se suicida en virtud de la necesidad de la naturaleza, sino forzado por causas externas, lo cual puede suceder de muchos modos. Por ejemplo, uno se suicida forzado por otro que le retuerce la mano derecha en la que casualmente llevaba una espada y le fuerza a dirigirla hacia su corazón. O como Séneca, forzado por el mandato de un tirano a abrirse las venas, esto es, deseando evitar un mal mayor con otro menor. O por último, porque causas externas ocultas disponen su imaginación («*ieus imaginationem ita disponunt*») y afectan su cuerpo («*Corpus ita afficiunt*») de manera tal que este reviste otra naturaleza contraria a la previa y cuya idea no puede darse en la mente (*por la proposición 10 de la parte 3*). Mas que el hombre se esfuerce, en virtud de la necesidad de su naturaleza, por no existir o por cambiar su forma en otra, es tan imposible, como cualquiera puede ver con un poco de meditación.⁴⁴²

Apeteer lo útil a uno mismo es otra manera de decir conservar el propio ser. El juicio práctico sobre el mundo en función de la propia utilidad precede cualquier modalidad del pensamiento y es la base del deseo que conserva. Desde ese fundamento es posible tematizar la destrucción del ser humano por su propia mano como algo que se debe, de alguna manera a una causa externa.⁴⁴³ Para que alguien desee lo que no le es útil es preciso intervenir en su naturaleza, y para Spinoza, esto ocurre de dos maneras, o por una disposición de la imaginación por causas ocultas, o, por otro lado, por un tipo de afectos corporales cuyas ideas

⁴⁴² E4p20e.

⁴⁴³ E3p4-6 junto con E4a dan cuenta de las reglas generales de la destrucción de las cosas finitas y determinadas. En primer lugar, entre E3p4 y E3p6 se tematiza la determinación como un postularse de la cosa, su esencia no es otra cosa que su actualidad que persevera en su ser y pretende, en la medida de lo posible acrecentar su poder. Pero la misma determinación es la que la delimita de aquello que, siendo externo, puede amenazar su integridad hasta el punto de someterla a la destrucción. Por su parte, E4a, avanza sobre la determinación, pero para llegar a la finitud: no se trata solamente de que haya un exterior que puede amenazar a la cosa, sino que la cosa es finita y siempre estará sometida al poder de otras cosas más potentes («*potentior*») y más fuertes («*fortior*»). La destrucción es resultado tanto de que la esencia de la cosa singular afirme sólo a la cosa y de que, por lo tanto, existan otras cosas que, en el proceso de afirmarse descompongan a la cosa, pero también del hecho de que la potencia con la que existe cada cosa singular es finita, no infinita, ni absoluta y siempre estará sometida a un régimen de ontológico de contienda continua en que la destrucción es un resultado posible. El axioma de la destrucción está ubicado estratégicamente en la parte de la *Ética* que aborda la servidumbre humana, pues dicha servidumbre nace de la impotencia y ésta, a su vez, es resultado de nuestra propia finitud.

no pueden acontecer en la mente, es decir, por una forma de afección corporal que no puede ser concebida por el mismo que es afectado. Tanto la disposición de la imaginación por causas externas ocultas, como los afectos corporales que se sustraen de la mente de tal suerte que no se puede formar una idea adecuada de ellos, forman los dos extremos de la pinza de la servidumbre. Spinoza describe los dos extremos de la pinza de la servidumbre, el primero, a saber, la disposición de la imaginación por causas ocultas, en el Prefacio del TTP, un texto que bien puede ser considerado una crítica de la ideología que hereda algunos de sus temas y tratamientos del propio Étienne de la Boétie⁴⁴⁴, Spinoza plantea una respuesta mediante el concepto de superstición que no es sino una suerte de engaño.

El neerlandés avanza sobre la base de una frase que retoma de Quinto Curcio, a saber, “no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición”⁴⁴⁵. Y el origen de la superstición yace precisamente en el carácter finito y determinado del ser humano, es decir, por un lado, es incapaz de conducirse todo el tiempo “según un criterio firme” («*certo consilio*»⁴⁴⁶), una expresión que podría ser, hasta cierto punto, sinónima de conducirse según la guía de la razón («*ex ductu rationis*»). Por otro lado el ser humano se encuentra sometido a la fortuna⁴⁴⁷, y ésta, como bien indica Maquiavelo, no siempre es favorable, incluso cuando uno se conduzca con virtud enfrentando o evitando los peligros⁴⁴⁸. El propio Spinoza acota, que es precisamente por razón de la fluctuación de ánimo: “que podemos ser agitados de muchos modos por causas externas y que, como las olas del mar agitadas por vientos contrarios, fluctuamos ignorantes de lo que será de nosotros y del destino”⁴⁴⁹. La

⁴⁴⁴ De La Boétie plantea el tema de su discurso con claridad cuando afirma: “En esta ocasión no querría sino entender cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual sólo tiene el poder que aquellos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquellos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno sino mientras prefieran sufrirlo que contradecirlo”. Ver, De La Boétie, Étienne. *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. (Madrid: 2019, Editorial Trotta), p. 24.

⁴⁴⁵ Quinto Curcio examina el papel que juega la superstición de la mano de los adivinos de la que el propio Alejandro había sido víctima durante su visita al templo de Júpiter Amón (Quinto Curcio. *Historia de Alejandro Magno*, IV, 7, 12). Según Quinto Curcio: «*Nulla res efficacius multitudinem regit, quam superstitio; alioqui impotens, saeva, mutabilis, ubi vana religione capta est, melius vatibus, quam ducibus suis paret*». (IV, 10)

⁴⁴⁶ De acuerdo con Filippo Mignini, existen dos remedios para la superstición, el criterio firme («*certo consilio*») y la fortuna próspera y ambos son intercambiables, es decir, se puede evitar la superstición recayendo en la buena fortuna o en el criterio firme. Pero la condición humana, finita y sometida al régimen afectivo produce una recaída constante en la superstición. Mignini Filippo. “Theology as the Work and Instrument of Fortune” en De Deugd, C. *Spinoza’s Political and Theological Thought*. (Ámsterdam: North holland Publishing, 1984) pp. 127-136.

⁴⁴⁷ TTP Praef., p. 5.

⁴⁴⁸ E4p69

⁴⁴⁹ E3p59e.

susceptibilidad a la superstición no está sólo anclada en la debilidad humana, sino en la fluctuación de ánimo que resulta de nuestra servidumbre a los afectos. Al igual que en la anécdota de Alejandro Magno analizada por Quinto Curcio y Spinoza, cualquier ser humano ve fluctuar su ánimo en la medida en que las causas exteriores parecen operar en su contra. La superstición que está, en primer lugar, vinculada con un individuo que se ve superado por acontecimientos exteriores, adquiere una dimensión política en cuanto es la forma de experiencia de lo real del vulgo. Puesto en otras palabras la superstición corresponde epistemológicamente al vulgo, es una dimensión meramente imaginativa de la experiencia que, además, se sostiene a partir de la soledad («*solitudo*») como modo de relación con el resto de los individuos. El vulgo, para Spinoza es, en primer lugar, el cultivo de un amor por el pasado anclado en la superstición, es decir, en el miedo. El propio Spinoza lo dice al paso, mientras detalla su plan de escritura del TTP: “el vulgo (proporción a la superstición y más amante de las reliquias del pasado [*temporis reliquias*]) que de la misma eternidad) adora los libros de la Escritura más bien que la propia palabra de Dios”⁴⁵⁰. El caso específico del vulgo como concepto teológico-político en el TTP, da cuenta de una colectividad solitaria que experimenta la realidad a través del miedo y la teleología, lo que produce la superstición y la reviste de rituales para convertirla en el orden teológico-político que mistifica la autoridad de tal manera que el poder aparece como ininteligible o inescrutable.

Tanto a nivel individual, como a nivel colectivo, la mente supersticiosa está sujeta a la fluctuación de ánimo que está dominada por pasiones tristes vinculadas al miedo. Los lazos de servidumbre se fortalecen en la medida en que la superstición responde tanto a la finitud, como a la determinación del ser humano, en resumen, a la condición humana que renuncia a la guía de la razón, o al criterio firme. Y con ello se renuncia a la propia utilidad para apoyar la utilidad del otro.

⁴⁵⁰ TTP Praef., p. 10. Preferimos traducir «*temporis reliquias*» por “reliquias del tiempo” en lugar de “reliquias del pasado”, pues permite observar la relación entre la dimensión afectiva y la experiencia de la realidad, algo que se encuentra presente en Spinoza. Cfr. E2p44e1 (al detallar la relación entre las imágenes y el tiempo como estructura elemental de la experiencia), E3p8-9, E3da18; con relación a la potencia del entendimiento que se impone sobre los afectos E5p7, E5p20e. Estrechamente vinculado a esta manera de concebir el tiempo se encuentra el concepto de orden, tal y como se presenta en el *TIE*, donde el orden común de la naturaleza se codifica como orden a la hora de detallar los distintos modos percepción *TIE* I, p.10, una idea que se mantiene en TTP I, p. 18 y está vinculada al Estado, pues el bien temporal es la razón de ser del cuerpo político TTP, V, p. 69.

3.3 La guerra y la imagen de la libertad

Una filosofía política que tenga algún compromiso con el realismo político, llega a su punto más intensivo de aplicación en el momento en que es capaz de dar cuenta de los fenómenos políticos más extremos, no desde la idealización o desde la teoría normativa del Estado y el conflicto, sino desde la realidad del conflicto como una constante histórica. El caso de Spinoza es particularmente interesante en este respecto, pues en un punto de su abordaje de la guerra se encuentra con la posibilidad de librar un enfrentamiento armado no para conservar al Estado o para destruir a otro, sino para liberar a la multitud. La guerra de liberación hace su aparición como categoría política subyacente en uno de los párrafos más densos del capítulo VII del TP, donde se aborda la fundamentación de la monarquía. En este punto es preciso citar *in extenso* el pasaje para dar cuenta de la teoría de la guerra de liberación que se anida en su interior:

§22. En cuanto al ejército, hemos dicho que no se le debe asignar estipendio alguno, ya que el máximo galardón del ejército es la libertad. En el estado natural, en efecto, cada uno se esfuerza cuanto puede, por el solo amor a la libertad, por defenderse y no espera otro premio a su virtud bélica que su propia autonomía. Ahora bien, en el estado político, todos los ciudadanos en conjunto deben ser considerados como un hombre en el estado natura; por tanto, mientras luchas todos por dicho estado, velan y trabajan por sí mismos. En cambio, los consejeros, los jueces, los pretores, etc., trabajan más por otros que por sí, y, por tanto, es justo que se les conceda un premio por su trabajo. Aparte de que, en la guerra no puede existir más noble ni más fuerte acicate para la victoria, que la imagen de la libertad.

Por el contrario, si sólo una parte de los ciudadanos es destinada al ejército, será necesario que también se les asigne un sueldo fijo. En consecuencia, el rey los apreciará más que al resto (como hemos probado en el §12 de este capítulo), enténdase que unos hombres que sólo conocen en el arte de la guerra y que, en la paz, a causa de su excesivo ocio, se dejan corromper por la comodidad, y que, al carecer de fortuna familiar, no piensan, finalmente, más que en rapiñas, discordias intestinas y guerras. De ahí que podemos afirmar que semejante Estado monárquico es, en realidad, un estado de guerra y que sólo el ejército goza de libertad, mientras que los demás son esclavos.⁴⁵¹

Prima facie, Spinoza parece ofrecer una teoría normativa de las fuerzas armadas en el contexto del ordenamiento monárquico del poder. En ésta, se considera que el ejército no debe contar con un estipendio, es decir, con un premio monetario, la razón de lo anterior es que el premio del ejército es la libertad («*militiae praemium libertas est*»). Lo que deja claro

⁴⁵¹ TP, 7/22.

que no se trata meramente de una teoría normativa de las fuerzas armadas, sino de la relación inextricable entre las armas y la libertad, aún en el marco de una monarquía, si bien, la monarquía pensada por el neerlandés se aleja decididamente tanto del modelo absolutista hobbesiano, pero también de las ideas de los escolásticos como Suárez⁴⁵². Nuestro filósofo adopta una posición que ciertamente bordea con el materialismo, pues considera que la libertad no es un derecho natural, algo inherente a la existencia del ser humano, sino el producto de la “virtud bélica”, es decir, de la capacidad práctica de afirmarse frente a las amenazas mediante el uso de la violencia. En otras palabras, hace que la libertad dependa de la capacidad práctica de afirmarla y no de principios de moral política ajena al desenvolvimiento material de las relaciones de poder. Pero si este es el caso, sin duda, queda sin decirse el contexto en que dicha virtud constituye la garantía de la libertad. Es decir, el uso de las armas para la obtención de la libertad presupone carecer de ella, es decir, en un inicio se encuentra la dominación. A dicha noción de conflicto contenida en TP VII/22 un modelo de conflicto político que encuentra su fundamentación en la lógica de la destrucción que se encuentra contenida en dos sitios puntales del sistema spinoziano, por un lado, E3p4-6 y, por otro lado E4a, donde se axiomatiza lo demostrado en el primer punto.

La lógica de la destrucción en Spinoza sigue un orden demostrativo cuidadoso que va de la exterioridad al conato. Si es el caso que: “Ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa externa”⁴⁵³, entonces el conflicto surge de la finitud y determinación de las cosas singulares y la dinámica de las cosas es la de encadenarse causalmente para su conservación o su transformación. La razón de ello radica en que la esencia de la cosa («*rei essentia*») es su afirmación, no su negación, por lo que no existe nada en la cosa que la destruya, sino solo lo que la pone. Es por ello que: “mientras atendamos a la cosa misma, y no a las *causas externas*, nada podremos hallar en ella que pueda destruirla”⁴⁵⁴. Nuestro filósofo sigue sobre

⁴⁵² La doctrina de la soberanía de Suárez es particularmente relevante porque opera un giro importante con relación a la doctrina de la soberanía que le precedió. Para Suárez la soberanía no descansaba por derecho divino en el monarca, sino que, si bien la soberanía tenía su origen en el poder divino, no era sino por medio de la comunidad en su conjunto que la soberanía era entregada al príncipe. Con lo anterior Suárez da inicio a la tradición de la soberanía popular, que tendría una impronta definitiva en Grocio, Puffendorf y algunos otros pensadores políticos de la modernidad temprana, así como al derecho de rebelión que tiene gran importancia tanto para el liberalismo a partir de John Locke. Ver Suárez, Francisco. *Defensio Fidei III. De Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe E. Elorduy y L. Pereña. (Madrid: 1965, Consejo Superior de Investigaciones Científicas) pp. 146.

⁴⁵³ E3p4.

⁴⁵⁴ E3p4d.

esa línea de pensamiento para describir el modelo general del conflicto que puede llevar a la destrucción de las cosas singulares cuando afirma que: “en la medida en que son de naturaleza contraria, esto es, en tanto que no pueden ser en el mismo sujeto, en esa medida una de ellas puede destruir a la otra”⁴⁵⁵. Al primer criterio, que podríamos llamar, criterio de exterioridad, se suma el que, por su parte, denominamos de contraposición que se comprueba con la imposibilidad de la conveniencia («*convenientia*») en el mismo sujeto, es decir, si dos cosas contrarias: “pudiesen convenir entre sí o pudiesen ser simultáneamente en el mismo sujeto, entonces podría darse algo en ese mismo sujeto que podría destruirlo, lo que (por la proposición anterior) es absurdo”⁴⁵⁶. Una cosa está contrapuesta con otra en la medida en que su coexistencia con otra en el mismo sujeto sea imposible, la razón de ello es que de acuerdo con la lógica de las esencias expresada en E3p4d, la esencia de una cosa no puede incluir su propia contradicción, sino su pura afirmación o actividad, la destrucción al interior de la sustancia, implica la multiplicidad y contraposición de las cosas singulares como inherentes al proceso de producción infinita de la realidad⁴⁵⁷, cuya dinámica es la del poder-ser («*potest-est*») de la libre causalidad⁴⁵⁸. Es precisamente por la contraposición de ciertas cosas singulares entre sí, a saber, por su determinación, limitación, finitud, y mutua exterioridad que su esencia es la actividad mediante la cual se afirman y conservan, a saber, el conato como emplazamiento defensivo y ofensivo de cada cosa singular⁴⁵⁹ de cara a la producción de sí misma⁴⁶⁰, la modificación del resto de las cosas que la rodean de acuerdo a su propia forma⁴⁶¹. Pero quizá es en E4p7d, donde esta lógica de la destrucción encuentra su punto más susceptible de ser usado para la política. En la segunda parte de la demostración Spinoza sostiene que: “la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa, ya sola, ya junto con otras, («*vel sola, vel cum aliis*») obra o se esfuerza por obrar algo, esto es (por la proposición 6 de esta parte), la potencia, o sea, el esfuerzo («*potentia, sive conatus*») por el que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada parte de la esencia dada, o sea actual («*rei data sive essentia actualis*») de la cosa misma”⁴⁶². Con esto da entrada a al esfuerzo por

⁴⁵⁵ E3p5.

⁴⁵⁶ E3p5d.

⁴⁵⁷ E1p16

⁴⁵⁸ E1p17 y E1p17e.

⁴⁵⁹ E3p6.

⁴⁶⁰ E3p7.

⁴⁶¹ E3p6d.

⁴⁶² E3p7d.

la conservación –que también podría pensarse como una lucha contra la destrucción– que puede ser realizado en solitario o mediante la cooperación con otras cosas. Desde la tematización de la destrucción como fenómeno propio de las cosas singulares, se presenta también a la lucha colectiva y cooperativa en contra de la misma por parte de dichas cosas. De la lógica de la destrucción de los pasajes anteriores se desprende el axioma de la destrucción, donde se lleva a su forma universal –como idea racional– la dinámica conflictiva de las cosas singulares. De acuerdo con Spinoza: “No se da ninguna cosa singular en la naturaleza sin que se dé otra cosa más potente y más fuerte, sino que dada una cosa cualquiera se da otra más potente por la que aquella cosa dada puede ser destruida”⁴⁶³. La totalidad abierta del rostro total del universo («*Facies totius universii*») es un campo de necesario conflicto, permanente e incesante. Permanente, porque el axioma se afirma como un universal que no conoce temporalidad, es decir, la destrucción sin ser un una potestad de la divinidad⁴⁶⁴, se encuentra presupuesta en proceso de producción y reproducción que constituye el régimen de la eternidad en el que acontecen todas las cosas. La destrucción puede ser pensada desde dos puntos de vista, según uno se aproxime al fenómeno pensando en la naturaleza naturada («*natura naturata*») o en la naturante («*natura naturans*»). Desde el punto de vista de la naturaleza naturada la destrucción es el fin de las cosas singulares, su descomposición como producto de la confrontación con otras que la superan en fuerza, que por la propia naturaleza de su existencia no pueden convenir en un sujeto, y que, asimismo, encuentran en las causas externas la causa de su destrucción. Por otro lado, desde el punto de vista de la naturaleza naturante la destrucción no es sino un momento de la productividad infinita de la sustancia, es decir, por lo tanto, la destrucción de las cosas singulares es un aspecto de la misma causalidad inmanente, o libre causalidad de la sustancia divina⁴⁶⁵.

El rodeo por la ontología de la destrucción expuesta en la *Ética*, era necesario para explicar TP VII/22, toda vez que la última obra de Spinoza mantiene una conexión estrecha con su metafísica, que le sirve de fundamento. En TP VII/22 la situación descrita en la segunda frase es la del conflicto en el estado natural, que no es un estado de guerra total («*bellum omnes contra omnes*»), pero sí es un estado de defensa de la propia libertad, es decir, es un estado que refleja lo descrito en E3p7d, donde las cosas se esfuerzan, solas o junto a otras por obrar

⁴⁶³ E4a.

⁴⁶⁴ E2p3e.

⁴⁶⁵ E1p17.

y perseverar en su ser. El estado de la multitud libre o subyugada es precisamente ése, esforzarse por obrar su propia conservación, en el primer caso, mediante la realización de la regla de la utilidad y la conveniencia y, en el segundo, en la soledad y la servidumbre. El estado de naturaleza en Spinoza es uno de potencial conflicto, pero, sobre todo, de constante esfuerzo por la conservación propia. Quizá la fundamental diferencia con Hobbes⁴⁶⁶ y Locke yace precisamente en la posibilidad inaugurada por la lucha por la conservación descrita en E3p7d, a saber, la cooperación; es desde ese punto de la ontología de Spinoza que se dota su noción del estado natural⁴⁶⁷ de un sentido colectivo, no meramente individual. A partir de eso podría argumentarse que el estado natural en la filosofía política de Spinoza es ya un estado político en que el derecho natural opera como marco para el derecho civil⁴⁶⁸.

Spinoza explora el estado natural con un ejemplo histórico –o presuntamente histórico– cuando analiza la salida de la multitud hebrea de su cautiverio en Egipto. Para ello será necesario dar cuenta de la manera en que Spinoza describe el proceso de formación del Estado hebreo. Para Spinoza la conformación del Estado hebreo es un proceso teológico-

⁴⁶⁶ Vid. Hobbes, Thomas. *Leviathan I*, 13; cfr. Locke, John. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2.

⁴⁶⁷ TP II/4 proporciona una definición de derecho natural consistente con TTP XVI, pp. 189-190 a tal grado que la contenida en TP parece reiterar la de TTP, ambas, a su vez reflejan la misma comprensión de derecho natural que se expone en E4p37e2. En los tres casos se refiere al poder de la naturaleza como leyes o reglas («*leges seu regulas*») que guían la producción de las cosas o los individuos. Por lo que esto fortalece nuestra postura de que no existe una ruptura fundamental entre lo sostenido en TP y lo sostenido en TTP, sino una elaboración sintética de lo que se ha demostrado de forma analítica.

⁴⁶⁸ Si bien la definición de derecho natural de TTP XVI, 189-190 afirma: “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 ejemplos que utiliza el neerlandés para dar cuenta de su definición no son de individuos aislados, sino especies de individuos. De ahí que no sea un pez en particular el que esté determinado a nadar, sino todos los peces, y que no sea un pez grande el que se coma al chico, sino todos los grandes se comen a los más chicos. Esto nos proporciona un escenario de conflicto, mas no permanente e ilimitado, sino sujeto a la cadena causal del orden del rostro total del universo («*facies totius universii*»). Cfr. Sanchez Estop, Juan Domingo. “Beyond Legitimacy: The State as an Imaginary Entity in Spinoza’s Political Ontology” en Kordela A. Kiarina, y Vardoulakis Dimitris. *Spinoza’s Authority Volume I: Resistance and Power in Ethics*. Pp. 87-112. Para el comentarista español en la medida que la concepción spinoziana de estado natural es tal que se mantiene “incólume” («*tectum*») incluso después del contrato social. Sin embargo, la continuidad del estado de naturaleza en el estado político indica más la universalidad del conflicto y su carácter permanente, que un estado de excepción total en que la guerra es librada por individuos aislados sin un frente distintivo. Para decirlo claramente, en Hobbes el estado de naturaleza ocurre nuevamente con la guerra civil, en Spinoza el estado de naturaleza se mantiene como la realidad de cualquier régimen político, a saber, el movimiento productivo y reproductivo del poder en defensa de la libertad individual. Pese a que en ambos casos el conflicto es una constante, en el caso de Hobbes, la suspensión del estado natural al momento de producción del pacto político produce una soberanía trascendente al propio régimen, mientras que en Spinoza la soberanía sigue el modelo inmanente de su metafísica, es decir, todo conflicto es producto de la constitución y forma que la soberanía adquiere en el conjunto de relaciones prácticas de las instancias políticas, y por lo tanto es imposible de suprimir pues es inherente a la esencia de las cosas finitas el estar sometidas a la destrucción.

político, es decir, que la institución de la Ley del Estado es simultáneamente la institución de la ley y el ceremonial religiosos. Precisamente por ello el neerlandés analiza el proceso de formación del Estado hebreo en TTP V, un capítulo dedicado al análisis de las ceremonias religiosas. De acuerdo con Spinoza: “las ceremonias (aquellas al menos que se encuentran en el Antiguo Testamento) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular”⁴⁶⁹. De ahí que según nuestro filósofo las ceremonias de los hebreos seguían la regla de utilidad pues servían para proporcionar la “felicidad temporal del cuerpo” («*corporis temporanea foelicitas*») y “tranquilidad del Estado” («*imperii tranquillitatem*»), pero una vez dicho Estado dejó de existir carecían de toda utilidad y razón de ser⁴⁷⁰.

Cabe preguntar si Spinoza pone algún ejemplo de una multitud libre. La respuesta es positiva, sin embargo, la multitud libre y, sobre todo, liberada, es la multitud hebrea que ha salido de

⁴⁶⁹ TTP V, p. 69.

⁴⁷⁰ Es posible sostener que Spinoza anticipa, de cierta manera, la postura de Marx en *La cuestión judía*, en tanto que para él, el pueblo hebreo en ausencia de un Estado propio no tiene una razón para mantener su particularidad; puesto que dicha particularidad tenía una utilidad específica: la conservación del Estado hebreo de cara a su propia constitución teológico-política y de cara al entorno geopolítico en que se encontraba ubicado. Una postura que encuentra eco entre el filósofo judeoalemán y neokantiano Hermann Cohen, para quien Spinoza representa el extremo duro de la secularización y el rechazo al judaísmo como alternativa ética y forma de vida comunitaria en virtud de carecer un Estado propio y porque una lectura de TTP II deja en claro que cualquier forma de mesianismo está fuera de lugar en la filosofía spinoziana, de ahí que Spinoza podría ser considerado un enemigo de su propio pueblo. Vid. Hermann Cohen. “Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum” en *Jüdische Schriften* (Berlin: 1924 Schwetschke) pp. 290-372. Esta misma línea es la que conduce a Leo Strauss a condenar al TTP y la filosofía de Spinoza, en general, como un rechazo del judaísmo en favor de un acercamiento al cristianismo, mismo que se resignifica de cara al surgimiento y posterior éxito del movimiento sionista entre el fin del siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, pero reconoce que el instrumental filosófico de Spinoza reconoce en la potencial recuperación del Estado hebreo como condición de posibilidad para una nueva validez de las ceremonias y por tanto de la identidad judía. Vid. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*. pp. 2-31; esta misma postura es compartida en un breve pero interesante texto de Emanuel Levinas “El caso Spinoza”, donde el filósofo francés afirma que Spinoza subordina la verdad del Antiguo Testamento a la del Nuevo, de tal suerte que su escritura filosófica está dirigida al occidental cristiano y por lo tanto su racionalismo a diferencia del de Aristóteles o Platón no puede decirse “sin mezcla”, el racionalismo de Spinoza está mezclado de cristianismo, lo que no ocurriría con los dos filósofos griegos, que, dicho sea de paso, no tienen autoridad para Spinoza (Ep 56, p. 261). Vid. Levinas, Emmanuel. *Difícil libertad*. (Buenos Aires: 2004, Ediciones Lilmod) pp. 133-139. Un planteamiento contemporáneo que emparenta a Spinoza con el liberalismo político y la secularización puede verse en Steven B. Smith, para quien Spinoza y su reflexión sobre el estatus político de los judíos en la Europa de la modernidad temprana refleja que dentro del judaísmo es posible encontrar los valores liberales de autonomía y emancipación con respecto a la tradición que caracterizarán a las sociedades modernas. Vid. Smith, Steve B. *Liberalism and the Question of Jewish Identity*. (New Haven: 1998, Yale University Press) pp. 290. Esta postura es problemática, pues al menos desde nuestro punto de vista, Spinoza comparte algunos puntos de vista con el liberalismo, sin embargo, excede sus márgenes por su noción de derecho natural, así como porque el sujeto de la política no es el individuo, ni el Estado (*imperium*), sino la multitud.

Egipto. Se trata de una multitud que no ha librado una guerra de liberación, sino que ha salido de la esclavitud en virtud de un éxodo favorecido por la intervención divina⁴⁷¹. La multitud hebrea parece ser una excepción a la regla, puesto que su libertad le fue directamente concedida por Dios y no por la fuerza de las armas. La descripción y análisis del estado natural de la multitud hebrea se sigue de una escueta teoría normativa de la fundamentación del Estado que parte de tres principios: 1) la distribución democrática del poder, lo que permite, por un lado, una distribución igualitaria del poder, pero también, permite la obediencia. En segundo lugar 2) el gobierno por la esperanza, es decir, la constitución de las leyes y las demás instituciones debe ser de tal manera que la multitud persiga su bienestar, prosperidad y utilidad, antes que meramente alejarse de los castigos. Y, finalmente, en tercer lugar, la desarticulación de la obediencia como fundamento de la soberanía⁴⁷², un punto que es altamente polémico con Thomas Hobbes, para quien el fundamento del Estado es precisamente la obediencia a la ley y su trascendencia en el soberano⁴⁷³.

Estos tres principios sirven de criterio para analizar el Estado hebreo. Según Spinoza los hebreos:

Tan pronto como salieron de Egipto, ya no estaban obligados por el derecho de ninguna otra nación, y les estaba permitido, por tanto, dictar nuevas leyes o establecer nuevos derechos a guisa suya (ad libitum), y constituir un Estado donde quisieran y ocupar las tierras que desearan. Para nada, sin embargo, eran menos aptos que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo («*imperium*»), puesto que todos eran un tanto rudos y estaban *deformados* [el énfasis es nuestro] por la esclavitud («*rudis fere ingenii omnes erant, & misera servitute confecti*»). El poder tuvo que permanecer, pues, en manos de uno solo, que mandara sobre los demás, les obligara por la fuerza y les prescribiera, finalmente, leyes y las interpretara en adelante. Efectivamente, Moisés logró fácilmente retener ese poder, porque superaba a los demás por una virtud divina, y convenció al pueblo de que la poseía y lo confirmó con muchos hechos (ver Éxodo, 14, 34; 19, 9). Estableció, pues, derechos con la virtud divina, de que estaba dotado, y los impuso al pueblo. Tuvo, sin embargo, sumo cuidado de que el pueblo cumpliera su deber, no tanto por miedo como por propia iniciativa. De hecho, le obligaban a ello dos razones valiosas: el ingenio contumaz del pueblo (que no tolera ser obligado únicamente por la fuerza) y la inminencia de la guerra; ya que, para que ésta tenga éxito, es necesario animar a los soldados, más bien que aterrarlos con amenazas y con castigos; porque, de esta forma, todo el mundo es esfuerzo más en brillar por su virtud y magnanimidad («*magis studet virtute et magnanimitate animi clarere*») que en evitar únicamente el suplicio⁴⁷⁴

⁴⁷¹ Ex. 12: 37-42; Ex. 13: 20-22; Ex. 14: 1-31; Núm. 33: 1-4.

⁴⁷² TTP V, p. 74.

⁴⁷³ *De Cive*, I, 14; II, 4-5; V, 6, 11; VI, 13, 18, 20; *Leviatán*, XVIII, 3; XXI, 21; XXX, 7-8; XXX, 1.

⁴⁷⁴ TTP V, pp. 74-75. Modificamos ligeramente la traducción de Atilano Domínguez, en particular, con el adjetivo «*confectus*» referido al pueblo hebreo por parte de la esclavitud («*servitutum*») impuesta por los egipcios. Preferimos traducir «*confectus*» por el más transparente “*confeccionado*”, que trae consigo una implicación material más clara. La esclavitud opera sobre los cuerpos y las mentes en el campo de lo actual no introduce una deformación, sino que informa al ser humano en el plano individual y a la multitud en el plano colectivo.

Salta a la vista la noción territorial de la efectividad y validez de la ley que subyace a la concepción de Spinoza, la salida de Egipto libera de forma inmediata a la multitud hebrea, es decir, el éxodo hace las veces de la guerra de liberación. Si se quisiera dar cuenta de esto desde la ontología de Spinoza, se podría decir que la multitud hebrea deja de formar parte del cuerpo colectivo del Estado Egipcio, es decir, sale de su proporción de movimiento y reposo y constituye por sí mismo un cuerpo, que debe darse forma de acuerdo con su propia esencia, de ahí la necesidad de las leyes y ceremonias. El problema del Estado hebreo, al menos en el momento mismo de su surgimiento, era que los hebreos no contaban con la experiencia política necesaria para constituir un régimen político y jurídico, la razón se hallaba en la “confección” de los hebreos mediada por la esclavitud. De acuerdo con la narrativa bíblica, el pueblo hebreo fue esclavo en Egipto durante 400 años⁴⁷⁵, dicha condición se traduce en una “confección” particular, ajena a la política. Podría interpretarse, que para Spinoza la esclavitud representa el límite inferior de lo político, ahí donde no existe lo político, sino las puras relaciones materiales de dominio e imposición del poder. Sin duda hay una conexión entre esta premisa política y el postulado spinoziano según el cual: “El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones («*mutationes*») y, no obstante, retener las impresiones o vestigios («*impressiones seu vestigia*») de los objetos (*sobre lo cuál véase el postulado 5 de la parte 2*), y en consecuencia, las imágenes mismas de las cosas («*rerum imagines*»), para cuya definición véase el escolio de la proposición 17 de la parte 2.”⁴⁷⁶ Los cuerpos hebreos –cada uno individualmente–, así como el cuerpo colectivo de la multitud hebrea retiene las imágenes y vestigios de la esclavitud⁴⁷⁷. Con esto Spinoza expone una doctrina contractualista *sui generis*, pues, en lugar de hacer *tabula rasa* de la historia, expone el papel que ésta juega en la constitución misma de un nuevo Estado⁴⁷⁸. No existe un Estado

⁴⁷⁵ Ex. 12:40.

⁴⁷⁶ E3post2.

⁴⁷⁷ TTP V muestra una influencia importante de Maquiavelo, en particular de *Discursos II, II*, donde el florentino expone una idea similar con respecto al papel que juega la esclavitud en la historia política de un pueblo cuando afirma: “También enseña la historia los daños que a una ciudad o a un pueblo causa la servidumbre”. *Discursos II, II, 4*. Más adelante se verá el papel que juega la imagen de la libertad en la guerra para el propio Maquiavelo y su influencia en el pensamiento de Spinoza.

⁴⁷⁸ El rol de la abstracción de la historia en la argumentación hipotético-ficticia del contrato social en la modernidad es de tal relevancia, que se mantiene desde Locke y Hobbes, hasta Rawls, en quien se escinde en dos principios complementarios: 1) el velo de la ignorancia y 2) la lotería natural. Vid., Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Locke, John. *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil*. Cap. VIII §100. Cfr., Rawls, John. *Teoría de la Justicia*. (México: 2006, Fondo de Cultura Económica), pp. 119-184

creado *ex nihilo*, sino que, manteniendo la sentencia materialista de Lucrecio: «*ex nihilo nihil fit*», y por lo tanto, todo Estado tiene una prehistoria que le es tan constitutiva como todo acontecer posterior. En este caso, la esclavitud de los hebreos en Egipto es tan importante para la constitución del Estado hebreo que ésta es la causa de su marco teológico-político y su disposición militar de cara a la ocupación de Canaán, luego de los 40 años en el desierto. La confección de los hebreos, «*sub specie servitutis*», es la razón por la que el primer principio normativo del Estado no puede llevarse a cabo, sino que el poder debe ser centralizado por la figura de Moisés, quien cuenta con la capacidad necesaria para hacerse del control del pueblo hebreo mediante una serie de leyes y ceremonias, mismas que no dejan lugar para el juicio práctico, sino que gobiernan todos los aspectos de la vida. Sin embargo, el segundo principio sí encuentra su cumplimiento, pues las leyes y las ceremonias prometen, constantemente, el bienestar temporal del cuerpo y la tranquilidad en el entorno del Estado teocrático⁴⁷⁹. El reto de Moisés, de producir un Estado a partir de una multitud de esclavos recién liberados, toma como punto de partida la esperanza, es decir, el segundo principio normativo que Spinoza ofrece, prometer el bienestar corporal, y favorecer la virtud antes que compeler a través del miedo al castigo. La expresión que usa Spinoza es «*sponte sua*», es decir, por propia voluntad o libremente, de acuerdo a la regla e su propia utilidad, con lo que cultivan su propia vida y no mediante la represión de sus impulsos. Según nuestro filósofo, el pueblo manifiesta un “ingenio contumaz” («*ingenium contumax*»), por lo que no tolera a la fuerza como su único motivo para la acción, precisa de un motivo para dejarse llevar por la esperanza, un deseo de afirmación que es su propia esencia, esa contumacia es precisamente la tendencia a la propia conservación que no tolera la idea de la propia muerte o destrucción.⁴⁸⁰ El segundo imperativo que incentiva la aplicación del gobierno por medio de la esperanza es, justamente, la inminencia de la guerra, es decir, la posibilidad siempre presente de enfrentar a otro pueblo mediante las armas que caracterizó los primeros

⁴⁷⁹ TTP V, p. 71. En este caso particular Spinoza cita Is. 58, donde el profeta detalla las promesas vinculadas con cada ceremonia y ley establecida en la ley mosaica, pero llama particularmente la atención el significado político que atribuye a Is. 58: 14: “entonces te deleitarás en Yahvé: te haré cabalgar (וְהִרְכַּבְתִּיךָ) sobre las alturas de la tierra, y te alimentaré con la heredad de tu padre Jacob. Ha hablado la boca de Yahvé”. De acuerdo con el propio Spinoza “הִרְכַּבְתִּיךָ” (hirkabtijá), la forma causativa del verbo montar “לִרְכַּב” (lirkab) cuyo significado remite a la conducción mediante las leyes, pues en la nota sobre este hebraísmo indica que esto: “Significa mantener el Estado, cual un caballo con freno”. Con esta apuesta hermenéutica Spinoza presente demostrar que las promesas de la ley tienen un significado meramente corporal y estatal y no remiten a la perfección ética en sí misma.

⁴⁸⁰ E2p11e; E3p10; Ep13, E3p13e.

momentos del surgimiento del Estado hebreo. El éxito de la guerra, según Spinoza, depende de “animar a los soldados, más bien que aterrarlos con amenazas y con castigos” («*militēs magis hortati, quam poenis, & minis territare*»), algo que, sin duda, remite a lo que dice en TP VII/22. Si bien, es cierto, que el pasaje de TTP aún carece de la contundencia y precisión que tiene el del TP, donde no se trata de un mero animar («*hortor*»), sino de hacer uso de una imagen, del vestigio de algo que se tiene o que se quiere obtener para llevar a cabo la guerra de manera exitosa, a saber, la imagen de la libertad («*imago libertatis*»). La razón es que el pueblo hebreo carecía de la imagen de la libertad como vestigio, su confección esclava los hacía susceptibles de confundir la verdadera libertad con cualquier forma de sometimiento e idolatría, y la conducción debía ser estricta, codificada exhaustivamente⁴⁸¹. Pero para producir la obediencia necesaria no bastaba con el miedo al castigo, era necesario el aliciente de una prosperidad futura, de tal manera que obedecieran “no tanto por miedo cuanto por devoción”. Moisés legisló según el principio de verticalidad, siguió el segundo principio normativo de fundamentación del Estado en detrimento del primero, no tanto por un deseo de imponerse sobre el resto de los hebreos, sino por la necesidad impuesta por el peso de la historia pues: “a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo («*sui iuris esse non poterat*»), estuviera pendiente de la palabra de la autoridad («*ab ore imperantis penderet*»), no permitió que unos hombres, acostumbrados a la esclavitud («*servitute assuetis*»), hicieran nada a su capricho”⁴⁸². Para ello se valió del principio de autoridad, de la conjunción del derecho civil y el religioso, la voz de la autoridad se revistió de la voz de Dios, como sucede antes de la explicitación del decálogo⁴⁸³. Es por ello que para Spinoza: “La finalidad de las ceremonias fue, pues, esta: 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 («*omnino alterius iuris esse*»)”⁴⁸⁴. El juicio práctico de un pueblo “acostumbrado a la esclavitud” no puede darle forma a un Estado siguiendo la regla de la utilidad propia, pues

⁴⁸¹ “No les estaba permitido (a los hebreos), por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, sino era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no sólo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia («*quae eos semper obedientiam moneret*»)” TTP V, p. 75

⁴⁸² Ídem.

⁴⁸³ Dt. 6,4.

⁴⁸⁴ TTP V, p. 76.

han perdido la capacidad de determinar lo que ésta es y la forma en que ésta permite la conveniencia de todos en el cuerpo colectivo de la multitud. Para poder afirmar la libertad es preciso descubrirla en la ley, sobre todo, en aquella que convence e incentiva la esperanza. Por otro lado, en el caso de la guerra, la imagen de la libertad era la imagen de la tierra prometida⁴⁸⁵, misma que debió ser conquistada por medios militares por Josué⁴⁸⁶; asimismo, la estructura del Estado hebreo reflejó las necesidades de constituirse en un aparato colectivo capaz de llevar a cabo una guerra de conquista y exterminio en contra de sus enemigos, así como de conservarse autónomo una vez establecido. De cierta manera los hebreos descritos en el momento mismo del éxodo y previo a la formación de una sociedad y un Estado propios, desconocen aún la utilidad de la sociedad («*societas*») que no se limita a permitir “vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas”⁴⁸⁷. La sociedad humana hace posible al mundo de objetos sobre la base del poder que hace posible el mantenimiento de la seguridad. Pero en ausencia de una sociedad este mundo de objetos desaparece, pues a cada uno: “le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler, coser, tejer, coser y realizar las innumerables actividades para mantener su vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad”⁴⁸⁸. La sociedad y el Estado hacen la diferencia entre la civilización y la barbarie, entre el umbral de lo animal y lo humano, donde la producción es escasa y, por lo tanto, el mundo de las cosas está sumamente reducido a aquellas cosas en las que se logra una incipiente “colaboración mutua”. De ahí que el éxodo juegue un papel fundamental en la historia del pueblo hebreo, pues es éste el que los constituye en una nación, con un entramado institucional propio, una existencia «*sui iuris*» es el la condición de posibilidad del Estado, de la religión hebrea y de Israel como nación con historia propia. El papel que cumple el éxodo en TTP, es el que cumple la guerra de liberación en el TP, pues en este no se trata de poner un ejemplo histórico, sino de una demostración y exposición sintética de la naturaleza de la política tomada en sí misma. El éxodo es una excepción en la historia de las guerras de

⁴⁸⁵ Ex. 33: 1-3; Dt. 1: 7,

⁴⁸⁶ Jos. 1-12.

⁴⁸⁷ TTP V, p. 73.

⁴⁸⁸ Ídem.

dominación que someten a la barbarie a la nación que no puede darse una forma y unas costumbres propias.

Pero la guerra de liberación subyacente en TP VII/22 es de tal tipo que resulta de la defensa de la libertad y su acicate es la imagen de ésta. En este punto cabe sopesar la influencia que Maquiavelo pudo tener en Spinoza, en particular en su análisis de las guerras de conquista de Roma en la etapa de su consolidación. El florentino analiza el proceso de consolidación del imperio Romano en el *Discursos II, II*. La guerra de conquista realizada por los romanos fue particularmente intensa debido a que los pueblos circundantes debido a: “la obstinación con que éstos defendieron su libertad”⁴⁸⁹. Luego de haber concluido que la virtud de los romanos jugó un papel más relevante que la fortuna en la constitución de su imperio⁴⁹⁰ –en particular, el ser capaces de siempre elegir la guerra que iban a librar, en lugar de ser obligados por sus enemigos–, Maquiavelo pasa a hablar acerca de la libertad como factor relevante en el proceso de conducir la guerra, tanto de conquista como de liberación. De acuerdo con el florentino:

Es cosa fácil comprender de dónde nace de los pueblos a las instituciones libres, porque se ve, por experiencia, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca se han expandido ni dominio ni riqueza excepto mientras estaban en libertad. Causa, en efecto, admiración considerar cuánta fue la grandeza de Atenas en el espacio de cien años después de que se libró de la tiranía de Pisístrato, y aún es más maravillosa la de roma después que abolió la monarquía. La causa de ello tiene fácil explicación. No es el bien particular, sino el bien común, lo que engrandece los pueblos, y al bien común únicamente atienden las repúblicas; porque en ellas se ejecuta todo lo que sirve a ese propósito, aunque se perjudique a algunos particulares; pues son tantos los beneficiados, que imponen las resoluciones a pesar de la oposición de los pocos a quienes dañan.⁴⁹¹

Si seguimos a Maquiavelo, las instituciones libres son estimadas por los pueblos porque: “las ciudades nunca se han expandido ni dominio ni riqueza excepto mientras estaban en libertad” (“*cittadi non avere mai ampliato ne di dominio né di ricchezza se non mentre sono state in libertà*”). La libertad es el elemento central en el aumento de poder de una ciudad (“*città*”), a partir de ella se logra, lo que para Spinoza es un paso a mayor perfección, pues el aumento de la potencia de obrar de un colectivo humano depende de su entramado institucional, es decir, del conjunto de prácticas y leyes que dan forma a su Estado. El

⁴⁸⁹ *Discursos, II, I*, 32.

⁴⁹⁰ *Discursos, II, I*.

⁴⁹¹ *Discursos, II, II*, 12-13.

florentino pone dos ejemplos para ilustrar la prosperidad que acompaña a las instituciones que fomentan la libertad, en primer lugar, a Atenas luego de terminado el gobierno de Pisístrato, quien en realidad tuvo tres gobiernos distintos, y pudo heredar a Hippias e Hiparco su gobierno, no fue sino hasta la llegada de Clístenes con la reforma del 508 a.C., que se instauró la democracia en Atenas⁴⁹². El segundo ejemplo es el surgimiento de la república en Roma que se establece luego de que el senado consolida la abolición de la monarquía, en ese momento, en manos de Lucio Tarquino, *El soberbio*, quien intentó en varias ocasiones retomar la corona en lo que se conoció como las conspiraciones tarquinas. Derrocar a Lucio Tarquino fue necesario para Roma, porque sólo de esa manera la república se pudo convertir en un imperio, toda vez que el interés común de las partes constitutivas de la República se movilizaba para consolidar el dominio por encima de los pueblos circunvecinos en la región del Lacio. A diferencia de lo que ocurre en las repúblicas en la monarquía: “La mayoría de las veces lo que hace el príncipe para sí, es perjudicial al Estado, y lo que hace por el Estado es opuesto a su personal interés; de modo que, cuando una tiranía sustituye a un régimen liberal, lo menos malo para el Estado es no progresar ni aumentar poder y riqueza, y las más de las veces, si no siempre, empieza su decadencia”⁴⁹³. Maquiavelo expone la regla de la utilidad, a partir de su reverso “el gran secreto de régimen monárquico”⁴⁹⁴ (*«regiminis Monarchicum summum arcanum»*), que es invertir la utilidad de la multitud y hacer que “los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación”⁴⁹⁵. La razón de ello es que la disposición misma de la monarquía es contraria al aumento de poder de las ciudades (*“cittadi”*). El interés de ambas partes está contrapuesto porque el poder de uno disminuye de manera inversamente proporcional con el que el del otro disminuye. Es por ello que la tiranía fue rechazada con gran obstinación puesto “que los pueblos se vengan con mayor crueldad de los que les privan de su libertad, que de los quieren quitársela”⁴⁹⁶. La amenaza interna es siempre mayor que la externa, la tiranía como supresión de la libertad desde el interior se resiste con más fuerza que la guerra de conquista. Una vez descrito lo anterior, Maquiavelo expone la relación entre la búsqueda de la libertad y la religión –una

⁴⁹² Aristóteles, *La constitución de los atenienses*, 21-22.

⁴⁹³ Discursos, II, II, 14-15.

⁴⁹⁴ TTP. Praef., p. 7-

⁴⁹⁵ Ídem.

⁴⁹⁶ Discursos, II, II, 25.

consideración teológico-política— de acuerdo con el florentino: “la religión antigua sólo deificaba a hombres llenos de gloria mundana, como los generales de los ejércitos y los jefes de las repúblicas, y la nuestra ha santificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos (“*attivi*”)”⁴⁹⁷. El entrelazamiento teológico-político permite explicar, según Maquiavelo la preeminencia de los distintos tipos de vida que se eligen, así como la relación que se tiene o no con la libertad como principio rector de las instituciones del Estado. Las distintas nociones de virtud, a saber, la de las religiones antiguas y la del cristianismo, son la causa de que se disponga o no a la defensa de la libertad y su afirmación de cara al Estado. Sin embargo, es importante notar que para el florentino es una cuestión hermenéutica⁴⁹⁸. La imagen de la libertad en la religión antigua estaba vinculada a la gloria mundana, mientras que la salvación trascendente que implica la negación del mundo⁴⁹⁹ fomenta una hermenéutica desde la que la virtud, y en particular, la virtud bélica queda relegada. La religión como regla de vida produce cierto tipo de hombre, dota la comunidad de una segunda naturaleza, en el caso del cristianismo la elaboración teológico-hermenéutica sobre la base textual impone un concepto de gloria trascendente que se contrapone decididamente con la gloria mundana que ocupaba un lugar central en la religión griega o romana. Es por ello que para Maquiavelo la escasez de repúblicas tenga como base esas “falsas interpretaciones” que hacen del cristianismo una pura negación del mundo, de la actividad y del poder. Si seguimos a Maquiavelo religiones antiguas medraban a partir de la gloria mundana y la imagen de la libertad, pues eran el soporte espiritual de: “una liga de repúblicas

⁴⁹⁷ Discursos, II, II, 30-31. Modificamos ligeramente la traducción de Luis Navarro, en particular porque la frase “*uomini umili e contemplativi che gli attivi*”, traducida como “hombres humildes y contemplativos que a los activos”, permite observar con mayor claridad el contraste entre las dos formas de vida clásicas: *vita activa* («*βίος πρακτικός*») y *vita contemplativa* («*βίος θεωρητικός*»), que se ven fomentadas por la religión antigua (“*religione antica*”) y la cristiana, respectivamente.

⁴⁹⁸ Ver 2.2 Gloria Mundana. Discursos, II, II, 35.

⁴⁹⁹ Gal 2: 20; 6: 14. Son ejemplos de la forma en que la negación del mundo como crucifixión acontecía en la escatología paulina con la dialéctica de la doble crucifixión a raíz de la crucifixión de Cristo: “¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo! («*κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμος*») Asimismo, la negación del mundo implica la afirmación del Reino de Dios («*βασιλεία τοῦ θεοῦ*»). Que juega un rol fundamental en la escatología cristiana en particular en Hb. 4: 7-11 que con el hebraísmo “descanso” («*σαββατισμός*») hace del Reino un descanso («*ἡρεῖ*») un espacio de abolición absoluta de la actividad, la destrucción de la vida activa por medio del Reino infinito del descanso como explica el propio San Agustín (Civ. 22, 30). El fin de la política y el conflicto en el marco de la utopía de salvación, una escatología post-histórica. Dicha negación del mundo se seculariza y presenta bajo muchas formas del pensamiento en la modernidad. Vid. Löwith, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (Buenos Aires: 2007, Editorial Katz), pp. 288.

armadas y obstinadas en la defensa de su libertad”⁵⁰⁰, de ahí que fuese necesaria una extraordinaria virtud por parte de los romanos para vencerlas. La prueba del argumento maquiaveliano es, pues, la confrontación entre repúblicas armadas, cada una luchando por su propia libertad como en el estado natural spinoziano. De la guerra de conquista operada por una república nace, pues la peor forma de servidumbre, pues como concluye el propio Maquiavelo:

De todas las servidumbres, la más pesada es la impuesta por una república; primero, por ser la más duradera y no haber esperanza de liberarse de ella; después, porque las repúblicas propenden a debilitar y enervar a otros Estados para aumentar ellas su poder; cosa que no hace un príncipe conquistador, a. menos de se run bárbaro destructor de países e instituciones de gobierno, como son los príncipes orientales.⁵⁰¹

No hace falta profundizar mucho más para notar que este tipo de argumentación emparenta al florentino tanto con Spinoza, como con Nietzsche⁵⁰², donde la religión juega un papel estructurante de la vida anímica de los individuos y las comunidades políticas. Por otro lado este desvío por Maquiavelo nos devuelve directamente al tema de TP VII/22, a saber, la defensa de la libertad como estado natural. La diferencia entre el florentino y el neerlandés es que el primero parte de la guerra de conquista conducida por una república en contra de otras repúblicas, mientras que Spinoza, en el TTP parte de un éxodo (קדש), el paso de la servidumbre imperial a la libertad teocrática, si cabe el término. Mientras la guerra de conquista pone a prueba la virtud bélica del pueblo romano para doblegar la resistencia de las repúblicas vecinas; el segundo, deja en claro que el pueblo hebreo contó con la fortuna de su parte, pues salió de la servidumbre y contó con un legislador adecuado para darse una forma propia. Queda, sin embargo, la guerra de liberación como escenario de continuidad del estado natural, es decir, de la defensa de la libertad haciendo uso de todo el poder con el que cuenta una cosa, en este caso, un cuerpo colectivo humano. Precisamente éste es el punto de partida de TP VII/22.

⁵⁰⁰ Discursos, II, II, 40.

⁵⁰¹ *Ibíd.* 49-50.

⁵⁰² Tanto la consideración maquiaveliana de los *Discursos, II, II* como TTP Praef, V y VII; E4p63 y la *Genealogía de la moral* comparten la premisa fundamental, a saber, que la estructura de la vida espiritual operada por la religión tiene un efecto moral-político inmediato en la “*confección*” de los seres humanos que la adoptan.

En este punto es preciso leer TP VII/22 de forma paralela con TP VIII/9, donde Spinoza esclarece el rol del ejército en la aristocracia cuasi democrática que describe en su TP. De forma similar a como ocurre en la monarquía el ejército es un mecanismo de aseguramiento político del régimen. Las armas, pues, defenderán la libertad de quienes ejercen en dominio. Es por ello que el neerlandés aclara que:

[E]n este Estado, no hay que buscar la igualdad entre todos los ciudadanos, sino sólo entre los patricios y, sobre todo, que el poder los patricios sea mayor que el de la *plebe* («*plebis*»). De ahí que no sea necesario incluir entre las leyes o derechos fundamentales de dicho Estado la obligación de que el ejército esté formado por gentes distintas de los súbditos. Pero es condición indispensable que nadie sea recibido en el número de los patricios sin conocer bien antes el arte militar («*artem militarem recte noverit*»)⁵⁰³.

El conocimiento del arte militar por parte de quien es ciudadano refuerza la mirada realista y casi materialista que Spinoza dedicó a analizar el rol de las armas en el ejército monárquico. El ejército es un instrumento de dominio al interior, tanto como una maquinaria de conservación de la forma del Estado, es por ello que conocer la forma de librar la guerra es relevante para quien detenta el poder. Se presenta una dialéctica materialista en que el dominio de la clase dominante es previo a la forma de gobierno y su imposición parte del control de los medios de la violencia. En la aristocracia spinoziana es de tal relevancia el saber-poder militar que se convierte en el criterio de admisión entre los patricios y, se podría decir, que hasta en su condición de posibilidad. Sin embargo, el propio Spinoza considera necesaria la inclusión de la plebe («*plebs*») en el ejército, precisamente porque subyace la idea de la imagen de la libertad, así como la consideración económica:

Que los súbditos queden, como algunos pretenden, fuera del ejército es una estupidez. Pues, aparte de que el sueldo militar que se paga a los súbditos queda en el país, mientras que el pagado al soldado extranjero se pierde totalmente, se debilitaría con ello la máxima fuerza del Estado («*maximum imperii robur*»). No cabe duda, en efecto, de que luchan con especial valentía quienes combaten por sus altares y sus hogares («*aris et focis*»). Por ahí se ve también que no yerran menos quienes afirman que los generales en jefe, los tribunos, los centuriones, etc., sólo deben ser elegidos entre los patricios. Pues ¿con qué ánimo lucharán aquellos soldados a los que se priva de toda esperanza de alcanzar la gloria y los honores?⁵⁰⁴

⁵⁰³ TP VIII/9.

⁵⁰⁴ Ídem. Modificamos ligeramente la traducción de Atilano Domínguez para aumentar su transparencia, en particular las frases: «*maximum imperii robur*» que traducimos por: “la máxima fuerza del Estado”; y la frase: «*aris et focis*» que traducimos por “altares y hogares”.

La inclusión de la plebe en el ejército aristocrático adquiere una dimensión aún más profunda en este punto, pues no sólo se trata de que integren la masa de infantería, sino que puedan integrar todas las armas del Estado y hasta ocupar la dirección misma del ejército. La razón de ello es la imagen de la libertad, es decir, los vestigios que las instituciones dejan en los cuerpos y mentes de la multitud. La libertad de la plebe en el Estado aristocrático es el par «*aris et focis*», los altares y los hogares, la esfera privada en la que la clase subalterna queda constreñida por el predominio de los patricios en la arena política. Pero esa imagen es suficiente, pues para Spinoza, por mucho que exista una desigualdad fundamental en la distribución del poder entre los patricios y la plebe, la igualdad privada de ambas clases y la ausencia de una opresión abierta proporciona a la plebe un aliciente suficientemente fuerte como para luchar por la conservación del Estado. La virtud del Estado aristocrático estaría en imponer a la plebe un concepto de libertad que propicie la defensa total de su forma frente a las amenazas internas y externas. Así el ejército aristocrático cumple una doble función, por un lado ser el instrumento para la conservación del Estado por medio del ejercicio de la violencia, pero, por otro lado, ser el mecanismo que permite la máxima pertenencia de la plebe a un Estado que no les pertenece. En otros términos, la existencia de la plebe en la aristocracia no es «*sui iuris*» sino «*in alio*», por lo que su involucramiento en el Estado es derivado o indirecto. En otras palabras, así como el arcano fundamental de la monarquía es hacer que “los hombres luchen por su esclavitud como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre”⁵⁰⁵; de manera análoga el máximo arcano de la aristocracia es que el Estado esté: “de tal forma constituido que se aproxime al máximo al Estado absoluto, es decir, que la multitud sea lo menos temible que se pueda («*ut multitudo, quantum fieri potest, minus timenda sit*») y que no posea más libertad que la que hay que concederle por la constitución de dicho Estado”⁵⁰⁶. Así el ejército aristocrático sirve como instrumento para la defensa de una imagen de la libertad, pero una libertad privada y estrecha, que no es propiamente política, sino meramente social o comunitaria. A la luz de esto se puede pensar que la aristocracia representa una paradoja para la ontología política de Spinoza, pues en cierta medida proporciona mayor libertad a la multitud que la monarquía, sin embargo, constituye

⁵⁰⁵ TTP Praef., p. 7.

⁵⁰⁶ TP VIII/5.

una forma más perfecta de dominio, puesto que el Estado es conducido de forma tal que la fuerza de éste crece de forma directamente proporcional a la obediencia de la plebe a la noción restrictiva de libertad encarnada por dicho Estado. La imagen de la libertad que se impone en la plebe sigue siendo suficiente como para motivarla a luchar, y si es preciso, morir por la conservación del Estado. Lo anterior es particularmente llamativo, si se considera que la plebe no tiene la ciudadanía en la aristocracia centralizada spinoziana, de ahí que la estructura económica de este ejército sea distinta:

El motivo, en cambio, por el que dijimos que en el Estado monárquico el ejército debe servir sin sueldo no cabe en el Estado aristocrático. Pues, como los súbditos están excluidos de las deliberaciones y votaciones, deben ser considerados como peregrinos («*peregrini*»). Por tanto, no se les debe llevar a la guerra en condiciones más desventajosas que a los peregrinos. Además, no existe aquí peligro alguno de que el Consejo los prefiera a los demás. Aún más, para evitar que cada uno sea, como suele suceder, injusto juez de sus propias obras, es más razonables que los patricios den a los soldados una paga fija por su servicio⁵⁰⁷.

La remuneración por la guerra evidencia que la plebe es un exterior constitutivo del Estado aristocrático y no una parte esencial de ésta. Su estatus no es de ciudadano sino de peregrino, es decir, de un habitante transitorio que, sin embargo, encuentra en ese espacio suficiente libertad y prosperidad como para establecerse. Desde aquí el análisis puede profundizarse aún más, pues si seguimos de cerca la argumentación de Spinoza existen dos umbrales de libertad y pertenencia al Estado, uno social y privado, es decir, vinculado a la posibilidad de la propiedad y otro estrictamente político, vinculado a la deliberación política y las votaciones. La primera debe ser proporcionada a los súbditos (la *plebe*)⁵⁰⁸, mientras que la segunda debe permanecer restringida a los patricios. La primera sirve para asegurar la prosperidad del Estado y que éste no sea abandonado fácilmente en situaciones adversas por la plebe, dado que su carácter de peregrinos los convierte en habitantes temporales del Estado, pero la propiedad asegura un vínculo mayor. La segunda es el nervio del Estado, su propia estructura y condición de posibilidad.

⁵⁰⁷ TP VIII/9.

⁵⁰⁸ Spinoza elabora una gradual politización del vulgo, la plebe como formas de existencia colectiva que segmentan o atraviesan a la multitud en tanto que constitutiva del Estado. En tanto que la colectividad vive alienada del Estado es nada más que una súbdita de éste, sin alcanzar el rango ciudadano. Plebe y vulgo son formas de vida ajenas a la dinámica reproductiva del poder del Estado, y por ende, estructuras afectivas predominantemente pasivas. Sobre este tema ver Chauí, Marilena. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: 2004, Editorial Gorla), pp. 281-306. Al respecto ver “3.4 El “vulgo” como forma de vida imaginaria”.

La lectura paralela, sin embargo, no puede estar del todo completa si no se considera la posibilidad más extrema del Estado que detalla Spinoza en TP X, a saber, la dictadura con relación a la conservación de la forma del Estado. El neerlandés aborda la dictadura en el marco constitucional de la aristocracia. El sentido común de nuestra época nos llevaría a pensar que pocos lugares serían menos convenientes para mencionar el papel de la libertad –como imagen a la que se le puede tener algún tipo de amor– sin embargo, Spinoza retoma su análisis de la dictadura desde una perspectiva que recuerda, nuevamente, a Maquiavelo⁵⁰⁹. Para entenderlo mejor podríamos reconstruir el argumento republicado en favor de la dictadura que presente el florentino.

De acuerdo con Maquiavelo la identificación inmediata de dictadura con tiranía es inadecuada. La razón de ello es que la dictadura no engendra la tiranía ni produce, necesariamente la servidumbre: “porque ni el nombre ni el cargo de dictador hizo sierva a Roma, sino la autoridad de que se apoderaron algunos para perpetuarse en el poder”⁵¹⁰. La dictadura en Roma estaba enmarcada por la ley, por lo que era una protección de la república en contra de las amenazas que la podían destruir. La necesidad de la dictadura, para Maquiavelo, está en el seno de la política república, a saber, en su relación con el tiempo:

Los procedimientos en las repúblicas son lentos. No pueden hacer nada por sí los consejos ni los magistrados, necesitando en muchos casos los unos de los otros para tomar resolución, y como en el acuerdo de las voluntades se emplea tiempo, las determinaciones son tardías, y a veces peligrosas (*«perocolossisimi»*) cuando tienen por objeto remediar lo que no admite espera⁵¹¹.

La relación entre el tiempo de la política y el tiempo del Estado es asimétrica, por esa razón el poder soberano debe devenir en excepcional para traspasar los límites autoimpuestos constitucionalmente. La dictadura romana es una medida extraordinaria y por tanto de alto riesgo, pues en ella se pone en juego tanto la integridad del Estado, como su capacidad de responder frente a cualquier peligro. Pero, según el florentino, el dispositivo dictatorial debe ser previsto en cualquier república⁵¹²: “La república en que falta una institución de esta clase se ve obligada a perecer por conservar sus procedimientos constitucionales o a salvarse quebrantándolos y, en un Estado bien regido no debe ocurrir cosa que haga indispensable

⁵⁰⁹ *Discursos*, I, XXXIV.

⁵¹⁰ *Discursos*, I, XXXIV, 4.

⁵¹¹ *Discursos*, I, XXXIV, 12.

⁵¹² *Discursos*, I, XXXIV, 13.

acudir a remedios extraordinarios, porque aun cuando estos produjeran buen resultado, el ejemplo hace mal (“*fa male*”)⁵¹³. La disyuntiva existencial: perecer manteniendo los procedimientos o conservarse violándolos debe ser introducida en el proceso constitucional. La excepción dictatorial es la continuidad de la ley por encima de ella, es la interiorización del accidente en el marco del saber-poder general sobre el Estado. No es casualidad que el propio Maquiavelo concluya diciendo: “que las repúblicas que para peligros urgentes (“*urgente pericoli*”) no tienen el recurso de la dictadura o de otra idéntica institución, siempre las arruinará cualquier grave accidente (“*gravi accidenti*”)⁵¹⁴. La consideración del accidente en materia del Estado, es la consideración de aquello donde no hay generación y corrupción, sino de lo que irrumpe espontáneamente⁵¹⁵. La constitución debe prever lo imprevisible mediante el dispositivo dictatorial e introducir en el Estado un mecanismo podría destruirlo, pero está diseñado específicamente para conservarlo. La república contiene en sí la regia potestad (“*regia potestà*”)—monarquía—, para seguir siendo una república.

Spinoza retoma la postura maquiaveliana para dar cuenta de la dictadura como mecanismo de protección de la aristocracia. Al igual que en el caso de Maquiavelo la dictadura es un remedio de Estado que permite el retorno a sus principios («*ridurgli verso e principii suoi*»)⁵¹⁶. El tiempo en Maquiavelo adquiere una forma cíclica, como en Spinoza, donde el retorno al principio constituye la única estrategia de conservación frente al máximo peligro. En Maquiavelo el retorno acontece luego de una formulación de su propia versión del *axioma de la destrucción*: “Es evidente que la existencia de todas las cosas de este mundo tiene término inevitable; pero sólo cumplen toda la misión a que el cielo generalmente las destina las que no desorganizan su constitución, sino, al contrario, la mantienen tan ordenada que no se altera, o si se altera, no es en su daño”⁵¹⁷. Spinoza presenta su propia comprensión de la finitud y la destrucción en el marco del Estado cuando afirma:

La causa primordial por la que se disuelven tales Estados es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Livio*, Libro III, cap. 1), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, «se le agrega diariamente algo que de vez en cuando necesita curación»; de

⁵¹³ *Discursos*, I, XXXIV, 14-16.

⁵¹⁴ *Discursos* I, XXXIV, 18.

⁵¹⁵ *Metafísica* VI, 106b.

⁵¹⁶ *Discursos* III, I, 6.

⁵¹⁷ *Discursos* III, I, 2.

ahí que sea necesario retornar al Estado a su principio, de donde obtuvo su estabilidad (*«imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur»*). Si esto no se produce a su debido tiempo, sus vicios se acrecentarán hasta el punto de que no podrán ser erradicados sino con el mismo Estado.⁵¹⁸

Todo es finito, todo está sometido a un término, pero, desde el punto de vista de las cosas, sólo aquellas que se mantienen en su ser cumplen con la teleología particular que atiende a su constitución. La realidad de una cosa, es decir, su grado de perfección⁵¹⁹ o virtud va en función de su conservación⁵²⁰ para expresar esta idea con términos de la filosofía spinoziana. El retorno a los principios en la política podría ser pensado como un transformarse de la comunidad política en lo que ya es, una *«res publicae emmentatione»*⁵²¹. Para evitar el peligro mortal hace uso de un remedio que bien podría precipitar la destrucción de la república y el ascenso de una tiranía. Así como un individuo que evita los peligros con la misma virtud con la que los enfrenta, un Estado también manifiesta su virtud tanto en evitar como en enfrentar peligros, sin embargo, lo que caracteriza a las soluciones de los inconvenientes del Estado (*«imperii incommoda»*) es que se deben: “aplicar remedios que convengan con la naturaleza del Estado, y que se deduzcan de sus mismos fundamentos”⁵²². Estos remedios sólo pueden significar un retorno al principio, una maniobra de conducción del Estado que retoma la estabilidad del propio origen, una tesis que históricamente es complicada de sostener, toda vez que el origen de cualquier Estado suele ser particularmente inestable; sin embargo, la maniobra del retorno (*«redigo»*) es, etimológicamente, la vuelta hacia la puesta en acción (*re-*, *-ago*) de aquello que el Estado es, es decir, la actividad de la esencia que conserva la propia existencia del Estado. En el marco de una política de la inmanencia, la única forma consistente de comprender al dispositivo dictatorial es como un recurso que está contenido en la constitución misma del Estado, no en términos meramente

⁵¹⁸ TP X/1. Modificamos ligeramente la traducción de Atilano Domínguez en particular la frase: *«imperium ad suum principium, quo stabiliri incepit, redigatur»*, por: “ahí que sea necesario retornar al Estado a su principio, de donde obtuvo su estabilidad” por ser más transparente y fiel al original en latín, sobre todo, en lo referente a la circularidad del tiempo político en la filosofía de Spinoza.

⁵¹⁹ E2d7.

⁵²⁰ E3p7, E4p8, E4p18e.

⁵²¹ Retomo esta figura a partir del análisis que hace Marilena Chaui del cruce político epistemológico que es la filosofía de Spinoza como pensamiento que desarticula el discurso de la trascendencia del poder ya sea teológica o política. Vid. Marilena, Chaui. *La nevadura de lo real*. pp. 119-133.

⁵²² TP X/1. Hemos modificado completamente la traducción de Atilano Domínguez por razones de transparencia del texto latino: *«remedia adhibere debet, quae cum imperii natura convenient, et quae ex ipsius fundamentis deduci queant»*.

jurídicos, sino en términos ontológicos, es decir, la potestad dictatorial está contenida dentro de la esencia del Estado, en este caso particular, de la aristocracia. Por lo anterior Spinoza concluye: “a menos que esta potestad dictatorial sea eterna e invariable, en cuyo caso no puede pasar a un solo individuo, manteniendo la misma forma del Estado, dicha potestad será en sí demasiado incierta y también, por tanto, la salvación y la conservación del Estado”.⁵²³ El despliegue de un poder excepcional que por su propia naturaleza es incierto debe tener un aseguramiento, es decir, una vinculación con un límite temporal, de ahí que, la eternidad de la dictadura no yace, pues en su perpetuidad o transmisión de un individuo a otro, sino en su marco formal de producción: en su esencia como actividad excepcional de conservación del Estado. Una dictadura eterna es aquella que es estrictamente temporal y puramente institucional: una dictadura casi imposible. Pero ¿cómo se relaciona esto con la imagen de la libertad?

En el marco de la dictadura la imagen de la libertad vuelve a aparecer vinculada a la lucha por la conservación del Estado, pero esta vez, también vinculada con la gloria y el honor de Estado. Para Spinoza un Estado no puede conducir a que la mayoría “procure vivir sabiamente (pues esto es imposible), sino que se guíe por aquellos afectos («*ducantur affectibus*») que llevan consigo la mayor utilidad del Estado («*reipublicae major sit utilitas*»)»⁵²⁴. El principio rector de la ley como norma de vida («*ratio vitae*»), es la utilidad («*utilitas*»), que está en el fundamento mismo del Estado⁵²⁵. La vida anímica de la república debe ser orientada hacia la estabilidad y el orden de la misma, pero también hacia su conservación y es en ese contexto que se realiza una consideración del papel que juega la imagen de la libertad en la defensa del Estado en el contexto de una república. Spinoza afirma:

Efectivamente, el Estado que pone su máximo empeño en que los hombres sean conducidos por el miedo carecerá más bien de vicio que poseerá virtud. Y, sin embargo, los hombres deben ser guiados de forma que les parezca que no son guiados sino que viven según su propio ingenio y su libre decisión («*ut non duci, sed ex suo ingenio et libero suo decreto vivere sibi videantur*»), hasta el punto de que sólo les retengan el amor a la libertad («*libertatis amore*»), el afán de acrecentar sus bienes y la esperanza de alcanzar los honores del Estado.

Por lo demás, las estatuas, los emblemas y otros incentivos de la virtud más bien son signos de esclavitud que de libertad («*magis sevitutis quam libertatis sunt signa*»), pues es a los esclavos

⁵²³ Ídem.

⁵²⁴ TP X/6. Modificamos ligeramente la traducción de Atilano Domínguez: «*affectus*» por “afecto” en lugar de “sentimiento” por ser mucho más consistente con el marco de la teoría de los afectos ofrecido en E3, cuyo rendimiento sociopolítico es visto en E4 y TTP V y XVII.

⁵²⁵ TTP IV, p. 59; TTP XVI, p. 192, 194, 196-197, 199; TP III/3, 6; TP VIII/3-4.

y no a los libres a quienes se otorgan premios por su virtud. Reconozco, sin duda, que los hombres se estimulan con estos alicientes. Pero así como, en un comienzo, estas distinciones se conceden a relevantes personalidades, así, después, al crecer la envidia, las reciben gentes inútiles y engreídas por sus muchas riquezas, con la consiguiente indignación de todos los hombres de bien. Por otra parte, quienes ostentan las condecoraciones y estatuas de sus padres se creen ofendidos si no se los prefiere a los demás. Finalmente, dejando aparte otras cosas, es cierto que la igualdad, cuya pérdida lleva automática y necesariamente consigo la pérdida de la común libertad, no puede, en modo alguno, ser conservada desde el momento que el derecho público otorga a un hombre, eminente por su virtud, honores especiales.⁵²⁶

La presencia de la imagen de la libertad es ligeramente diferente en el caso de excepción, en gran medida porque se pone en juego con otros afectos, así como con el honor de Estado, pero sobre todo porque aparece de cara a la actividad del gobierno: la conducción («*dux*»). Para Spinoza la conducción debe aparecer como libertad, el gobierno debe producir la imagen misma de la libertad, tal y como sucedía con las ceremonias en el Estado hebreo. Éstas son vistas como la ley divina que, al ser obedecida no reduce al pueblo hebreo a la servidumbre, sino que lo libera del ciclo de la pura necesidad e inaugura la posibilidad de una historia donde existe un mundo de abundantes objetos y sobre todo, donde al menos desde el punto de vista de los hebreos, es posible la verdadera vida y virtud de la mente («*vera vita et virtutis mentis*»⁵²⁷). La vida desnuda de la barbarie hace contraste con el ordenamiento vital que la ley humana introduce en la multitud y que se hunde profundamente en la experiencia práctica de ésta, configurando su idea de libertad y despertando en cada individuo un amor hacia la ley como idea de la libertad que toma forma concreta. La acción del gobierno no es, como podría pensarse, simplemente forzar una conducta mediante la amenaza de violencia, sino que es una conducción, un poder de proximidad que inclina y configura la experiencia de tal suerte que, cada quien piensa actuar a partir de su propio ingenio («*ex suo ingenio*»), a saber, de la constitución mental y física del individuo⁵²⁸. En conexión íntima con la imagen de la libertad que es invisibilidad misma del gobierno o conducción aparece la esperanza, esta vez ejemplificada con el «*amor libertatis*» y la «*rei augendae*.» La imagen de una prosperidad futura, es decir, de un bienestar de que se tiene un conocimiento incierto y que está sometido a la fortuna es un caso de la esperanza como

⁵²⁶ TP X/8.

⁵²⁷ TP V/5.

⁵²⁸ Ramos-Alarcón Marcín, Luis. *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: un análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis doctoral. Universidad de Salamanca 2008. Caps. I pp. 11-63 y IV. 199-247.

cultivo de la vida que sirve no sólo para orientar al individuo en el conjunto de las decisiones que toma en la vida práctica, sino también al Estado como afecto de trascendental importancia en la vida anímica de la república para su conservación⁵²⁹.

Spinoza pone como ejemplo del gobierno de la vida anímica al Estado hebreo, en particular la concomitancia del amor por su nación con el odio hacia las otras naciones. El resultado de ello es un complejo teológico-político y pasional que resultó en una resistencia absoluta a cualquier intento de dominación. De acuerdo con el neerlandés: “El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad (*«non simplex amor sed pietas»*), que junto con el odio a las otras naciones (*«odium in reliquas nationes»*) era fomentada y alimentada mediante el culto diario hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza (*«natura verti»*)”⁵³⁰. La conducción de las ceremonias no es únicamente la forma de disciplinar al pueblo hebreo y producir en él una identidad política y religiosa, sino también un mecanismo defensivo y de conservación que fomenta el amor a la propia nación y, simultáneamente fomenta el odio hacia las demás naciones. Y ese odio era recíproco, de ahí la constante conflictividad determinó la historia hebrea, en constante guerra con las naciones vecinas y continuamente resistiendo invasiones de los grandes imperios del medio oriente antiguo. El diseño del Estado incluye el diseño de la disposición anímica que hace uso del ingenio de cada individuo y de la multitud en general:

Cuánto hayan valido todos estos factores, a saber, la libertad del Estado humano (*«humani imperii libertas»*) y la devoción a la patria, el derecho absoluto sobre todos los demás y el odio, no sólo lícito, sino incluso piadoso, contra todos los que no aceptaran, y la singularidad de sus ritos y costumbres (*«morum et rituum singularitas»*); cuánto haya valido todo esto, repito, en orden a afianzar el ánimo de los hebreos para soportarlo todo, con particular constancia y virtud, por la patria, lo enseña de la forma más clara la razón y lo atestigua la misma experiencia. Nunca, en efecto, pudieron permanecer, mientras existió la ciudad, bajo el dominio ajeno y por eso Jerusalén era conocida como la ciudad rebelde (ver Esdras, 4 12 y 15)⁵³¹

Con respecto a este pasaje hay que destacar dos cosas, el primer lugar que la libertad se afirma en el entorno del Estado, es decir, que no existe una libertad absoluta como una suerte

⁵²⁹ El que las repúblicas sean regímenes cuya vida anímica tumultuosa es directamente proporcional a su vitalidad es una idea compartida por Maquiavelo, de ahí que el dominio de éstas sea con creces más complicado que el de un principado: “En las repúblicas, por el contrario, hay más vida, más odio, mayor es el deseo de venganza; ni les deja, ni cabe que les deje reposar la memoria de la antigua libertad, por lo que el solo camino seguro es extinguirlas o ir a vivir allí”. (*Príncipe V*).

⁵³⁰ TTP XVII, p. 215.

⁵³¹ Ídem.

de trascendental político que se cede o limita con la institución del Estado. Sino que la libertad como forma de ser del ser humano se inaugura con el estado político. Por lo que la barbarie y la libertad forman una polaridad que se relaciona de formas complejas, pues el Estado mismo puede ser una forma de soledad (monarquía)⁵³², así como una forma de barbarie (Estado turco)⁵³³, donde ninguna opinión es tolerada y en lugar de cultivar la vida de la mente se reproduce la mera circulación de la sangre.

Hay que llamar la atención sobre el versículo que Spinoza cita como ejemplo. En Esdras 4, se aborda el inicio de la construcción de un segundo templo de Jerusalén luego del retorno de las tribus de Judá y Benjamín a dicha ciudad. En ese contexto se presenta una enemistad que configura la identidad del segundo Estado hebreo, a saber, la contradicción el pueblo samaritano, a la sazón: “el pueblo de la tierra” [«עַם-הָאֶרֶץ»] (am ha-aretz) que eran descritos como enemigos [«צָרִי»] (tsarei) de Judá y Benjamín –las tribus que regresan del cautiverio babilónico– instiga a las autoridades persas a limitar la construcción del segundo templo. La razón de lo anterior es que los samaritanos ofrecieron su ayuda a los recién regresados y éstos rechazaron la oferta sobre una base teológica⁵³⁴. El pueblo de Israel se opone al pueblo de la tierra precisamente por las diferencias rituales que hacen de cada uno un pueblo singular. Asimismo, es importante notar que dicha enemistad se traduce en una comunicación con Artajerjes, donde le instigan a detener la construcción del templo afirmando que: “Ha de saber el rey que los judíos que subieron de tu lado hacia nosotros y llegaron a Jerusalén están reconstruyendo esta ciudad rebelde y perversa [«קִרְיָתָא מְרִדָתָא וּבְאִישׁתָא»] (kriá maradatá ubiyosheta); tratan de levantar murallas, y ya han echado los cimientos”⁵³⁵. Los samaritanos le recuerdan a Artajerjes que el restablecimiento del culto en el templo, trae consigo la fidelidad teológico-política del pueblo hebreo y con ello la rebeldía de éste en el seno del imperio aqueménide. Si los hebreos restauran la singularidad de sus costumbres y ritos, entonces, el odio teológico se intensifica y escala hasta el conflicto armado. Lo anterior debido a que para los hebreos nada era más útil que el Estado hebreo y restaurar sus ritos en su territorio, dada la naturaleza teológico-política de la ley («*ratio vitae*») hebrea, era un paso

⁵³² TP V/4, VI/4,

⁵³³ La barbarie en el TTP tiene una función similar a la soledad en el TP, pues representan los extremos de la ausencia de régimen político o el exceso del poder de un régimen político. La monarquía en el caso del TP y la esclavitud hebrea en Egipto en el TTP.

⁵³⁴ Esd. 4:3.

⁵³⁵ Esd. 4: 12.

en esa dirección. A este razonamiento subyace la primacía del principio de utilidad por encima de cualquier otro mecanismo para la conservación del Estado. Según Spinoza

[E]xistía en este Estado otro elemento singular, el más firme de todos, que impidió que los ciudadanos ni pensarán siquiera en la defección ni accedieran jamás al deseo de desertar de su patria. Me refiero a la razón de la utilidad («*ratio utilitatis*») que constituye la fuerza («*robur*») y la vida («*vita*») de todas las acciones humanas y que poseían los ciudadanos sus cosas con mayor derecho que los súbditos de este Estado, ya que tenían una parte de tierras y campos igual a la del príncipe y cada uno de ellos era dueño por siempre de su parte. [...] Por lo demás, en ningún lado podía ser más llevadera la pobreza que donde la caridad con el prójimo, es decir, con el conciudadano, debía ser practicada con suma piedad, a fin de tener propicio a Dios, su rey («*suum Regem*»). Por eso los ciudadanos hebreos sólo se sentían cómodos en su patria, mientras que fuera de ella sufrían grandes males y vejámenes.⁵³⁶

A partir de aquí surge un problema, o, al menos una tensión al interior del sistema de Spinoza. Pues el *principio de utilidad* («*ratio utilitatis*») se ubica por encima de la singularidad de las costumbres y la imagen de la libertad. Éstos últimos están sujetos a la opinión de aquel que los observa, es decir, su importancia es relativa con relación a la conservación y estabilidad del Estado. Pero el *principio de utilidad* tiene un peso objetivo, es decir, se encuentra inscrito en la naturaleza misma del ser humano como animal político. Si traducimos esto en términos de la ontología de Spinoza la imagen de la libertad está sometida a la libertad misma, que sería la búsqueda y consecución de la propia utilidad, y el establecimiento común del sumo útil («*summum utile*»). Con esto se actualiza la concepción epicúrea de la ley: “Lo justo según la naturaleza es un acuerdo de lo conveniente para no hacerse daños unos a otros ni sufrirlo”⁵³⁷. La continuidad del derecho natural en el político⁵³⁸, así como un cálculo de utilidad implícito en la institución de la sociedad como utilísima, está incluso por encima de la libertad humana tal y como es definida por Spinoza, líneas arriba. El fundamento del Estado, como estructura de conservación del individuo y de la multitud es la utilidad, el cálculo práctico que presupone la existencia del cuerpo y la mente en un mundo de relaciones y sucesos, donde la destrucción y la cooperación son igualmente necesarios e inmanentes a la existencia de las cosas singulares. Si concebimos al ser humano como libre, debe serlo a partir del proceso mismo de su conservación, en plexo de sus relaciones con otros seres humanos, así como con el resto de las cosas singulares⁵³⁹. La

⁵³⁶ TTP XVII, pp. 215-216.

⁵³⁷ MC 31.

⁵³⁸ MC 32.

⁵³⁹ TIE §13

libertad emerge desde el plexo de la utilidad y no al revés –como podría ser una tesis liberal–, no hay un momento trascendental de pura libertad que sirva de fundamento radical a cualquier lógica decisionista, sino una red de relaciones y determinaciones, y el ser humano está inmerso en ella. O, en palabras de Spinoza:

§7. Que el hombre, como los demás individuos, se esfuerce cuanto puede en conservar su ser, nadie lo puede negar. Pues si alguna diferencia cupiera concebir aquí, debería derivarse de que el hombre posee una voluntad libre. Ahora bien, cuanto más libre concibiéramos al hombre, más forzados nos veríamos a afirmar que es necesario que se conserve y que sea cuerdo, como concederá sin dificultad todo aquel que no confunda la libertad con la contingencia. Efectivamente, la libertad es una virtud o perfección; y, por tanto, cuanto supone impotencia en el hombre no puede ser atribuido a la libertad. De ahí que no cabe decir que el hombre es libre, porque puede no existir o porque puede no usar la razón, sino tan sólo en cuanto tienen potestad de existir y de obrar según las leyes de la naturaleza humana. Cuanto más libre consideramos, pues al hombre, menos podemos afirmar que puede no usar de la razón y elegir lo malo en vez de lo bueno. Y por eso mismo también, dios, que existe, entiende y obra con absoluta libertad, es necesario que exista, entienda y obre por la necesidad de su naturaleza. Pues no cabe duda de que Dios obra con la misma libertad con que existe; y, por tanto, así como existe en virtud de la necesidad de su naturaleza, también obra en virtud de esa misma necesidad, es decir, que obra con absoluta libertad⁵⁴⁰.

3.4 El “*vulgo*” como forma de vida imaginaria

En un tratamiento cronológico de la noción de *vulgo* al interior de la obra de Spinoza, se podrá verificar que, desde sus escritos más tempranos, el neerlandés se plantea desarticular la perspectiva imaginaria que se materializa en los prejuicios y supersticiones del *vulgo*. El abordaje del *vulgo* atraviesa y vertebra la filosofía spinoziana porque allí mismo se discute el papel emancipatorio de la filosofía como ejercicio de la potencia del pensamiento que ejerce una crítica y desmontaje del discurso que procede desde las distintas formas del poder, en particular, del complejo teológico-político que representa el máximo peligro para la libertad humana. *Grosso modo* el tratamiento del *vulgo* acontece de tres formas en la filosofía de Spinoza:

- 1) Con relación al régimen de significación dentro del cual se encuentran las palabras, que hacen la materia prima de la filosofía y constituyen su primer obstáculo en tanto que son ideas imaginativas. El lenguaje es inventado por el *vulgo* y no por los filósofos, tiene una función comunicativa, y de vinculación colectiva antes que racional y especulativa, por lo tanto, es preciso operar sobre los significados que tiene

⁵⁴⁰ TP II/7.

el vulgo incluso cuando se produce una filosofía, de lo contrario ésta es incomunicable y carece utilidad pública.

- 2) Con relación a la idea de Dios, su inmutabilidad y su voluntad. El vulgo es el sitio de producción y reproducción de la teleología y el antropomorfismo que toma por asalto la verdadera idea de Dios, con consecuencias políticas más que patentes. Es la presa de elección del prejuicio y el hábitat natural de la superstición. Se manifiesta en la idea de la soberanía de Dios como algo que se materializa en un acto de decisión que suspende el orden natural, lo interrumpe o lo rompe a placer. Así como en la doctrina de teología natural que sirve de sostén teológico-metafísico al estado de excepción⁵⁴¹.
- 3) Con relación al poder político y en contraposición a la multitud libre, no de forma explícita, pero sí implícita en tanto que constituye la materia prima del poder teológico-político que medra en la superstición y el prejuicio y por lo tanto debe ser conducido mediante los rituales, las leyes y las ceremonias para alcanzar una utilidad propia que de otra forma le resulta inaccesible. La conducción del vulgo es lo que permite la construcción de la nación, pues la nación se define por la organización del

⁵⁴¹ Es el propio Carl Schmitt, pensador de lo político que opera bajo el paradigma de la teología política, quien, por un lado, habla de una “afinidad metodológica” entre teología y jurisprudencia; y por otro lado, proporciona una definición de soberanía desde la excepción, como un acontecer milagroso de intervención divina “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, p. 13. La analogía entre la excepción y el milagro parte de la interrupción del orden natural, inaceptable desde el racionalismo naturalista de Spinoza, pero sobre todo imposible desde un pensar propiamente inmanentista. La maniobra excepcional, al igual que el milagro requiere de una trascendencia, una exterioridad absoluta que es la fuente del ser. Un interesante análisis de la relación entre Spinoza, Descartes y Schmitt se puede encontrar en Lomba, Pedro. “Historia y violencia. Presencia de Spinoza y Descartes en la obra de Carl Schmitt” en *EDOXA Series Filosóficas* no. 39, Madrid: UNED, 2017, pp. 147-184; cfr. Chauí, Marilena “Theological-Political Power: Spinoza against Schmitt” en Ruda, Frank y Homza, Agon (eds.). *Crisis and Critique. Spinoza Today*. vol 8, no. 1, 2021, pp. 76-90. No es ninguna sorpresa que Spinoza se encuentre prácticamente ausente de menciones en la obra de Schmitt salvo por *Romanticismo político*, donde el jurista alemán le dedica algunas menciones en puntos clave. Ahí donde Spinoza es mencionado, Schmitt traza una línea que conecta al filósofo neerlandés con la filosofía postkantiana de Hegel y Schelling, en particular en que ambas son reacciones al mecanicismo racionalista de Descartes y Hobbes por un lado y a la filosofía ilustrada del siglo XVIII y Kant por el otro. La conexión que establece Schmitt es peculiar pues identifica a Spinoza con la “filosofía del sentimiento” (p. 111), así como con una suerte de misticismo (p. 116). La polémica del panteísmo (*Pantheismusstreit*) que sacude a Alemania tiene como centro la discusión en torno a Spinoza como el filósofo que representa el punto máximo al cual llega la razón si no se le pone un freno mediante la fe, como deja claro Jacobi cuando identifica spinozismo y ateísmo y racionalismo con fatalismo. Friedrich Jacobi “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn” en Solé, María Jimena. *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, p. 210. Las repercusiones del sistema de Spinoza o el clima intelectual que éste favorece son estudiadas a fondo por María Jimena Solé en su *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de un filósofo maldito*. (Córdoba: 2011, Editorial Brujas), pp. 390; cf. Israel, Jonathan. *La Ilustración radical*, pp. 777-819; asimismo, se puede encontrar en Altwicker, Norbert (coord.). *Texte zur Geschichte der Spinozismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1971, pp. 415.

conato de la multitud de acuerdo con el derecho («*jus*») en función de una estructura afectivo-pasional.

En lo que sigue analizaremos las tres formas de aparición del vulgo pues éstas nos permiten caracterizarlo como una forma de vida imaginativa que se contrapone a la de la multitud libre y somete su propia utilidad a la obediencia a la autoridad —frecuentemente teológico-política—. En este sentido, multitud libre («*multitudo libera*») y vulgo («*vulgus*») sirven para escenificar dos tipos de obediencia a la ley, dos formas de relación con la utilidad y dos formas de actividad de acuerdo con el poder, por un lado, la multitud actúa de acuerdo a la potencia («*potentia*») según la cual se incrementa la vida afirmándose la propia esencia y accediendo a la propia utilidad («*utilitas*⁵⁴²») de forma inmediata; por otro lado, el vulgo, actúa siguiendo la potestad («*potestas*») soberana, es decir, la ley entendida como dispositivo que, junto con los rituales y las ceremonias imponen una forma de vida («*ratio vitae*») cargada de promesas y castigos. Para los fines de esta investigación abordaremos los últimos dos puntos, que consideramos de relevancia para la política, no porque el lenguaje carezca de la misma, sino porque es en esos dos puntos donde se observa con mayor claridad el sentido de la crítica spinoziana de la teología política y del régimen afectivo que acompaña al sistema circulatorio del poder que implica la fundamentación del Estado.

3.4.1 El “*vulgo*” y la voluntad soberana

La idea de Dios como un rey⁵⁴³ o un gobernante que dicta el comportamiento de las cosas e interrumpe su legislación en el momento excepcional del milagro es el sentido común del vulgo supersticioso que debe desarticularse para alcanzar la verdad de Dios, a saber, la libre necesidad que es inmutable en su decreto. El vulgo aparece de nuevo, pero en esta ocasión como el *locus* de la superstición de segundo orden, una que se viste de ropaje metafísico especulativo pero que no es sino un dispositivo de producción de obediencia, el fundamento de la soberanía de este mundo en la trascendencia teológico-política y su ceremonial. En esta

⁵⁴² La utilidad es el concepto central en la fundamentación del Estado y el derecho en Spinoza *vid.* TTP IV, Geb. p. 59; TTP XVI, Geb., p. 190-192; TTP XIX, Geb., p. 232; TP 3/3; TP 7/3-4; TP 10/6. Es precisamente el criterio de utilidad pública el que lleva a Spinoza a defender las libertades de opinión y pensamiento TTP XX, Geb., p. 240, una consideración que desaparece por completo cuando el neerlandés ofrece su teoría más radicalmente naturalista e inmanentista del Estado en el TP.

⁵⁴³ Ídem, Spinoza se refiere a la majestad del imperio real «*Regiae majestatis imperium*» como una imagen del vulgo, así como en TTP VI, Geb., p. 96.

ocasión hay que dirigirse a los *CM*, como el primer punto de ataque hacia la idea de la soberanía divina y trascendente. El punto a discusión es la posibilidad de ruptura en el orden necesario de la naturaleza, en los *CM* se codifica como una discusión en torno a la inmutabilidad divina. Spinoza defenderá la imposibilidad de la excepción en un orden necesario, es decir, busca salvar el hiato que distingue a Dios de la naturaleza mediante una inmanentización absoluta de lo real y esta polémica resulta particularmente álgida por las ramificaciones políticas en ella contenidas. Según el neerlandés, Dios es inmutable y para demostrarlo es preciso pasar por establecer una diferencia entre cambio («*mutatio*») y transformación («*transformatio*»):

Qué es el cambio («*mutatio*») y qué la transformación («*transformatio*»). Por cambio entendemos aquí toda variación, que se puede dar en un sujeto permaneciendo intacta la esencia de éste («*integra permanente ipsa essentia subjecti*»). El vulgo toma esta palabra en sentido más amplio, para significar la corrupción de las cosas, sin duda que no absoluta, sino aquella que incluye también la generación que sigue a la corrupción, como cuando decimos que la hierba se cambia en ceniza o que los hombres se cambian en bestias («*caespites in cineres mutari et homines mutari in bestias*»). Los filósofos, sin embargo, se sirven de otro vocablo para designar ese hecho, a saber, transformación («*transformatio*»). Pero nosotros aquí sólo hablamos de aquel cambio, en el que no se da ninguna transformación de sujeto, como cuando decimos que Pedro cambió de color, de costumbres, etcétera⁵⁴⁴.

Según la distinción operada en los *CM*, Spinoza sitúa dos niveles de cambio, uno en que el sujeto persiste en su esencia y otro en que cambia de ésta. Según esta terminología Dios no registra ningún tipo de transformación, pues en él las reglas de actualización de lo real son siempre las mismas. Es curioso, pues aquello de lo que Hegel suele acusar a Spinoza, a saber, no pensar lo verdadero sólo como sustancia, sino también como sujeto⁵⁴⁵, parece realizado por el neerlandés en este preciso pasaje. Spinoza piensa a la sustancia como un sujeto cuya esencia se mantiene *integra* en sí misma, intacta frente a la transformación, aunque dinámica. Dicho en otras palabras, si el cambio es una variación («*variatio*») en que la esencia del sujeto no cambia, y, en este caso, Dios es el sujeto («*subjectum*»), Spinoza puede pensar la sustancia como sujeto, y no sólo eso, sino pensar el puro movimiento de lo real como una inmutabilidad en la actualización. El rostro total del universo⁵⁴⁶ que se mantiene idéntico a sí en el proceso de su devenir él mismo: la pura actualidad del ser como tránsito que

⁵⁴⁴ *CM* II, IV, Geb., p. 255.

⁵⁴⁵ G.F.W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 12ss.

⁵⁴⁶ Ep. 64, Geb., p. 278.

configura lo inmutable. La inteligibilidad de la naturaleza requiere de la inmutabilidad de sus leyes, es decir, de la inexistencia de una voluntad absoluta que atravesase el orden divino y lo interrumpa, por eso, el cambio no puede extenderse hacia la esencia en el caso de Dios. Para Spinoza el problema del régimen de significación se traslada también al debate sobre la inmutabilidad de Dios, pues es el vulgo quien entiende cambio («*mutatio*») como transformación («*transformatio*»). Esto nos permite pensar que la forma de vida imaginaria del vulgo opera en niveles que se yuxtaponen y no en fases sucesivas. En este caso particular, el régimen de significación extiende el significado de cambio hasta la transformación, y más específicamente hasta la “corrupción de las cosas” («*corruptio rerum*») que incluye su generación («*generatio*») posterior. En este caso, se piensa a Dios como un sujeto cuya naturaleza cambia, que se genera y se corrompe, se renueva y reproduce. Lo que está implícito es la interrupción del orden natural en el milagro, la multiplicación divina, o su cambio radical de esencia⁵⁴⁷. En Dios no puede haber una transformación, porque ello implicaría una acción externa sobre él, una forma de pasividad que lo somete a una variación, y con ello dejaría de ser necesario⁵⁴⁸. De ahí en que en Dios se excluye todo cambio extrínseco pero ¿qué hay de un cambio intrínseco? ¿puede Dios cambiar por sí mismo? La respuesta de Spinoza sigue siendo negativa, pues: “todo cambio, que depende de la voluntad, se hace para que sujeto adquiriera un estado mejor, lo cual no puede tener lugar en el ser perfectísimo. Además, ese cambio no se produce sino a fin de evitar algún inconveniente o a fin de adquirir algún bien del que se carece. Y como ni una cosa ni otra cabe en Dios, concluimos que Dios es un ser inmutable”⁵⁴⁹. Sólo después de haber negado ambas formas del cambio Spinoza se refiere nuevamente el núcleo del problema, a saber, la voluntad de Dios y su decreto. Pues la inmutabilidad yace en la identidad entre voluntad y entendimiento divinos, que el neerlandés menciona en una nota al pie y como preámbulo a los capítulos específicamente dedicados a ellos⁵⁵⁰. Es así que Spinoza afirma: “La voluntad de Dios («*Ghods wil*»), por la que él ha creado las cosas («*hy de dingen heeft geschapen*»), no se distingue de su entendimiento («*verstaat*»), por el que las entiende”⁵⁵¹. El intelecto divino

⁵⁴⁷ CM II, IV, Geb., p. 256.

⁵⁴⁸ Ídem.

⁵⁴⁹ Ídem., pp. 256-257.

⁵⁵⁰ CM II, VII; CM II, VIII.

⁵⁵¹ CM II, IV, Geb., pp. 256-257.

en los CM produce un saber divino («*scientia divina*»), que se refiere a las cosas que son en Dios, en otras palabras: “El objeto de la ciencia de Dios es él mismo”⁵⁵² y es por esa razón que “las cosas fueron fabricadas («*fabricatam fuerunt*») por su intelecto o voluntad, en cuanto a su esencia y a su existencia”⁵⁵³. La identidad de voluntad e intelecto es la potencia productora de Dios, por la que el orden de lo real existe y opera, en otras palabras, en la *fábrica* de lo real —para retomar la expresión del propio Spinoza— voluntad y entendimiento convergen en la producción. Es precisamente por esa razón que la inmutabilidad de Dios se puede pensar como su omnisciencia, tal y como lo hace nuestro autor, de la siguiente manera: “Dios no se dice omnisciente por ningún otro motivo, mismo porque tiene la idea de sí mismo («*ideam sui ipsius*»), y esta idea o conocimiento («*idea sive cognitio*») coexistió siempre con Dios, puesto que no es nada más que su esencia («*ejus essentiam*») y, por tanto, no pudo ser de otro modo”⁵⁵⁴. Spinoza identifica el conocimiento que Dios tiene de sí mismo con el conocimiento que tiene de las cosas singulares y por ello, en la medida en que su esencia es el conocimiento de sí como la fábrica de lo real, cualquier cambio en lo real es un cambio en lo que Dios sabe de sí y, por lo tanto, de su propia esencia. Para demostrar lo anterior Spinoza busca reducir al absurdo la postura contraria, a saber, aquella que dice que Dios sólo conoce las cosas eternas, el orden de las esencias. Según esta postura, el conocimiento de lo universal es más perfecto pues describe el comportamiento de las esencias eternas y no transita con la imposibilidad de describir con certeza el tránsito continuo de los particulares desde su generación y hasta su final destrucción⁵⁵⁵. El problema con esta posición, de acuerdo con Spinoza, es que la existencia de las cosas es completamente dependiente de Dios, no sólo su esencia, sino que lo real no está perpetuamente escindido entre un orden esencial eterno e incorruptible, y uno orden existencial, temporal y sujeto a la corrupción. Según afirma en los CM:

¿...[Q]ué hay más absurdo que separar el conocimiento divino de las cosas singulares, que no pueden existir ni un solo instante sin el concurso de Dios? Defienden, además, que Dios ignora

⁵⁵² CM II, VII, Geb., p. 262.

⁵⁵³ Ídem.

⁵⁵⁴ CM II, VII, Geb., p. 263.

⁵⁵⁵ *Analíticos segundos*, 85a-86a. Si bien Aristóteles no es el único exponente de esta posición y que, en su estela la filosofía islámica y sus ramificaciones cristianas, en particular las posturas averroístas comparten este punto de vista, hasta hacerlo hegemónico en la escolástica.

las cosas realmente existentes, mientras que le atribuyen el conocimiento de los universales, que ni existen ni tienen esencia alguna fuera de los singulares⁵⁵⁶.

Al negar el estatus ontológico de los universales, Spinoza los ubica como entes de razón («*entia rationis*») que son comprendidos por Dios “en cuanto que entiende las mentes humanas”. Un Dios inmutable que se piensa continuamente a sí mismo, y mantiene su propia identidad en mitad del tránsito, generación, corrupción y destrucción de las cosas singulares es la pura inmanencia de la potencia. Pero también es la identidad de entendimiento y voluntad, una voluntad con la que se ama que “se sigue necesariamente de su entendimiento infinito con el que se entiende”⁵⁵⁷. Spinoza ataca la doctrina trinitaria que sostiene la subsistencia de tres personas en una misma sustancia. En ningún lugar es más claro que en Suárez, quien expresa el argumento de la siguiente manera:

En primer lugar ha de establecerse que en Dios se da una sustancia singular que es realmente común a las tres personas («*singularem substantiam communem*») y por razón de la cual las tres personas se llaman consustanciales («*tres personae consubstantiales*»); en este sentido se definió en el Concilio de Nicea, que el Padre y el Hijo son ὁμοούσιον, es decir, de la misma sustancia; y en el Símbolo Atanasiano se dice: No dividiendo las personas ni separando la sustancia; y así se expresan en diversos lugares los Concilios y los Santos Padres. Pero no puede admitirse que en Dios haya un supuesto común a las tres personas, ya que esto sería confundir las tres personas en una o hipóstasis, lo cual es también contrario a la fe definida. Por eso entre los teólogos se reprende con razón a Cayetano por haber admitido, en cierto modo, un solo supuesto común a las tres personas («*unum suppositum commune tribus personis*»), aunque no lo expresó en absoluto, sino con una adición, a saber: supuesto incompleto o persona incompleta. Porque esta fórmula, además de resultar ofensiva a los oídos de los teólogos, por ser no sólo inusitada entre los Santos Padres, sino también ajena a su modo de hablar, es, en rigor, falsa, ya que la razón de supuesto es contradictoria con la comunicabilidad de la sustancia divina («*communicabilitate divinae substantiae*»), como traté más ampliamente, en contra de Cayetano, en la disputación antes citada⁵⁵⁸.

La posición trinitarista de Suárez es consistente con el Concilio de Nicea donde se defiende la idea de la consustancialidad de las tres personas divinas, según el granadino, la idea de que exista un “supuesto común” («*suppositum commune*»), es decir, algo que las defina como idénticas, pues cada una, aún cuando es consustancial a la otra no puede reducirse o colapsarse con las otras dos. Por lo tanto, debe haber alguna diferencia que permita dar cuenta de la división que hay entre ellas. Suárez es aún más claro cuando, al identificar

⁵⁵⁶ CM II, VII, Geb., p. 263.

⁵⁵⁷ CM II, VIII, Geb., p. 264.

⁵⁵⁸ *Disputaciones* XXXIV, 1, §2.

hipóstasis con persona⁵⁵⁹ nos permite concluir que identificar a Dios como el ser unívoco, cuyo intelecto es lo mismo que su voluntad y su potencia, reducimos la trinidad a la unidad. El resultado es que el entendimiento, la voluntad y la potencia divinas terminan escindidas, aunque consustanciales en la escolástica. Spinoza busca refutar esta división trinitaria mediante la identificación aquello que queda separado por Suárez y la escolástica, pues en última instancia esto le permite afirmar la inmutabilidad de Dios. En palabras del neerlandés:

Hemos probado, en efecto, que Dios no sólo decretó que las cosas existirán, sino que existirán con tal naturaleza, es decir, que su esencia y su existencia debieron depender de la voluntad y del poder de Dios. Con lo cual percibimos de forma distinta que el entendimiento, el poder y la voluntad de Dios, con la que creó, entendió y conserva o ama las cosas creadas, no se distinguen de ningún modo entre sí, sino únicamente respecto a nuestro pensamiento.⁵⁶⁰

La maniobra de Spinoza cierra la pinza en su ataque por tres frentes, por un lado, constituye el principio de inmutabilidad⁵⁶¹ divina que cierra el plano de la inmanencia, todo cuanto ocurre, debe ocurrir según el orden de la naturaleza inmutable de Dios. Posteriormente, pasa a identificar entendimiento y voluntad divinas, en tanto que son aspectos de la misma naturaleza divina, es decir: “La voluntad y el poder de Dios *ad extra* no se distinguen de su entendimiento”⁵⁶². La identidad de voluntad y entendimiento en Dios es un principio fundamental para desmontar la imagen antropomórfica de Dios o la naturaleza, pues dicha

⁵⁵⁹ Disputaciones XXXIV, 1 §14.

⁵⁶⁰ CM II, VIII, Geb., p. 264.

⁵⁶¹ La inmutabilidad de Dios o la naturaleza tiene una utilidad epistemológica que ya se encuentra presente en Maquiavelo y que es retomada por Spinoza. En *Discursos* II, Prol., §12, Maquiavelo afirma la inmutabilidad de la siguiente manera: “Reflexionando yo en la marcha de las cosas, juzgo (“*giudico*”) que el mundo siempre ha sido de la misma manera, con los mismos males y con idénticos bienes, aunque variando los bienes y los males de pueblo en pueblo. Así se advierte por las noticias que de los antiguos reinos tenemos, los cuales sufrieron cambios por la variación de las costumbres, continuando el mundo el mismo (“*ma il mondo restava quel medesimo*”). Esta noción de inmutabilidad del mundo permite extraer conocimiento político de la historia, es decir, es la validación de la experiencia como fuente de conocimiento legítimo, pero en la medida en que la inmutabilidad general del mundo admite el cambio local en la figura de las costumbres de cada pueblo. Se trata de una lógica de la inmutabilidad en el cambio que el propio Spinoza retoma no sólo para la política, sino para la dinámica de las cosas singulares, finitas y determinadas. Con relación específica a la relación entre historia y presente florentino aplica esta misma noción de inmutabilidad en *Discursos*, I, XXXIX, cuando sostiene que “El que estudia las cosas presentes y las antiguas conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y las mismas pasiones; de suerte que, examinando con atención los sucesos de la Antigüedad, cualquier gobierno republicano prevé lo que ha de ocurrir, puede aplicar los mismos remedios que usaron los antiguos, y, de no estar en uso, imaginarlos nuevos, por la semejanza de los acontecimientos (“*similitudine degli accidenti*”). El continuo suceder de lo mismo como repetición del mismo despliegue es ya un principio epistemológico maquiaveliano que subyace al TTP en tanto que éste pretende advertir la posible ruina del Estado neerlandés como repetición de la ruina del Estado hebreo que anidaba en su seno la guerra civil.

⁵⁶² Ídem.

imagen tiene ramificaciones políticas inmediatas en la producción de la teología política como discurso de dominio sobre el vulgo. La imagen antropomórfica de Dios es analizada por Spinoza en varios lugares de su sistema, pero es en su crítica a los milagros donde ésta cobra su sentido más eminentemente político. El fundamento de la imagen antropológica es la ignorancia de las causas de las cosas, ésta es la permite que aquello cuya causa es ignorada sea revestido de la pátina de la divinidad llamándola “obra divina u obra de Dios” (*«opus Dei, opus divina»*). El problema en este punto particular no es la ignorancia de las causas, sino el deseo de clausurar la búsqueda causal y quedarse con las ideas imaginativas, pues éste engendra una noción vulgar del poder y la providencia divinas según la cual éstas:

no están nunca tan presentes como cuando ve [el vulgo] que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente si ello redunde en provecho y comodidad propia. Y con nada cree que se puede probar mejor la existencia de Dios, que por el hecho de que la naturaleza no mantiene, según él cree, su orden; y por eso piensa que todos aquellos que explican o intentan entender las cosas y los milagros por causas naturales, eliminan a Dios o, al menos, la providencia divina⁵⁶³

El señalamiento de Spinoza constituye una intensa crítica en contra del carácter revelado de la religión, puesto que identifica dicha revelación con la ignorancia. No hay un saber profundo, ni verdad especulativa alguna escondidas en la revelación, sino una carencia de saber que, junto a un deseo de provecho y comodidad (*«lucrum et commodum»*) producen un discurso de dominación y de conformidad con el orden común de la naturaleza que admite la mutabilidad de Dios, el milagro, la autoridad que supedita el entendimiento a la voluntad y el poder discrecional desde la altura de una ontología de lo trascendente. La teología es meramente un discurso de poder que produce obediencia y para ello hace uso de la superstición, produce la fe mediación entre la imaginación y la obediencia⁵⁶⁴. Cuando se refiere al poder obrar milagros, se dirige a uno que se hace patente en la interrupción del orden necesario de la naturaleza es, necesariamente, un poder excepcional, que se distingue del poder de la naturaleza en tanto que lo supera y somete a un cambio. En otras palabras, es

⁵⁶³ TTP VII, Geb., p. 81.

⁵⁶⁴ TTP XIV, Geb., p. 173. Eso mismo es señalado por Strauss, cuando refiere a la superioridad de la razón con respecto a la revelación misma, es decir, el valor de la revelación yace en que ésta sea susceptible de ser reconducida a un núcleo racional del que se desprenda alguna utilidad, como es el caso de las ceremonias en el Estado hebreo. Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 125.

el poder de la mutabilidad divina que se impone a la inmutabilidad natural. Eso implica una cesura en el poder divino que se presenta como imagen vulgar de la potencia divina:

[E]l vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada («*nihil agere*»); y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos («*otiosas*»), mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos potencias numéricamente distintas («*potentias numero ab invicem distintas imaginatur*»), a saber, la potencia de Dios («*potentia Dei*») y la potencia de las cosas naturales («*potentia rerum naturalium*»), aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él⁵⁶⁵.

La duplicación de la potencia divina es producto de un conocimiento meramente imaginativo, es decir, uno que se forma a partir de las representaciones de las cosas “mutiladas, confusas y sin orden para el entendimiento” que nos dan los sentidos, así como de los “signos («*signis*»)»⁵⁶⁶ en forma de relatos bíblicos que le dan al ser humano la imagen de un Dios soberano que obra por encima de la naturaleza. En todo caso, Spinoza no sólo trata de vulgo a quienes tienen una idea supersticiosa, sino a cualquiera que tenga en mente la idea de que Dios obra eminentemente en los milagros y/o que existe una potencia que se recusa de obrar cuando la naturaleza opera: la potencia de abstención. El Dios de esta teología sería una potencia negativa que se sustrae de la actividad en algún punto y por lo tanto es análogo a la majestad real. Esta es la confusión que la incapacidad del vulgo para saber:

[Q]ué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, sino es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real («*Regiae majestatis imperium*») y el poder de la naturaleza como una fuerza («*vis*») o ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloria en ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira. Y es el que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su imperio («*imperium*») y a su voluntad («*voluntate*»), suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza («*extrae naturae ordine*»); y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios («*natura a Deo subacta imaginatur*») ⁵⁶⁷.

En el pasaje citado, Spinoza implica que el orden de la naturaleza sólo aparece como escindido del orden divino para quien ya ha proyectado en la divinidad la naturaleza humana,

⁵⁶⁵ Ídem. Entendemos distinto la expresión «*Deus potentia*» que Atilano Domínguez traduce como poder y elegimos modificarla como “potencia”, pues hace más transparente el texto y más consistente con la ontología de la potencia que Spinoza expresa en E1p33-36 que implican la inmutabilidad de Dios, el orden necesario del acontecer y la efectividad de lo real.

⁵⁶⁶ E2p40e2.

⁵⁶⁷ TTP VI, Geb., p. 81.

es decir, sólo estableciendo una analogía la potencia divina y la soberanía monárquica se puede entender a la imagen vulgar de la divinidad. Por otro lado, busca reducir la potencia natural a una mera “fuerza” («*vis*»), es decir, una cierta energía o tendencia mecánica hacia la reproducción del orden de lo real que se puede suspender por intervención divina. Por un lado, está el mecanismo de la naturaleza y por otro el poder de Dios que lo interrumpe. De manera análoga a como un rey, por su intervención soberana era capaz de intervenir en el mecanismo de impartición de justicia y detener una ejecución. La potencia divina sólo es absoluta porque se impone por encima de la potencia natural, porque produce un imperio («*imperium*»), pero, sobre todo, a su voluntad como última instancia de decisión. Esta imagen de imaginaria de la divinidad se refleja en la versión hobbesiana del soberano, quien, como Dios mortal: “posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la ayuda mutua contra sus enemigos en el, extranjero”⁵⁶⁸. En otras palabras, suspende el estado natural y produce un artificio excepcional de poder que limita el conflicto y hace la guerra contra quien queda fuera del pacto⁵⁶⁹. Asimismo, la soberanía construye un régimen de verdad que se edifica sobre la decisión de qué es aceptable y qué cae fuera de lo que se puede tolerar⁵⁷⁰. En última instancia el soberano es capaz de decidir sobre el estado de guerra, es decir, sobre la seguridad, la defensa y la agresión haciendo uso de los medios con los que cuenta el Estado⁵⁷¹. La imagen que nos ofrece Hobbes es la de un Estado que toma decisiones que interrumpen el orden natural, es decir, que interrumpe el estado natural⁵⁷², o que hace la guerra interviniendo con ello en el poder de cada individuo y de la multitud en general para imponer el propio. Este dios mortal es el que se proyecta a la altura metafísica de soberano del universo que se refleja en todas las visiones de la religión revelada, que no deja de ser un régimen imaginario que busca imponerse sobre el comportamiento humano. La figura del Dios rey del universo o del mundo admite dos sentidos, uno en que Dios es la potencia natural que impone un orden causal en el mundo y otro sentido en que es revelada por medio de la fe y la Escritura⁵⁷³. En todo caso, el derecho divino o natural resulta soberano en razón

⁵⁶⁸ *Leviatán*, I, XVII §13.

⁵⁶⁹ *Leviatán*, I, XVIII §5.

⁵⁷⁰ *Leviatán*, I, XVIII, §7.

⁵⁷¹ *Leviatán*, I, XVIII, §12.

⁵⁷² *Leviatán*, I, XIII, §8; XIV, §1-3.

⁵⁷³ *Leviatán*, II, XXXI §4.

de ser irresistible⁵⁷⁴. Existe un segundo sentido del reino de Dios —y por lo tanto de la majestad divina— que remite al pueblo hebreo y su alianza con Dios⁵⁷⁵. Este segundo sentido designa el pacto por el que algunos hombres resultan “súbditos peculiares” de Dios. Dentro de esta concepción los milagros cumplen la función de revelación de una voluntad divina, de una misión extraordinaria otorgada a un ministro (profeta o sacerdote) elegido por Dios⁵⁷⁶. En una repetición de su crítica a esta concepción de Dios Spinoza reitera sus argumentos, esta vez en la *Ética*, pero con un mayor nivel de precisión cuando dice que:

El vulgo entiende por potencia de Dios una voluntad libre y un derecho de Dios («*Dei liberam voluntatem et ius omnia*») sobre todas las cosas que son, las cuales, por ello son consideradas comúnmente como cosas contingentes. Pues dicen que Dios tiene la potestad de destruirlas todas y de reducirlas a la nada («*in nihilum redigendi*»). Además, comparan frecuentísimamente la potencia de Dios («*Dei potentia*») con la potencia de los reyes («*regum potentia*»). Pero esto lo hemos refutado en los corolarios 1 y 2 de la proposición 32 de la parte 1, y en la proposición 16 de la parte 1 hemos mostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se entiende a sí mismo, con esa misma necesidad se sigue también que Dios obra infinitas cosas de infinitos modos. Además, en la proposición 34 de la parte 1 hemos mostrado que la potencia de Dios no es ninguna otra cosa que la esencia actuosa de Dios («*Dei actuosa essentia*»). Y por ello, tan imposible no es concebir que Dios no actúa, como que Dios no es. Por lo demás, si me pluguiese seguir adelante con este asunto, podría mostrar también aquí que aquella potencia que el vulgo finge en Dios no solo es humana (lo cual muestra que Dios es concebido por el vulgo como un hombre o a semejanza de un hombre), sino también que implica impotencia. Pero no quiero sostener tantas veces el mismo discurso. Tan solo ruego al lector una y otra vez que estudie, una vez y otra, todo lo dicho sobre este asunto en la parte primera, desde la proposición 16 hasta el final. Pues nadie podrá percibir rectamente lo que pretendo si no se cuida muy bien de no confundir la potencia de Dios con la humana potencia o derecho de los reyes («*humana Regum potentia vel iure*»)⁵⁷⁷.

Este pasaje parece incurrir en una contradicción con el monismo de la potencia que Spinoza afirma en múltiples pasajes⁵⁷⁸, pues para comparar la potencia divina, con la de los reyes, tienen que existir ambas, al menos como entes ficticios⁵⁷⁹, de los que se puede hacer una idea adecuada⁵⁸⁰. Esta dificultad se resuelve fácilmente, pues la potencia humana es sólo una expresión de la potencia divina, es decir, el problema no es que existan dos potencias autónomas que se confunden entre sí, sino que se confunde la forma de una modalidad de expresión de la potencia divina, con lo que ésta última es. También, como bien señala

⁵⁷⁴ *Leviatán*, II, XXXI, §5.

⁵⁷⁵ *Leviatán*, III, XXXV, §2.

⁵⁷⁶ *Leviatán*, III, XXXVII, §7.

⁵⁷⁷ E2p3e.

⁵⁷⁸ CM, II, IX, Geb., p. 266; E1p34d, E1p35d, E1p36d, E1Ap.; TTP IV, Geb., p. 57-58; TP II/2-3 TP, II/22.

⁵⁷⁹ TIE, §52, Geb., 19.

⁵⁸⁰ TP II/2.

Zourabichvili⁵⁸¹, contradice la idea de que, contrario a lo que los seres humanos piensan, no gozan de una voluntad libre, sino que éste es un prejuicio que surge de que “son conscientes de sus voliciones y de su apetito y ni en sueños piensan en las causas de las cuales son ignorantes, por las que son dispuestos (*«a quibus disponitur»*) a apetecer y querer”⁵⁸². En el escolio citado, Spinoza afirma que la idea de una voluntad libre —que forma parte del conjunto de ideas que se asocian, imaginativamente, con la potencia humana— es impuesta en la potencia divina como el modelo de su acción. La voluntad libre se piensa alrededor de la figura de la aniquilación de las cosas y el control de lo contingente, es decir, la voluntad de aniquilamiento sería la expresión suprema del poder divino, lo que, de acuerdo con la línea de pensamiento de Spinoza constituye una mistificación metafísico-teológica de la divinidad que no puede operar un cambio en su esencia, por el cual la producción de las cosas se torna en aniquilamiento. El fundamento de ello yace en la identidad de voluntad y entendimiento, es decir, si entendimiento y voluntad son una y la misma cosa en Dios, la producción de lo real sigue tanto la lógica de las esencias que aparecen bajo el intelecto infinito de Dios⁵⁸³, como el orden de la libre necesidad —eternidad— de la voluntad divina. Pues ambos serían la misma cosa, sólo que vista desde el intelecto o desde la voluntad como modalidades del pensamiento.

El siguiente punto de ataque es la potencia de abstención, a saber, que el poder de Dios se manifiesta tanto en la actividad como en la inactividad, y que, está implicado en la idea de que “mientras la naturaleza actúa de forma habitual, Dios no hace nada”. Dicha idea asume que Dios puede y de hecho decide actuar o no actuar. Esta idea asume que en Dios se da una voluntad libre que toma decisiones de orden metafísico, a saber, actuar o abstenerse de actuar en el mundo. La imagen de este Dios es la de una entidad suprema y trascendente al mundo que le resulta exterior y sobre el cual ejerce un dominio que aparece como voluntad libre y derecho (*«voluntate libera et ius»*) sobre todas las cosas, que, a su vez, “son consideradas como contingentes⁵⁸⁴”. Contra la “voluntad libre” Spinoza remitirá a la libre necesidad y es

⁵⁸¹ François Zourabichvili, *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, p. 183-185.

⁵⁸² E1Ap.

⁵⁸³ E2p3.

⁵⁸⁴ Es importante señalar que el propio Spinoza, al menos en su *Ética*, desplaza lo contingente como una concepción meramente imaginaria, es decir, es producto de una privación cognitiva con respecto a su duración. La contingencia no podría formar parte de o ser una característica del poder de Dios y a la pura actividad por la cual todo es y está determinado. E1p29, E1p33e1, E2p31c; E4d3.

ahí donde juega un papel importante el par de referencias que hace a la primera parte de su *Ética* todas articuladas por el *intelecto infinito* de Dios. Pues, en primer lugar, establece que la lógica de la producción de lo real es la necesidad⁵⁸⁵, misma que es accesible al intelecto, con lo que se conjura la idea de un misterio de la creación en favor de una lógica racional de la producción⁵⁸⁶. En segundo lugar, se establece que Dios no actúa de acuerdo con el modelo de la libre voluntad⁵⁸⁷, pues toda voluntad requiere estar inserta en una cadena causal para ser “determinada a existir y operar” («*ad existendum et operandum determinetur*»)⁵⁸⁸. Con esto la voluntad y el intelecto se reintroducen como modos infinitos inmediatos de Dios, es decir, que: “se relacionan con la naturaleza de Dios como el movimiento y el reposo y absolutamente todas las cosas naturales (por la proposición 29) deben ser determinadas por Dios a existir y a operar de cierto modo”⁵⁸⁹, es decir, que no se debe a la voluntad el que las cosas sean producidas, sino que la lógica de la producción de las cosas contiene en sí misma a la voluntad como una de las cosas producidas en el atributo del pensamiento y ella “no pertenece a la naturaleza de Dios en mayor medida que el resto de cosas naturales”⁵⁹⁰. La potencia de abstención es completamente dismantelada cuando se identifica a la esencia actuosa con la esencia de Dios, es decir, cuando se piensa a Dios como la pura actividad que no puede suspenderse, sino que: “la potencia de Dios por la cual él mismo y todas las cosas son y operan, es su esencia misma”⁵⁹¹. Dios no opera según una voluntad que escapa a toda determinación, sino que las determinaciones causales se insertan necesariamente en la producción de la voluntad y Dios es la pura actividad productiva de lo real.

El tercer punto y con el que cierra su crítica es precisamente el antropomorfismo, a saber, que la potencia que el vulgo finge («*affingit*») en Dios tiene dos características, una implicada en la otra. En primer lugar, dicha potencia es humana y en segundo lugar implica impotencia («*impotentiam involvit*»)⁵⁹². De acuerdo con esto, el vulgo proyecta su propio modo de ser sobre Dios, es decir, imagina su propia potencia en Dios y con ello impone su forma a lo que por definición no tiene forma, pues no está determinado. Asimismo, hace de

⁵⁸⁵ E1p16.

⁵⁸⁶ E1p16d.

⁵⁸⁷ E1p32c1.

⁵⁸⁸ E1p32d.

⁵⁸⁹ E1p32c2.

⁵⁹⁰ Ídem.

⁵⁹¹ E1p34d.

⁵⁹² KV I, V §2.

la infinita y eterna actividad de Dios una magnitud finita, e intermitente. Esto implicaría algún tipo de cambio en Dios, una mutabilidad que, como ya vimos antes, Spinoza no admite dentro de su sistema, pues admitir los milagros implicaría aceptar un cambio en la esencia de Dios, una que podría pasar por un aumento o disminución de su perfección⁵⁹³, incluso por la multiplicación de la propia divinidad⁵⁹⁴, que para Spinoza significa no sólo la contención del politeísmo, sino del pluralismo metafísico.

Pero la crítica de los milagros debe conducir no sólo a rechazarlos, sino a entender su función en el contexto de la religión revelada, cosa que Spinoza acomete inmediatamente después de declarar su imposibilidad. De acuerdo con el neerlandés, los primeros judíos:

[P]ara convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc., y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o mudables, y de que estaban bajo el dominio del dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, asta la época actual, de inventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente⁵⁹⁵.

El origen de los milagros según descrito por Spinoza no está ni siquiera en la imaginación y confusión con respecto a las causas naturales, sino a una lucha de poderes, a saber, a la contienda teológico-política que acompaña al surgimiento del Estado hebreo, cuya enemistad con los Estados vecinos se hizo patente desde el momento en que el Dios invisible se afirmó como el soberano de las fuerzas naturales que eran motivo de la adoración de los gentiles. Los milagros tienen una función práctica como parte de una disputa entre los distintos imaginarios teológico-políticos de religiones en conflicto. Es interesante notar que según Spinoza esta táctica no ha cesado, y que continúa hasta el presente que, en su caso, era la época de la contienda religiosa que sacudió Europa, pero que también acompañó a la colonización, cuya vertiente neerlandesa se hallaba en una posición de relevancia en el concierto colonialista. Es el propio contexto colonial el que produce fuertes agitaciones en la imaginación de nuestro filósofo, que según le comenta a Peter Balling⁵⁹⁶, lo llevan a despertar ante la imagen de un “brasileño, negro y sarnoso” (*«nigri et scabiosi, Brasiliani»*),

⁵⁹³ CM I, VII, Geb., p. 249, KV I, 1 §§7-9, KV I, 2 §14, KV I, 4, §2; E1p11e, E1p32e2; TTP IV, Geb., p. 60, TTP VI, Geb., p. 95; Ep. 19 Geb., pp. 89-90, Ep. 35 Geb., p. 182, Ep. 36 p. 184.

⁵⁹⁴ E1p14, E1p14c1, E2p4.

⁵⁹⁵ TTP VI, Geb., pp. 81-82.

⁵⁹⁶ Ep. 17, Geb., p. 76-77.

imagen que se mantiene presente en la mente de Spinoza en cuanto deja de prestar atención a otros objetos y su mente miraba hacia los vestigios de su propio pasado⁵⁹⁷. Son esos mismos recursos los que se utilizan en la imposición religiosa que acompaña a la colonización, los milagros son el fulcro de la palanca teológico-política que acompaña a la espada. Con esto Spinoza desentraña el núcleo material e imaginario de lo que, desde la teología, era concebido como un problema metafísico-especulativo, a saber, cómo es posible la interrupción del orden natural. La respuesta del neerlandés es que dicha ruptura no es posible y que, el conflicto religioso entre los hebreos y sus vecinos fue lo que detonó la concepción del milagro como dominio soberano de Dios sobre la naturaleza.

Por lo anterior es claro que “por los milagros no podemos conocer ni la esencia ni la existencia de Dios ni, por tanto, su providencia, sino que todo esto se percibe mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza”⁵⁹⁸. En los milagros no hay un misterio especulativo, sino una maniobra de gobierno, una explicación aproximativa de algo que se desconoce⁵⁹⁹. El milagro pone de manifiesto el orden común de la naturaleza y lo consigna discursivamente según la capacidad del *vulgo*:

Como los milagros fueron hechos según la capacidad del vulgo, el cual ignora completamente los principios de las cosas naturales, es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el *vulgo* suele explicar las cosas naturales, a saber, recurriendo a la memoria, a fin de recordar otra cosa similar, que suele imaginar sin sorpresa; ya que el vulgo considera que entiende suficientemente una cosa cuando no se sorprende por ella. De ahí que los antiguos y casi todo el mundo hasta el día de hoy no tuvieron otra norma para el milagro, aparte de ésta⁶⁰⁰.

⁵⁹⁷ La carta a Peter Balling está fechada el 20 de julio de 1664, pero 27 años antes cuando nuestro filósofo tenía apenas 5 años, se establece la primera sinagoga en el continente americano en Recife con el nombre “Zur Kahal” Israel en 1637. En 1642 el rabino en jefe de la escuela talmúdica a la que asiste el niño Baruch Spinoza se traslada a Brasil. En 1654 nuestro autor, que había tomado bajo su cargo el negocio familiar, hace una contribución de 5 florines para la comunidad judía en Brasil, año que marca el fin del dominio neerlandés sobre su colonia sudamericana, tras su recaptura por parte de los portugueses. Lo anterior resulta en un retorno masivo de judíos provenientes de Recife hacia Ámsterdam, que sin duda deben haber contado algunas historias de las guerras portuguesas contra los colonos neerlandeses. Entre ellas, podría estar presente —como indica Feuer— Henrique Dias, el líder militar de origen africano que libró la guerra en contra de los holandeses. Su figura gana relevancia en las batallas de los Guararapes —al sur de Recife—, entre 1648 y 1649, cuando los portugueses asestan un golpe definitivo a las pretensiones holandesas en Brasil. Ver Ludwig. S. Feuer. “The Dream of Benedict Spinoza” en *American Imago*, vol. 14, no. 3. The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1957, pp.225-242; Hebe Mattos, “Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment”, in *Luzo-Brazilian Review*, Vol. 45, No. 1, 2008, pp. 6-29.

⁵⁹⁸ TTP VI, Geb., p. 82.

⁵⁹⁹ TTP VI, Geb., p. 83.

⁶⁰⁰ TTP VI, Geb., p. 84.

Los milagros serían un tipo de discurso dirigido al vulgo y codificado específicamente para él, en el que participan dos elementos, por un lado, la ignorancia de las causas naturales de las cosas, y por otro lado, la memoria. Ya líneas arriba hemos expuesto la teoría spinoziana de la memoria, misma que considera que las afecciones del cuerpo, producen ideas imaginativas que terminan asociadas en un orden de presentación de lo real que es experimentado como el *orden común de la naturaleza* («*naturae communis ordo*»). Los milagros son una manera de domesticar lo imprevisible de lo real dado el carácter finito y limitado de nuestro conocimiento, de tal manera que, mediante una asociación imaginaria con una potencia infinita que romper el orden de la naturaleza, la sorpresa que produce lo desconocido se ve disminuida. Esta postura se verifica en la hermenéutica de los milagros nos ofrece nuestro autor, en la cual, los milagros no sólo no nos proporcionan ningún conocimiento sobre “la esencia, ni la existencia, ni la providencia de Dios”, sino que: “Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos 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”⁶⁰¹. Con esto, la creencia en los milagros, lejos de mostrar verdadera fe, se encuentra a un paso del escepticismo radical, que nos hace dudar de Dios (o la naturaleza) y de las cosas, que son dependientes de éste. La fe como forma imaginativa del pensar, queda por debajo de la razón y sus nociones comunes que nos dejan saber la existencia de Dios en la eternidad (necesidad) de las leyes de la naturaleza. Es precisamente por ello el pueblo hebreo se forma una idea profundamente inadecuada e imaginativa de Dios a partir de los milagros que resulta en el becerro de oro⁶⁰². El milagro es sólo un recurso discursivo en la contienda de las imágenes religiosas del mundo, pues es una forma en que la naturaleza pasional e imaginativa del ser humano se expresa violentamente⁶⁰³, mientras que la razón es lo que hace concordar a los seres humanos en naturaleza⁶⁰⁴ y por lo tanto aportarse la máxima utilidad⁶⁰⁵. De ahí que la comprensión profética del orden natural aparece como paradójica, recayendo sobre la

⁶⁰¹ TTP VI, Geb., p. 85.

⁶⁰² TTP VI, Geb., p. 87.

⁶⁰³ E4p32; TP II/14.

⁶⁰⁴ E4p35

⁶⁰⁵ E4p35c1; TTP IV, Geb., p.59, TTP XVI, Geb., p. 191; TP III/3.

posibilidad del milagro cuando el orden causal y eterno es un reflejo más fiel de la inmutabilidad y eternidad de Dios, o, en palabras del propio Spinoza: “a casi todos los profetas les resultó muy oscuro eso mismo, a saber, cómo podían conciliarse el orden de la naturaleza («*ordo naturae*») y los hechos humanos con la idea que ellos se habían hecho de la providencia de Dios”⁶⁰⁶. La elección de evidencia bíblica para esto es por demás curiosa, el neerlandés recurre a dos puntos específicos del Eclesiastés, que según la tradición rabínica ha sido obra de Salomón cosa que Spinoza acepta, al punto que el propio Eclesiastés es uno de los pocos textos veterotestamentarios que suele citar sin hacer una crítica severa. El primer pasaje que menciona es el siguiente:

Porque el hombre y la bestia («הַבְּהֵמָה» [habehemá]) tienen la misma suerte: muere el uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento de vida («רוּחַ» [ruagh]⁶⁰⁷). En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento de vida («רוּחַ» [ruaj]) de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra?⁶⁰⁸

Es preciso indicar que estos versículos se insertan en la digresión que el autor del Eclesiastés hace sobre el tiempo oportuno en que acontecen las cosas («תֵּן» et) y cómo todo está sujeto a la finitud, la muerte y la destrucción —que parece haber tenido alguna huella en la filosofía de spinoziana, en particular en lo que se refiere a la duración de las cosas singulares, así como el orden que concatena las cosas de acuerdo con la experiencia que de ellas tiene la mente—. Pero Spinoza lo cita con la intención de mostrar que incluso un texto sapiencial de la Escritura no es capaz de comprenderlo todo “por conceptos claros” («*ex claris conceptibus*») como lo hacen los filósofos, sino de acuerdo con ciertas limitaciones

⁶⁰⁶ TTP VI, Geb., p. 88.

⁶⁰⁷ Spinoza mismo cita este pasaje en el contexto de la explicación del concepto de «רוּחַ» [ruagh] como el sexto significado: “ruagh significa también la misma mente («*mente sive anima*»), como en Eclesiastés 3,19; el espíritu o alma («*Spiritus sive anima*») es el mismo para todos, y en 12, 7: el espíritu vuelve a Dios («*ad Deum revertitur*»)” (TTP I, Geb., p. 22-23). Con esto hay una conexión entre el texto del Qohelet quien concibe el “destino «מִקְרָה» [miqré]” de los “hijos de los hombres («בְּנֵי הָאָדָם» [bnei ha-adam])” y la de “las bestias («הַבְּהֵמָה» [ha behamá])” como “uno” («אֶחָד» [ejad]), porque así como muere uno, muere el otro («כְּמֹת זֶה כִּן מֹת זֶה» [qui movet ze, quen movet ze]). Así como el destino es uno para todos, de igual manera la mente o alma es una para todos («רוּחַ אֶחָד לְכֻלָּם» [ruagh ejad le col]). Se entiende por ello, un abandono del antropomorfismo de la divinidad que resultaba en el antropocentrismo teológico desde el que la naturaleza se reifica como algo ajeno y trascendente a Dios mismo. Así nada justifica una jerarquía ontológica que ponga al ser humano por encima de otros vivientes, sino que la naturaleza es una y común para todos, pues la vida es una y común para todos, Dios es la vida o la esencia de las cosas. CM II, VI, Geb., p. 260; E1p15-16, E1p17e, E1p25c; TP II/2. Es precisamente esta formulación ateológica de la univocidad del ser, lo que retoma Spinoza como núcleo duro de su ontología modal, hostil a la jerarquización y abierta al eterno retorno, no de lo mismo, sino en tanto que proceso desde el que emerge la diferencia.

⁶⁰⁸ Qo. 3: 19-21.

inherentes a una concepción imaginativa del orden natural y divino que, en el caso del Qohelet —autor del Eclesiastés—, lo conduce a afirmar la contingencia de las cosas en lugar de su necesidad. El segundo pasaje, por su parte, refiere a un mismo destino:

para el justo y para el malvado, para el puro y el manchado, el que hace sacrificios y el que no los hace, lo mismo el bueno que el pecador, el que jura como el que tiene reparo en jurar. Eso es lo peor de todo cuanto pasa bajo el sol, que haya un destino común para todos. Y así el corazón de los humanos está lleno de maldad y hay locura en sus corazones mientras viven y su final ¡con los muertos!⁶⁰⁹

Spinoza considera que este pasaje debe ser interpretado como expresando la contingencia. Cabe preguntar ¿Qué tipo de contingencia? Pues al leer el texto es claro que el Qohelet afirma la universalidad de la finitud, es decir, que todo está destinado a la muerte. Esto se aleja significativamente de un mensaje sobre la contingencia. Nuestro autor podría referirse a la contingencia respecto de la eficacia de la ley y los rituales, es decir, a no saber si éstos tienen algún efecto y para ello parte de la certeza de la muerte, pero Spinoza es muy claro cuando afirma que: “El mismo Salomón, en cuya época los asuntos judíos (*«res Judeorum»*) se encontraban en su máximo vigor, sospecha que todo se conecta casualmente (*«omnia casu contingere»*)”⁶¹⁰. La segunda cita bíblica bien podría indicar una interpretación distinta en la que Spinoza aplica una lógica similar a la que dirige a su análisis de la superstición y, en particular, al caso de Alejandro Magno, quien: “Sólo comenzó a acudir a los adivinos, movido por un sentimiento supersticioso, cuando, a las puertas de Susa, experimentó por primera vez temor a la fortuna”⁶¹¹. El que *todo pase por casualidad* (*«omnia contingere casu»*) y no según la estricta necesidad de la naturaleza es una forma de superstición, que aqueja a Salomón en el momento de mayor vigor del Estado hebreo. Lo que para el conquistador macedonio ocurre en un momento de debilidad o de fluctuación de ánimo, ocurre para Salomón en la plenitud de la fuerza del Estado, parece indicar que la superstición no es privativa de una situación desafortunada, sino que puede suceder en cualquier momento. En todo caso, incluso en estos pasajes el Eclesiastés muestra un cierto rechazo a la lógica de los milagros en favor de una aproximación que persigue mayor racionalidad.

⁶⁰⁹ Qo. 9: 2-3.

⁶¹⁰ TTP VI, Geb., p. 88. Hemos modificado ligeramente la traducción de Atilano Domínguez por considerar que es útil una aproximación más literal para dar cuenta del sentido de esta frase como interpretación de los textos bíblicos que presenta.

⁶¹¹ TTP, Praef., Geb., p. 6.

Todo este desvío no hace sino regresarnos al tema de inmutabilidad de Dios, a saber, a la eternidad de los decretos divinos, que es el último punto de ataque en contra de los milagros. El orden natural no se interrumpe y aludir a la autoridad de la Escritura es insuficiente, ésta debe situarse por debajo de la razón, así lo sostiene el neerlandés cuando afirma que: “si se halla en la Escritura alguna cosa de la que no acertamos a dar razón y que parece haber sucedido al margen o contra el orden de la naturaleza, no debe constituir un obstáculo para nosotros, sino que debemos creer con firmeza que lo que realmente haya sucedido, ha sucedido naturalmente”⁶¹². La regla de interpretación es la *hermenéutica de la naturalización*, pues sólo ésta puede restituir a la Escritura a describir la inmutabilidad de Dios mediante la eternidad de sus decretos. Dentro de la multitud de evidencias bíblicas salta a la vista la revelación a Samuel con respecto a Saúl por el peso teológico-político que guarda para la constitución de la monarquía hebrea. El pasaje bíblico que Spinoza cita narra lo siguiente:

Ahora bien la víspera de la venida de Saúl, Yahvé había revelado a Samuel: «Mañana, a esta misma hora, te enviaré un hombre de la tierra de Benjamín, Lo ungirás como jefe de mi pueblo Israel, para que libere a mi pueblo de la mano de los filisteos, pues he visto la situación de mi pueblo y su clamor ha llegado hasta mí»⁶¹³

Este momento es crucial para la institución de la monarquía hebrea, misma que no es deseada por la totalidad del pueblo hebreo⁶¹⁴. De acuerdo con la interpretación de Spinoza Dios no envió “a Samuel, como los hombres suelen enviar a alguien a otro, sino que este envío no fue otra cosa que el mismo orden de la naturaleza (*«naturae ordine»*)”⁶¹⁵. Con lo que no hay un derecho divino, ni una elección como predeterminación, sino que la elección de Saúl es resultado del orden natural, de la concatenación de las causas y los efectos en la naturaleza. Según el relato bíblico Saúl llega con Samuel luego de una excursión fallida en búsqueda de un par de asnas que se extraviaron, y con la única intención de hallar consejo dada la reputación de profeta («נָבִיא» [nabí]) de este último⁶¹⁶. No hay milagro que rompa el orden natural, sino una serie de causas que conducen a Saúl hacia Samuel, así como una disposición

⁶¹² TTP VI, Geb., p. 90.

⁶¹³ 1 S. 9: 15-16.

⁶¹⁴ Jc. 2:16 ejemplifica la postura que deja en Dios la potestad de determinar quién emerge como autoridad; por otro lado, Jc. 8: 22-23, 9:1 (con el caso de Abimelec) presentan la postura en favor de la institución de la monarquía. Esta dialéctica es la que se expresa, por un lado, en 1 S 8: 1-9 como el pueblo pidiendo la monarquía; y por otro lado, 1 S 8: 10-22 donde el profeta enumera los inconvenientes de la monarquía.

⁶¹⁵ TTP VI, Geb., p. 89.

⁶¹⁶ 1 S. 9: 1-14.

específica por parte del profeta a elegir a un hombre con las características del futuro rey. Así como no existe un milagro que pruebe la potencia de Dios más allá de las fuerzas de la naturaleza, tampoco existe un derecho divino de elección que ponga a unos frente a hombres como ocurre en la perspectiva teísta que está por debajo de cualquier derecho divino, como dice Spinoza: “de todo el relato no se desprende que Saúl haya recibido de Dios otro mandato, aparte del orden de la naturaleza («*naturae ordine*»)»⁶¹⁷. Vista a través del cristal de la *hermenéutica de la naturalización* la institución de la monarquía no fue otra cosa que la concatenación de las causas naturales que operaron en los cuerpos y mentes de Saúl y Samuel, y en el seno de la institución teológico-política de la profecía en el contexto específico de la contienda entre hebreos y filisteos. Sería posible reintroducir la monarquía hebrea en la teoría de la dictadura que Spinoza mismo ofrece en el TP⁶¹⁸, pues Saúl emerge como rey sólo porque la multitud pide una conducción eficaz en la guerra y está dispuesta a pagar el precio de ésta. Así la serie de causas que llevan de Saúl a Salomón no es otra que el orden natural por el que las causas se concatenan con sus efectos, ni el milagro, ni el derecho divino, no hay excepción alguna, ni imperio dentro de un imperio⁶¹⁹. Spinoza naturaliza el surgimiento de la monarquía hebrea y con ella el modelo del derecho divino que retoma la Europa cristiana —tanto católica, como protestante—. La desarticulación de los milagros es producto de la aplicación de los principios de la razón a la interpretación de la Escritura, pues a diferencia de la revelación que tiene como fundamento la Escritura misma y por ello se estudia históricamente, los milagros se investigan de acuerdo al orden de la naturaleza porque buscan describirlo y expresar la interrupción de éste⁶²⁰. La *hermenéutica de la naturalización* busca depurar a la Escritura de la superstición, reducirla al núcleo racional y moral que guarda en su interior y aunque no admite una yuxtaposición entre filosofía y teología, nuestro autor cita el Eclesiastés —en tanto que escrito por “*el filósofo*”— para reafirmar la inmutabilidad divina:

Por otra parte el filósofo, en su Eclesiastés 1,10, enseña clarísimamente que en la naturaleza no surge nada nuevo; y en los versículos 11-12, aclarando esto mismo, dice que, aun cuando alguna vez sucede algo que parece nuevo, no es nuevo realmente, sino que ya sucedió en siglos precedentes, de los que no queda recuerdo. Porque, como él mismo afirma, los actuales no

⁶¹⁷ TTP VI, Geb., p. 89.

⁶¹⁸ TP X.

⁶¹⁹ E4Praef.

⁶²⁰ TTP VI, Geb., p. 95.

conservamos memoria alguna de los antiguos, como tampoco la conservan los venideros de los actuales. Mas adelante (3,11), dice que Dios lo ha ordenado todo, cuidadosamente, de acuerdo a su tiempo («*omnia probe in eorum tempus ordinavisse*»), y afirma (v. 14) que él ha llegado a saber que todo cuanto Dios hace permanecerá para siempre, sin que se le pueda ni añadir ni sustraer nada. Todo ello muestra con toda evidencia que la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, que Dios ha sido el mismo en todos los siglos a nosotros conocidos y desconocidos, que las leyes de la naturaleza son tan perfectas y eficaces que no se les puede añadir ni quitar nada y, finalmente que los milagros sólo aparecen como algo nuevo a consecuencia de la ignorancia de los hombres. La Escritura enseña expresamente todo esto y jamás, en cambio, que en la naturaleza suceda algo que contradiga sus leyes o que no pueda derivarse de ellas⁶²¹.

La cantidad de referencias al Eclesiastés en mitad de una argumentación metafísica acerca de la naturaleza inmutable del orden divino, salta a la vista, así como el calificar de filósofo a su autor. Spinoza se toma muy en serio las consideraciones del Eclesiastés, al punto que es posible indicar profundas conexiones entre su consideración de la finitud y la eternidad receptoras de la influencia de este último, así como su noción cíclica del tiempo muestra un profundo acuerdo con el propio neerlandés. Spinoza parece resumir en un solo párrafo una serie de ideas metafísicas clave que le permiten erosionar la comprensión soberanista y antropomórfica de Dios. Se vale de ideas que ya expresen según la expresión del vulgo («*ad captum vulgi loqui*») y la idea de una ancestralidad, o de un tiempo cuyo orden y magnitud excede la memoria potencial del ser humano le sirve para explicar la necesidad del orden de lo real. En el texto atribuido a Salomón sostiene: “Si de algo se dice: «Mira, eso sí que es nuevo», aun eso ya sucedía en los siglos⁶²² que nos precedieron («*כָּבֹר הָיָה לְעֹלָמִים*» [kvar hayá le-olamim]). No hay recuerdo de los antiguos, como tampoco de los venideros quedará memoria entre los que vendrán después⁶²³. En la concepción cíclica del tiempo que opera Spinoza de la mano del autor del Eclesiastés, la memoria llega a su punto de agotamiento y exasperación a tal grado que permite la consideración de algo nuevo ahí donde no hay sino la repetición de lo que ya ha sido. Este tiempo cíclico es reflejo del orden eterno como un

⁶²¹ Ídem.

⁶²² Es particularmente interesante el uso del vocablo hebreo «*עוֹלָם*» (olam), pues expresa la eternidad como duración indefinida (Gn. 3:22; Gn. 49:26) o la existencia continua de las cosas (Qo. 1: 4; Sal 78: 69, Sal. 104: 5, Sal. 148: 6; Jer. 51: 26; Ez. 35: 9) o como expresando la existencia divina (G. 21: 33; Is. 40: 28; Dt. 32: 40; Dn. 12: 7), de igual manera se expresa un futuro indefinido (Jb. 7: 16; Za. 1: 5; Sal 49: 9), un tránsito de era en era (Sal. 90: 2; Sal. 103: 17), o, la edad misma del mundo, una forma de pensar el tiempo profundo (Qo. 3: 11; Is. 26: 4). Con «*עוֹלָם*» se designa la duración indeterminada y probablemente indefinida de lo real, sin embargo, es en la serie de usos que se dan en el Eclesiastés, donde el mundo parece concebirse como algo eterno, se prefigura, de cierta manera, lo que en Spinoza se realiza como «*facies totius universii*», el modo infinito mediato de la extensión, producto de las leyes del movimiento y el reposo, que se mantiene inalterable y es eterno en la medida en que expresa infinitamente el atributo de la extensión.

⁶²³ Qo. 1: 10-11.

presente continuo que renuncia a la teleología del historicismo, la historia no conduce a ningún tiempo fijo, ni a un objetivo móvil, al carecer de finalidad se manifiesta la eternidad de la ley divina más allá del imaginario soberanista. Esto queda más claro con la siguiente referencia: “Él hizo todas las cosas hermosas en su momento («אֶת־הַכֹּל עָשָׂה יְיָ בְּעֵתָּא» [et ha col asá yafé be-itó]) y también ha puesto la eternidad en sus corazones («אֶת־הָעֹלָם נָתַן בְּלִבָּם» [et ha-olam natan balibam]), pero el hombre no es capaz de descubrir la obra que Dios («הַמַּאֲשֵׂה» [ha-ma-asé]) ha hecho de principio a fin”⁶²⁴. Es interesante notar que Spinoza interpreta el orden estético-temporal expresado en Eclesiastés como el orden necesario que se sigue de la obra de Dios, se establece una analogía entre la belleza con que todo fue creado y el orden causal de lo que es, una especie de reformulación original y muy interesante del «*nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatem*» de Boecio, donde el fluir y la concatenación de los objetos en el tiempo constituye el orden necesario por el que la eternidad es accesible. Así, el poder de Dios no se puede expresar en la interrupción de la cadena causal de las cosas singulares, sino en el orden estético-temporal y por esa misma razón, eterno de lo real. La inmutabilidad divina en contraposición al teísmo de los milagros pone de manifiesto que el *cambio* y la *transformación*, —conceptos con los que comenzamos este apartado— traen consigo profundas implicaciones. La distinción entre cambio («*mutatio*») y transformación resulta fundamental para la filosofía de Spinoza, pues en aquél que se pone en juego la utilidad («*utilitas*») y la conservación del cuerpo («*corporis conservatio*»)⁶²⁵, así como el orden natural, pues es por medio del cambio («*mutatio*») que se explica la transición de las naturalezas de las cosas singulares. En otras palabras, el cambio es la conservación y afirmación de lo real en su pura actividad⁶²⁶, así como de su

⁶²⁴ Qo. 3: 11.

⁶²⁵ E4CXXVII.

⁶²⁶ En un comentario que puede pensarse meramente tangencial, pero que resulta relevante para nuestro estudio, Hannah Arendt menciona que en Maquiavelo persiste la «*[vis et] mutatio rerum*» ciceroniana, y que, pese a lo que se cree a primera vista, no se trata de una “teoría del cambio político”, sino que se desprende del interés del florentino por las cosas permanentes y estables (la eternidad del Estado diría Spinoza). Vid. Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, pp. 36-42. La preocupación por las alteraciones (*Discursos*, III, I), cambios (*Príncipe* III) y variaciones, ocurre en el contexto de su formulación del Estado estable, duradero y permanente en mitad del ciego acontecer de la Fortuna que a veces adopta la forma de un conflicto asimétrico del hombre virtuoso contra las circunstancias externas e incontrolables (*Príncipe*, XXV). Maquiavelo es precursor del pensamiento de la revolución precisamente porque su pensar se concentra en la «*mutatio*» y no tanto en la «*transformatio*», así como en el retorno del Estado instituido al vigoroso momento de su fundación, esta estructura cíclica, que percibe la dinámica inherente a lo que se mantiene en sí, es algo que tiene profundas huellas en el pensamiento de Spinoza, para quien la alteración del Estado no es producto de otra cosa que el conflicto social y las contradicciones concretas que le aquejan. La historia es el precipitarse de fuerzas que modifican los equilibrios

inteligibilidad, pues: “en todas partes son siempre las mismas leyes de la naturaleza y las reglas según las cuales todas las cosas ser hacen («*omnia fiunt*») y de unas formas mutan a otras («*ex unis formis in alias mutantur*»)»⁶²⁷. La transformación implica un cambio en la naturaleza de la cosa, que en el campo de lo real implica un orden causal en que la cosa se ve destruida e integrada en otro cuerpo. La construcción de la utilidad por medio de la imaginación es el sentido de la vida religiosa del vulgo, de las ceremonias y las leyes como dispositivos para materializar el diseño psico-afectivo adecuado al Estado.

3.4.2. El “vulgo” y la obediencia: la «*summa potestas*»

En su clásico estudio *La crítica de la religión de Spinoza* Leo Strauss hace una anotación de suma importancia con relación a la forma y funciones de las ceremonias con vistas a la constitución del Estado y sobre todo, a la arquitectónica psico-afectiva de la multitud y del vulgo. La reflexión de Strauss se resume en una pregunta que sirve de guía a su tratamiento del cruce entre *vulgo*, *nación*, *superstición* y *religión*, como el vértice desde el que emerge la servidumbre voluntaria: “How is the multitude, trapped as it is in the life of the passions and the imaginations, to be induced to adopt behavior not indeed guided by reason but by some extent conformable to reason, socially useful, supporting not merely any state—for superstition would suffice for this—but a free state. How is the passionate-imaginative life to be protected from falling into superstition?”⁶²⁸. Strauss luego desarrolla su argumento explicando la diferencia ontológica que distingue entre lo *in alio* y lo *in se*, en ese sentido se alinea la diferencia entre la filosofía como forma activa del pensar que hace del individuo un ser *in se* y lo distingue de la superstición donde se asiste a una forma alienada del pensamiento, porque ni el modo de pensar ni el del ser provienen del individuo, sino que le resultan extraños, se es *in alio*. La religión aparece como una especie de solución intermedia,

de poder con lo que se descomponen y recomponen los cuerpos humanos y políticos. El camino que va de Cicerón para quien la historia opera según una fuerza impersonal de transformación en el tiempo («*vis et mutatio omnium rerum atque temporum*») (*Ad Familiares.*, IV, 13, 2-3; *De Republica* I, 45, 65 II, 63; *Ad Atticum*, XIV, 4.) a Spinoza para quien el cambio se inserta en el plano de la conservación como emplazamiento estratégico y de reconfiguración de otros cuerpos en favor de uno, se vertebra por la cuestión de la experiencia como fuente continua de interrogantes para la filosofía, pues la experiencia es aquello que se codifica como origen, conservación, cambio («*mutatio*»), destrucción y muerte. Esta noción de filosofía como praxis vital y contemplación de la eternidad en el tránsito inmanente del mundo es lo que conecta a Spinoza con Cicerón y Maquiavelo, en un eje de la filosofía como praxis y contemplación de la experiencia.

⁶²⁷ E3Praef.

⁶²⁸ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 245.

entre la libertad como actividad y razón por un lado, y por otro lado, la superstición como forma de vida pasional. Según Strauss esto se hace más evidente cuando consideramos que lo que separa a la teología y a la religión es, que la primera busca la obediencia, mientras que la segunda la libertad como potencia del intelecto humano. La religión nace como forma de vida que, mientras produce obediencia y remite el juicio a otra instancia, al mismo tiempo permite salir de la superstición, en tanto que ésta es una forma pasiva y pasional que acarrea múltiples problemas para el Estado⁶²⁹. Es así que Strauss afirma: “superstition is a power making of hatred and dissension. Religion on the other hand is required as a power productive of love and peace”⁶³⁰. De acuerdo con lo que nos dice el comentarista alemán, la superstición y la religión se contraponen, en la medida que la primera es causa de la destrucción del Estado, mientras que la segunda permite constituirlo. Por debajo de esto subyace la idea de que existe una forma de libertad «*sub specie obedientia*», aquella que es posible mediante las leyes del Estado y su religión católica universal («*fides catholica sive universalis*»)⁶³¹. El argumento de Strauss es útil para dar cuenta de la formación del vulgo como forma de vida imaginaria, pero en este caso, de cara a una «*imitatio rationis*», es decir, una obediencia que por su gestión de la esperanza semeja a la libertad y que hace posible la existencia de la nación; ésta última era un tema elusivo en la filosofía política de Spinoza toda vez que éste no concibe a la nación como producto inmediato de la naturaleza, sino mediado por el ser humano, o, para seguir los términos de nuestro filósofo: “ésta [la naturaleza] no crea naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de éstas dos, es decir, de las leyes y de las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios («*singularia praejudicia*»)⁶³². La respuesta a la existencia de la nación no es sino la de una constitución imaginaria, es decir, una disposición específica hacia ciertos prejuicios, en otras palabras, y a manera de tesis interpretativa podríamos decir que, según Spinoza, la nación es una forma de vida imaginaria, un arreglo ontológico, epistemológico y moral que no está dirigido hacia el acceso a la verdad, sino en la composición de una estructura política y afectiva estable y

⁶²⁹ Ibid., p. 246.

⁶³⁰ Ibid., p. 247.

⁶³¹ TTP XII, Geb., p. 163; TTP XIV, Geb., p. 177; TTP XIX, Geb., p. 231.

⁶³² TTP XVII, Geb., p. 217.

duradera. La nación es, pues, la forma organizada de la vida imaginaria del vulgo, y la «*imitatio rationis*» que propicia no es otra cosa que la estructuración de la obediencia como moralidad.

Si, tal y como dice Strauss, la religión es un paso intermedio entre la racionalidad y la superstición, que abre la puerta al diseño constitucional por medio de leyes y ceremonias, entonces el Estado es la actividad estructuradora de la vida imaginaria del vulgo que hace posible la productividad del poder. Lo anterior nos permite pensar la soberanía en relación con la utilidad a la autoridad como momento práctico y reproductivo del Estado, y no como un ejercicio de decisión absoluta que se ejerce sobre la multitud a partir de un solo centro de poder. Entonces la obediencia que produce el Estado puede ser útil para la multitud y el individuo, pero ella no redundará en una plena racionalidad y por lo tanto en una idea adecuada de sí mismo y del mundo. Para poder avanzar en este sentido es preciso aclarar la noción spinoziana de prejuicio, pues este concepto se encuentra en la base del Estado, y de ahí partir hacia la utilidad y la obediencia como elementos estructuradores de la ley en tanto que modo de vida («*ratio vitae*»). Aquí radica el primer problema, pues pese a que Spinoza acusa de prejuicio a quien no acepta sus definiciones o a quien interpreta la Escritura utilizando otros métodos —como la hermenéutica escolástica o maimonídea que asumen el aristotelismo—, en ningún lugar nos proporciona una definición de prejuicio. La estrategia a seguir es dar cuenta del uso del término “prejuicio” e intentar dar con el sentido subyacente de éste.

En el Prolegómeno de su libro sobre Descartes, Spinoza declara con claridad que el filósofo francés se empeñó en primer lugar en “desechar todo prejuicio” («*omnia prejudicia deponere*»)⁶³³, como trabajo previo para el modo de vida propiamente filosófico. El prejuicio parece ser una disposición primaria que el filósofo debe desarticular para alcanzar la verdad, misma que podría ser resultado de la socialización, de la vida comunitaria que dispone las mentes y los cuerpos para la utilidad propia —como en la democracia—, de unos pocos —como en la aristocracia— o del soberano —como en el caso de la monarquía—. Junto con el objetivo de desechar todo prejuicio la filosofía cartesiana opera otros tres que son: “hallar los fundamentos sobre los que habría de edificar todo el resto, 3º descubrir la causa del error y 4º entender clara y distintamente todas las cosas”⁶³⁴. En esta misma línea, Spinoza expone

⁶³³ PPC1Prol, Geb., p. 141.

⁶³⁴ *ídem*.

la duda metódica como mecanismo que le permite a Descartes: “liberar su espíritu de todos los prejuicios («*ab omnibus praejudiciis liberaret*») y hallar así, finalmente, los cimientos firmes e inmovibles de las ciencias, de suerte que éstas, si alguna existe, no pudieran caer fuera de su alcance”⁶³⁵. Los prejuicios vuelven a aparecer como obstáculos para el verdadero conocimiento y como lastres para el movimiento del alma («*anima*») y además, son el resultado de la socialización, los prejuicios son la forma de vida comunitaria inmediata, Spinoza lo menciona claramente cuando dice: “en nuestra primera edad adquirimos muchos prejuicios («*prima aetate multa hausimus praejudicia*»), de los que no nos liberamos fácilmente”⁶³⁶. La educación a la que suelen estar sometidos los niños es la imposición de una regla de vida orientada por el prejuicio, por las ideas imaginativas y las imágenes de las cosas que gobiernan y controlan su comportamiento y afectos. La vida no filosófica semeja a la infancia en tanto que se vive según el prejuicio impuesto en nuestra “primera edad”. Esta noción se encuentra presente en Descartes desde el momento en que abre sus *Principia*, cuando el filósofo francés destaca la importancia de la duda metódica, como dispositivo para desmontar los prejuicios:

Dado que hemos sido niños antes de ser adultos y que en unas ocasiones hemos juzgado con acierto y en otras con error acerca de cosas que se han presentados a nuestros sentidos cuando aún no habíamos alcanzado el uso completo de nuestra razón, muchos prejuicios nos alejan del verdadero conocimiento («*multis praejudiciis à veri cognitioni avertimur*»), y de tal modo nos previenen que no existe apariencia alguna que podamos liberarnos de ellos, si no asumimos dudar, una vez en nuestra vida de todas las cosas acerca de las cuales encontrásemos la menor falta de sospecha⁶³⁷.

Según el autor de los *Principia* los prejuicios se adquieren en la infancia —como lo menciona Spinoza— y éstos impiden el acceso a la verdad. Para salir de la trampa del prejuicio es preciso poner en duda todo lo que no nos proporcione una certeza absoluta de su verdad. El prejuicio sería un obstáculo o traba al conocimiento mismo de la divinidad, algo que ya está presente con claridad en Descartes cuando afirma que:

Art. 16. Los prejuicios impiden que muchos conozcan claramente esta necesidad de la existencia de Dios.

⁶³⁵ Ídem.

⁶³⁶ PPC1Prol, Geb., p. 146.

⁶³⁷ Principia I, art. XVI, AT VIII, p. 6.

Nuestra alma o nuestro pensamiento no tendría dificultad en persuadirse de esta *verdad* si estuviera libre totalmente de sus prejuicios («*omnino praejudiciis liberârit*»); ahora bien, al estar acostumbrados a distinguir en todas las otras cosas la esencia de la existencia y al poder fingir según nuestro deseo otras muchas ideas de cosas que... *puede ser* que nunca hayan existido y que *nunca llegarán a ser*, mientras que no elevemos como es preciso nuestro espíritu a la contemplación de este Ser omniperfecto («*entis summe perfecti*»), puede ser que dudemos si la idea que de él tenemos no es una de las que nosotros fingimos cuando así lo tenemos a bien, o bien una de las que son posibles, a cuya esencia no pertenece la existencia («*ad quarum essentiam existentia non pertinet*»)⁶³⁸.

Los prejuicios serían una especie de un freno adquirido por la mente humana a la razón especulativa, es decir, son la razón por la cual los conceptos fundamentales de la filosofía aparecen como inaceptables a la mente de quien se ha formado una mala opinión de la filosofía por no considerar que puede avanzar en el conocimiento de ella. Y la definición de Dios es la primera que se vuelve inaccesible desde el prejuicio, que, en este caso aparece como la costumbre de distinguir entre esencia y existencia en todas las cosas, cuando en Dios, dicha distinción no es sino algo que finge nuestro deseo. La crítica cartesiana se dirige específicamente en contra del antropomorfismo que proyecta sobre Dios la imagen humana de la divinidad. La verdadera cognición de Dios se obnubila por dicha proyección, de tal suerte que contemplar a Dios es imposible sin antes pasar por la duda de la idea que de él nos hemos hecho en el trámite de nuestra vida. Es por medio del *tour de force* de la duda metódica que debe aparecer la idea verdadera de Dios, en la cual la esencia y la existencia se identifican. Para resumirlo en pocas palabras, la prueba ontológica de Descartes depende de la destrucción del prejuicio por medio del ejercicio de la duda a todas las ideas, y sobre todo a la idea misma de divinidad.

El segundo prejuicio que Spinoza pretende desmontar es igualmente relevante, a saber, que las sensaciones del cuerpo ocurren en la mente, dicho de otra manera, que las sustancias extensa y pensante interactúan y producen efectos entre sí. Spinoza entiende el dualismo cartesiano de forma similar a su propia doctrina de los atributos paralelos⁶³⁹, es decir, las afecciones del cuerpo son afecciones que se hallan su “causa suficiente” en la sustancia extensa. De este modo se separa la mente y sus afecciones y actividades, del cuerpo y las suyas, y no sería sino un prejuicio el considerarlo de otra manera, o, en palabras del propio neerlandés: “Si el lector no se considera únicamente como cosa pensante y carente de cuerpo,

⁶³⁸ Principia I, art. XVI, AT VIII, p. 10.

⁶³⁹ E2p6, E2p7, E2p8, E3p2.

y no desecha como prejuicios todas las razones que tuvo antes para creer que existe el cuerpo, en vano se empeñará en entender esta demostración”⁶⁴⁰. Este y otros son “prejuicios sobre el espacio”⁶⁴¹ que el filósofo debe desmontar para llegar a un conocimiento adecuado de la sustancia extensa, en particular a la verdad de la ausencia del vacío⁶⁴², cuyos obstáculos, como bien indica Spinoza, son expuestos por el propio Descartes, en su exposición sobre la inexistencia o imposibilidad del vacío. Especialmente cuando Descartes afirma: “La palabra vacío, según el uso ordinario (*«ex vulgari usu»*), no excluye toda clase de cuerpos”⁶⁴³. Salta a la vista que Descartes busca desmontar una concepción habitual o de sentido común de lo que es el vacío, y lo hace a partir de una serie de ejemplos de la vida cotidiana, como un recipiente, un barco. La concepción habitual de vacío se forma a partir de las imágenes de las cosas, como el propio filósofo francés sostiene que decimos que algo está vacío “porque no consideramos ordinariamente los cuerpos que están próximos a nosotros sino en tanto que causan en los órganos de nuestros sentidos impresiones lo suficientemente intensas como para que podamos sentirlas”⁶⁴⁴. Para Descartes, como para Spinoza, las ideas inadecuadas o los prejuicios que surgen con el uso habitual de las palabras deben desmontarse para lograr un conocimiento verdadero de la naturaleza de la sustancia extensa —o atributo de la extensión según el sistema spinoziano—.

El prejuicio mantiene su papel como obstáculo a la producción de ideas verdaderas y como escenario para el error, en el apéndice a los PPC, a saber, los CM y, en particular, en su tratamiento del concepto de “creación”. Spinoza busca desarticulación la “definición vulgar de creación” (*«creationis vulgaris definitio»*), y lo hace a partir de la conversión de la creación en la sucesión de causas eficientes: “la creación es la operación (*«operatio»*) en la cual no concurren más causas que la eficiente (*«nulla causa praeter efficientem»*); o en otros términos, cosa creada (*«res creata»*) es aquella que no presupone, para existir, nada más que a Dios”⁶⁴⁵. La creación es pensada como producción, es decir, se le concibe como el orden y conexión de las cosas que constituye lo real. Lo anterior significa rechazar la creación a

⁶⁴⁰ PPC1p21, Geb., p. 180.

⁶⁴¹ PPC2l2, Geb., p. 186.

⁶⁴² PPC2p3d; Principia, II, art. XVI, AT VIII, p. 49. En ambos textos se niega la existencia del vacío en el sentido filosófico como algo que repugna a la razón.

⁶⁴³ Principia II, art. XVII, AT VIII, p. 49.

⁶⁴⁴ Ídem.

⁶⁴⁵ CM, II, X Geb., p. 268.

partir o desde la nada («*creatio ex nihilo*») modo de pensar que reifica a la nada, la convierte en una cosa de la que surge la materia, algo que, a todas luces, para Spinoza es una noción equivocada, imaginativa. Según nuestro autor: “ellos [los filósofos escolásticos] no consideraron la nada («*to nihil*») como negación de toda realidad («*negatio omnis realitatis*»), sino que imaginaron o fingieron que era algo real”⁶⁴⁶. La *nada* reificada y elevada al rango de una de las categorías de la metafísica es precisamente lo que impugna Spinoza como un producto de la imaginación, un modo de pensar que finge o modela («*fingere*») la negación de la realidad como un cierto “algo”. Este modelado de la nada en concepto nos proporciona el modelo operativo del prejuicio que retorna cuando se asume la existencia de un tiempo previo a las cosas, es decir, reifica algo que no es sino “la medida de la duración” y, por lo tanto: “quienes imaginan, sin embargo, la duración y el tiempo antes de las cosas creadas son víctimas del mismo prejuicio que aquellos que finge, fuera de la materia, un espacio”⁶⁴⁷. Al analizar ambos casos podemos atisbar un modelo operativo del prejuicio: la reificación, es decir, un modo del pensar que modela cosas ahí donde no las hay, o que finge el algo donde no hay sino la negación. Se reifica cuando se piensa la nada como origen de la materia, es decir, se le imagina como una fuente del ser de la materia cuando no es sino la negación de toda realidad. Se reifica, de igual manera, cuando se piensa al tiempo como una duración indefinida que atraviesa el origen y el fin de las cosas, como una condición trascendente a las cosas, una meta estructura que gobierna el mundo sublunar. El tiempo es duración, presupone la percepción, la experiencia, el contacto continuo de una mente con las cosas singulares.

Pero la puesta en juego del prejuicio como obstáculo al conocimiento no queda nada más en la consideración de las cosas y el orden causal que las conecta eficientemente, sino también, se dirige a la constitución misma de la sustancia. En *EI Spinoza* hace una crítica del prejuicio que parece indicar un viraje del modelo operativo de la reificación al de la proyección. En mitad de una discusión acerca de los atributos de la sustancia, afirma la potencia omnilateral de la existencia divina como motivo fundamental para atribuir infinitos atributos a la sustancia, sin embargo, el viraje hacia la crítica del prejuicio es la discusión sobre la causalidad que distingue a las “cosas que fluyen de causas externas” de Dios o la sustancia

⁶⁴⁶ Ídem.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 269.

que se sigue de su propia naturaleza. Lo que en CM aparecía como la creación por causas eficientes, en la *Ética* retorna como el flujo del acontecer regido por la causalidad externa. Spinoza desmonta y aísla un prejuicio, a saber, el de la exterioridad de las causas en la sustancia o Dios, esto lo hace mediante una presentación reforzada del principio de razón suficiente, que toma forma de la siguiente forma: “A cada cosa se le debe asignar una causa o razón tanto de que exista como de que no exista”⁶⁴⁸. Según esta doble condición, todo tiene razón para existir y para no existir, es decir, no sólo se trata de afirmar que las cosas existen por una razón, sino de que la no existencia también tiene una razón o causa («*causa seu ratio*») y dicha razón puede o bien ser interna en la cosa o bien externa a la misma. En otras palabras, para que algo exista tiene que tener una razón ya sea inherente a su esencia o externa a ésta. De acuerdo con Spinoza sólo la sustancia contiene en sí misma la causa de su existencia, y excluye de sí cualquiera causa que impida o suprima su existencia, por lo que “existe necesariamente”, es decir, es absolutamente en tanto que se causa a sí misma y existe de acuerdo a su propia necesidad. Empero el análisis del prejuicio se hace presente más adelante, cuando nuestro autor presente desarticular la idea de que en Dios las causas fluyen desde el exterior, para el neerlandés, la evidencia de su demostración *a posteriori* de la existencia de Dios y la identidad entre el poder existir y la potencia es obstaculizada por un par de prejuicios. De acuerdo con Spinoza:

Tal vez muchos no puedan ver fácilmente la evidencia de esta demostración, pues están acostumbrados a considerar tan solo las cosas que fluyen desde causas externas («*a causis externis fluunt*»). Y de entre ellas, ven que también parecen fácilmente las que se producen rápidamente («*quae facile existunt, eas etiam facile perire*»). Y, por el contrario, juzgan que son más difíciles de hacer («*res factu difficiliore iudicant*»), esto es, que no llegan a con tanta facilidad a existir («*ad existendum non adeo faciles*»), las cosas a las que conciben que compete más realidad. Pero para que se liberen de estos prejuicios no necesito mostrar aquí con cuánta razón es verdadera la afirmación *lo que pronto se hace pronto perece* («*quod cito fit, cito perit*»), ni tampoco si, con respecto a la totalidad de la naturaleza, todas las cosas son igualmente fáciles o no lo son. Sino que es suficiente señalar que yo no hablo aquí de las cosas que se hacen en virtud de causas externas, sino solo de las sustancias que, (por la proposición 6) no pueden ser producidas por ninguna causa externa, pero no de la suya. Por el contrario, nada de lo que una sustancia tiene de perfección se lo debe a causa externa alguna, por lo que también su existencia debe seguirse de su sola naturaleza, la cual, por tanto, no es ninguna otra cosa que su esencia. La perfección de una cosa, así pues, no suprime su existencia sino por el contrario la pone. La imperfección, en cambio, la suprime, y por ello no podemos estar más ciertos de la existencia de ninguna cosa que de la existencia del Ente absolutamente infinito o perfecto, esto es de Dios⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ Elp11d.

⁶⁴⁹ Elp11e.

Spinoza piensa la naturaleza divina como algo que se determina a sí mismo a actuar y existir, por debajo de este escolio se puede observar el funcionamiento de la «*causa sui*», el mecanismo ontológico que se comprende como movimiento auto-productivo, la necesidad lógica que se manifiesta a sí misma de tal manera que su inexistencia es imposible. En la «*causa sui*» está ya contenida la razón suficiente de la existencia de la sustancia, y también la razón de que sea imposible de que no exista, a saber, su propia necesidad lógica y ontológica. En la sustancia la causalidad es interna, causa de sí misma, o auto-producción, pero en todas las demás cosas la causalidad fluye desde el exterior. Para Spinoza nuestra experiencia es de la exterioridad de las causas, es decir, presenciamos un orden sucesivo de acontecimientos, la causa sucede al efecto, como el hijo al padre o la huella en la arena al paso. Esto consolida el hábito de pensar que toda causalidad debe ser transitiva, es decir, provenir del exterior, debe ser el resultado de una comunicación de algún tipo con otra cosa. Aquí se puede pensar el motor inmóvil aristotélico, que se deduce de la necesidad una causa transitiva (trascendente) de todo el movimiento, toda vez que una cadena causal infinita es imposible⁶⁵⁰. En todo caso el primer motor debe partir de sí mismo para producir su propio movimiento, de manera similar a la «*causa sui*», pero a diferencia de ésta, el primer motor comunica su movimiento y queda inmóvil, mientras que la causa de sí mantiene su movimiento desatando el proceso auto productivo de lo real en un plano inmanente⁶⁵¹. Y es precisamente ésta diferencia la que se consolida como un prejuicio en cuanto la dirigimos a la sustancia, a saber, que así como en el resto de las cosas las causas fluyen desde el exterior, así sucede con la sustancia o Dios.

El segundo prejuicio que ataca es la potencia de abstención, es decir, la idea de que existe una cierta potencia inherente a la sustracción. En el momento en que Spinoza afirma que “poder existir es potencia” produce una identidad entre la potencia de la sustancia y la realidad le compete («*competit*»), siendo la potencia infinita, la realidad es asimismo infinita. Con lo que una suspensión de actividad o una actividad como negatividad es imposible, el absoluto es la pura actividad de auto-producción de lo real o, en palabras de nuestro autor: “el Ente absolutamente infinito, o sea, Dios, tiene por sí una potencia absolutamente infinita de existir, y que, por ello, existe absolutamente («*absolute existit*»)»⁶⁵². La existencia

⁶⁵⁰ *Física* VIII, 5, 256a.

⁶⁵¹ E1p18.

⁶⁵² E1p11e.

absoluta de la sustancia no abraza ninguna privación, ni incluye la nada, pues ésta no es otra cosa que la absoluta e irrestricta afirmación de la existencia, la absoluta perfección como infinita realidad de tal suerte que “su esencia excluye toda imperfección e implica absolutamente la perfección”⁶⁵³.

Sin embargo, en ningún lugar de la *Ética* es tan intensivo el tratamiento del prejuicio como en E1Ap que, por sí mismo, constituye un desmontaje del antropomorfismo y la teleología como el par de prejuicios que articulan al orden común de la naturaleza como idea imaginativa de lo real. De acuerdo con Spinoza todos los prejuicios que impiden que se comprenda su exposición de la “concatenación de las cosas” («*concatenatio rerum*») depende de uno solo, a saber: “de que los hombres suponen comúnmente que todas las cosas naturales, como ellos mismos, obran por un fin, e incluso sostienen como cierto, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas para el hombre y al hombre para que le rinda culto a Él”⁶⁵⁴. El prejuicio que señala Spinoza no es uno solo, sino dos, como mencionamos algunas líneas arriba, a saber, la teleología y el antropomorfismo que, a su vez, forman un complejo imaginativo que proyecta la forma humana de existir y relacionarse con las cosas hacia la totalidad de lo real. Por un lado, la filosofía de Spinoza debe entenderse como una destrucción de la imagen antropomórfica de la sustancia, de tal suerte que el *ens realissimum* no puede tener la forma y determinaciones humanas⁶⁵⁵. Por otro lado, nuestro conocer de la sustancia está limitado precisamente por esa inexistencia de un *logos* común entre naturaleza y razón, en la medida en que el orden natural no es proposicional y la descripción del orden de la naturaleza —orden en un sentido descriptivo y no regulativo, es decir, no un cosmos sino una auto producción inmanente—, no podemos evitar reconocer al ser únicamente en función mente y cuerpo, materia y espíritu, que son sólo dos de los infinitos atributos, que se expresan en infinitos modos. Por lo que el desmantelamiento de la proyección antropomórfica y teleológica está limitado por nuestra propia constitución, no obstante, es necesario llevarlo a cabo en la medida de la potencia del intelecto humano, pues sólo así se puede percibir la naturaleza en su infinita productividad y diversidad. Spinoza también puede

⁶⁵³ Ídem.

⁶⁵⁴ E1Ap.

⁶⁵⁵ Luciano Espinosa Rubio, “Sustancia y orden en Spinoza: la praxis perspectivista de la razón” en Benítez Grobet, Laura y Ramos-Alarcón Marcín, Luis. *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel* (México: 2018, UNAM) pp. 53-80.

ser leído como el racionalista absoluto que afirma la inteligibilidad total de Dios a partir de la identidad entre potencia y esencia divinas⁶⁵⁶. De acuerdo con esta postura la mente adquiere la perspectiva de la eternidad y con ello es capaz de atisbar la infinitud, pues ella misma tiene ideas adecuadas de las verdades eternas, es decir, de las leyes que producen el orden de lo real. En ambas lecturas subsiste una regla hermenéutica fundamental, a saber, que el desmontaje del prejuicio es necesario para alcanzar un conocimiento adecuado y verdadero de la sustancia. Por nuestra parte sostenemos que el análisis del complejo antropomorfismo-teleología constituye un abordaje genealógico del prejuicio que busca desarticular el orden común de la naturaleza como producto de la imaginación y todo el edificio cognitivo y afectivo que se sostiene sobre éste, y que sin importar que se conciba la filosofía de Spinoza como una praxis perspectivista de la razón o un racionalismo absoluto⁶⁵⁷, su mira está fija en el prejuicio como obstáculo para obtener el conocimiento de la verdad y con ello entender el proceso inmanente de auto producción de la sustancia, pues de éste han surgido “los prejuicios a propósito del bien y del mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la deformidad, y acerca de otras cosas de este género”⁶⁵⁸. La ignorancia de las causas conlleva consecuencias tan graves como asociar la posesión de la autoconciencia con la libertad, con lo que su genealogía del prejuicio es capaz de asimilar y desfondar filosofías que se construyen alrededor precisamente de esta idea⁶⁵⁹. La servidumbre («*servitude*») humana, como perpetua búsqueda de la satisfacción del apetito será tematizada en E4 y con ello desarticulada la idea de que la

⁶⁵⁶ Gueroult, Martial. *Éthique. De Dieu*, p. 401.

⁶⁵⁷ Gueroult, Martial. *Spinoza: De Dieu*, p. 12. Afirmación que Alquié pone bajo examen en dos lugares específicos, primero en su análisis de la naturaleza de los conceptos spinozistas, así como en su análisis de la relación entre la causa de sí y los atributos. Un racionalismo absoluto implica la absoluta inteligibilidad de lo real, y en eso consiste el primer libro de la *Ética*, pero de cierta manera también el quinto, en la medida en que la inteligibilidad absoluta implica un conocimiento de sí, de Dios y de las cosas que se experimenta bajo una especie de eternidad. Alquié, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. pp. 24-25, 192-198 y 495-499.

⁶⁵⁸ E1Ap.

⁶⁵⁹ Es preciso notar que filosofías que hacen descansar su concepto de libertad sobre el de autoconciencia frecuentemente son motivadas por encontrar el origen del mal y, por lo tanto, a producir una metafísica de éste, como ocurre a Schelling en su *Freiheitschrift*. Es precisamente el *credo* de las metafísicas de la libertad el apoyarse en una axiomática del imperio («*imperium*») de la mente sobre el cuerpo, y de la razón sobre el resto de la mente. Una suerte de interiorización del principio de autoridad que es del todo inextirpable. La piedra de toque esta metafísica de la libertad es la imputabilidad, a saber, el poder atribuir las acciones a una persona y perseguir el castigo. Esta es la idea detrás de la crítica nietzscheana a la voluntad libre y por tanto a la moral kantiana como un cristianismo perverso que se consagra como “metafísica de los verdugos” («*Metaphysik des Henkers*»), la secularización de la hostilidad eclesiástica contra la vida. Vid. Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*, p. 68-69.

conciencia de sí acarrea libertad. En segundo lugar, está la teleología como forma práctica de haberse en el mundo, la proyección de la propia esencia como actividad sobre las cosas. No existe un grado cero o neutral de relación con lo real, éste se percibe y concibe desde la búsqueda de utilidad y conservación. La introducción de todas las cosas en la dialéctica material⁶⁶⁰ de la mutación («*mutatio*»), por la cual un cuerpo se in-corpora a otro y es ahora materia para su reproducción, conservación y expansión. Spinoza vuelve a producir una genealogía del complejo antropomorfismo-teleología, pero esta vez desde las ideas de perfección e imperfección, las que subyacen a la idea del Dios creador. Según el neerlandés:

Los hombres suelen formar, tanto de las cosas naturales como de las artificiales, ideas universales a las que tienen por modelos, creyendo que la naturaleza (de la que opinan no obra nada sino con vistas a un fin) las mira y se las propone como modelos. Así pues, cuando ven que la naturaleza se hace algo que conviene menos con el modelo concebido por ellos de las cosas de ese tipo, entonces creen que la naturaleza misma ha fallado o pecado y que ha dejado imperfecta aquella cosa. Vemos, pues, que los hombres han tomado la costumbre («*homines consuevisse*») de llamar a las cosas naturales *perfectas* o *imperfectas* más en virtud de un prejuicio que de un conocimiento verdadero⁶⁶¹.

Spinoza identifica una relación entre la formación de los universales como el proceso de producción de modelos para el juicio práctico sobre las cosas. El universal es postulado como un mecanismo de enjuiciamiento de lo real y con ello, lo que no se ajusta a dicho modelo es juzgado como imperfecto o como una falla o pecado de la naturaleza. Pero esto no se detiene aquí, la formación de los universales no es un asunto meramente teórico o especulativo, sino que tiene una raíz estrictamente práctica, pues el proceso de consolidación de los universales es el hábito o la costumbre, la repetición consuetudinaria del juicio práctico de las cosas singulares en virtud de un universal que, según nuestro autor, lejos de ser conocimiento constituyen prejuicios. No obstante, en este caso, el prejuicio ya no se concibe como un obstáculo para el conocimiento, sino como un dispositivo óptico para la deformación de lo real de acuerdo al modelo preestablecido por la imaginación. En algo que bien podría anticipar el análisis de la ideología, Spinoza parece considerar al prejuicio como la condición de

⁶⁶⁰ Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, pp. 249-260. El comentarista francés nos sitúa de frente a la posibilidad de abandonar la dualidad infinito-finito o modal-sustancial como aproximación a la dinámica efectiva de lo real. La existencia de un único orden que se afirma en la producción-destrucción de las cosas indica que la «*mutatio rerum*» es la dialéctica inmanente y no especulativa, dialéctica efectivo-causal que se piensa bajo una especie de eternidad, como ausencia de fines —para retomar al propio Macherey—, el ser como pura actividad se expresa en y a través de los entes.

⁶⁶¹ E4Praef.

posibilidad de una imagen necesariamente invertida de lo real, asimismo, es importante notar que esto lo hace como preámbulo para el análisis de la servidumbre humana, es decir, el punto de implementación práctica de la imaginación y de la naturaleza afectiva del ser humano. Y la desarticulación de este prejuicio pasa por demostrar que “la naturaleza no obra por un fin, pues aquel Ente eterno e infinito («*Ens aeternum namque infinitum*») al que llamamos Dios o Naturaleza («*Deus seu Natura*») obra con la misma necesidad por la que existe”⁶⁶². En otras palabras, la idea adecuada de Dios hace posible un desmontaje del antropocentrismo⁶⁶³ ya no como obstáculo, sino como dispositivo de deformación imaginaria de lo real. Precisamente porque se comprende la infinitud y la eternidad de la Naturaleza como ausencia de fines y por ende se comprende que “la causa que es llamada final nada es aparte del apetito humano mismo en tanto que es considerado como el principio o la causa primera de alguna cosa”⁶⁶⁴. La causa final como categoría metafísica específicamente diseñada para explicar la sucesión efectiva e imponer una dirección universal de todo devenir queda desfondada a partir de la definición de Naturaleza como Ente eterno e infinito que ofrece Spinoza.

Es posible leer el abordaje del prejuicio en el TTP precisamente en el sentido en que el neerlandés lo menciona en E4Praef., a saber, como dispositivo de deformación imaginaria de lo real. En el célebre pasaje en que se plantea el tema de la servidumbre voluntaria Spinoza afirma:

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación («*ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent*»), y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio («*liberum iudicium*») de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma⁶⁶⁵

⁶⁶² Ídem.

⁶⁶³ En un atinado comentario la filósofa brasileña Marilena Chaui sostiene: “Las imágenes de la creación y de la finalidad nacen de una imagen del propio hombre proyectada en Dios, de tal forma que nuestra ignorancia se transforma en la estructura metafísica de la realidad. Sin deshacer esa imagen, no hay manera de desarmar dicha estructura” Chaui, Marilena, *La nevadura de lo real*, p. 119. La teología se apoya en una teleología subrepticia, la soteriología que pretende guiar la historia hacia un destino trascendente y ultramundano, en su matrimonio con la política introduce

⁶⁶⁴ E4Praef.

⁶⁶⁵ TTP Praef., Geb., p. 7.

Si seguimos de cerca el argumento del neerlandés, la religión supersticiosa es una forma del miedo dispuesta para la divinización del monarca con la finalidad específica de mantener a los seres humanos bajo control, lo cual implica que ésta es una operación sobre la imaginación y sobre los afectos. La religión supersticiosa sería un ejemplo específico de dispositivo imaginario de deformación de lo real que nos ofrece la esclavitud como salvación, es decir, la religión devuelve la imagen invertida de la propia libertad y la convierte en objeto del deseo y motivación para la acción. La religión es un diseño imaginario y afectivo para propiciar la servidumbre, una forma de la impotencia⁶⁶⁶, es decir, una arquitectura de la negación de la potencia de ser y de actuar —que son una y la misma— que se ve negada por las pasiones⁶⁶⁷, que medra en la medida en que elabora la imagen de la impotencia que resulta en el entristecerse de la mente⁶⁶⁸. Desde aquí podemos postular que si “poder ser es potencia”, entonces la impotencia podría ser definida como un no-poder-ser que, en el caso específico del matrimonio teología-política de la monarquía resulta en la servidumbre que, a su vez, es producto de la religión supersticiosa en tanto que sabotaje a la propia «*vis existendi*». En el caso de la religión supersticiosa el prejuicio cumple un papel radicalmente contrario a la libertad, a saber, la ocupación o captura del libre juicio de otro. El dispositivo de deformación imaginaria de lo real se constituye en un arcano del poder y en un mecanismo de debilitamiento ontopolítico de la multitud: la consolidación del vulgo. Un acontecer recurrente en la medida en que la religión supersticiosa, que se ha consolidado históricamente puede considerarse un “vestigio de la antigua servidumbre” («*antiquae servitutis vestigia*»)⁶⁶⁹. La antigua esclavitud se encuentra, de alguna manera, presente en la superstición presente, y con ello podemos comprender la alienación teológico-política como una servidumbre originaria en que la propia imagen de la libertad se invierte al ser proyectada en el soberano. Esto implica una lógica de la causalidad histórica en que las impresiones de las afecciones en los cuerpos colectivos pueden tener una larga duración, es decir, determinar a largo plazo la estructura misma del Estado y hasta la estructura del imaginario colectivo. La divinización del soberano sigue la lógica inversa de la que ocurre en Feuerbach, pues como menciona Marilena Chaui “para Spinoza (a diferencia de

⁶⁶⁶ Chaui, Marilena, *La nevadura de lo real*, p. 111.

⁶⁶⁷ E3p3e.

⁶⁶⁸ E3p55.

⁶⁶⁹ TTP, Praef., Geb., p. 7.

Feuerbarch), la alienación no es la proyección fantástica de la *esencia* humana en la de Dios, sino la proyección de la imagen humana en la divina⁶⁷⁰. Se trata, por tanto de la proyección e hipóstasis de una imagen, es decir, del producto de un afecto⁶⁷¹ por medio del cual se gestiona a la multitud.

Si seguimos de cerca a Balibar esta forma supersticiosa de la religión entraría en directa contradicción con “la religión tal como la predicaban los apóstoles”⁶⁷² no sólo sería una “anti-filosofía”, sino una “anti-religión”⁶⁷³, sin embargo, cabe preguntar si es posible que Spinoza piense la unidad del vulgo en la superstición y de ser el caso, si dicha unión constituye una especie de teoría de la identidad nacional. Nuestro punto de vista es que ése es precisamente el caso, y que, por lo tanto, toda religión, incluso la más cercana a la luz natural, es un mecanismo productor de obediencia y un dispositivo imaginario de deformación de lo real, que puede entregar de lleno el control del juicio a quienes administran la economía del misterio teológico-político, o simplemente produce fe en historias que fortalecen la obediencia y refuerzan la identidad nacional. En el pasaje citado líneas arriba Spinoza nos habla acerca de uno de los extremos a los que puede llegar la identidad nacional, a saber, la ignominia de dar la propia sangre y mente por el orgullo de un solo hombre, es decir, entregar de lleno la facultad de juicio hasta el punto de la destrucción de la mente y el cuerpo. Pero la religión supersticiosa o no, siempre será revelación, y por lo tanto, será la normativa de aquellos que por alguna razón u otra ponen un coto a su propia facultad de juzgar, a saber, la fe y ésta última puede ser el fundamento de una nación. En primer lugar hay que partir de una verdad evidente, a saber, la naturaleza

⁶⁷⁰ Chauí, Marilena. *La nevadura de lo real*, p. 119.

⁶⁷¹ El propio Feuerbach reconoce en la esencia de la religión es subjetivamente afecto (“*Die Religion ist subjektiv Affekt*”) y en términos generales, la religión es el procesamiento de los afectos y su gestión mediante imágenes de la divinidad que retienen en sí la esencia humana (“*menschliches Wesen*”). En ese sentido la religión es la inversión teológica de la antropología. Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, pp. 70-82. Es interesante notar que los límites de la propia concepción feuerbachiana de la afectividad y sensibilidad (“*Sinnlichkeit*”) como actividad meramente individual que hace abstracción del plexo de relaciones sociales que constituyen el sentimiento religioso (“*religiöse Gemüt*”), ya fueron señalados por el propio Marx en las tesis 6 y 7 de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La nevadura colectiva de la vida religiosa sí forma parte de la meditación spinoziana, precisamente en la medida en que ésta se ocupa de la religión como eje de la vida colectiva del Estado hebreo y universalidad potencial del cristianismo en tanto que éste se libere de la superstición inherente a los milagros. En la medida en que la religión es una operación sobre la naturaleza humana es una operación sobre nuestro ser genérico (*Gattungswesen*) y por lo tanto la crítica de la religión no es la mera inversión antropológica de la teología, sino el desentrañamiento de su esencia como actividad colectiva sobre la colectividad humana.

⁶⁷² TTP, XI, Geb., p. 156.

⁶⁷³ Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*, p. 27.

no crea naciones, sino individuos⁶⁷⁴, de ahí que, la nación es producto del hábito, la costumbre y la ley («*ratio vitae*») que son formas en que la utilidad colectiva de la multitud se codifica en formas sociohistóricas concretas, pero sobre todo, la nación es producto de la obediencia. En ese sentido, la relación entre la narrativa de la Escritura y el vulgo es pensada por Spinoza como una de aceptación y de fe, en palabras del autor del TTP:

El vulgo sólo está obligado, por tanto, a conocer aquellas historias que más pueden mover sus ánimos a la obediencia y a la devoción; pero no está en disposición de emitir un juicio sobre ellas, puesto que se complace más con las narraciones y con los sucesos concretos e inesperados, que con la doctrina misma de tales historias; de ahí que, aparte de la lectura de las historias, el vulgo necesite de pastores o ministros de la Iglesia que le instruyan de acuerdo con la debilidad de su talento⁶⁷⁵.

La producción y reproducción del vulgo como forma de vida imaginaria es producto de la gestión por parte de los sacerdotes, misma que es operada mediante el ceremonial y la legislación, al menos en el caso hebreo. Las ceremonias y las leyes son las dos formas de gestión que permiten que la constitución de la identidad nacional mediante la fe en la narrativa de la Escritura. El éxito en la gestión teológico-política de los afectos se mide por la manera en que la identidad nacional se convierte “en una segunda naturaleza” («*natura verti*»). La gestión colectiva teológico-política de los afectos operó, en el caso de los hebreos, mediante una economía de directa proporcionalidad entre el amor por la propia patria y el odio a lo extranjero cuyo telón de fondo era la imitación de los afectos («*imitatio affecti*»). En otras palabras la multitud hebrea, incluso en el caso de mayor libertad —a saber, durante su constitución teocrática— no fue una multitud libre, sino un vulgo cuya identidad nacional dependía de la fe en las historias que producían la obediencia, así como de la gestión del amor a la patria y el odio a lo extranjero potenciada por un culto que repetía a diario el ceremonial teológico-político del Dios soberano. Según 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”⁶⁷⁶. Esto era resultado del peculiar «*pactum translationis*» que los hebreos hicieron con Dios, uno en que la transferencia total de su derecho hizo de su reino se hizo el reino de Dios («*regnum Dei*») y en el que ellos pasaron a ser hijos de Dios («*filios Dei*»)⁶⁷⁷. La completa identificación del poder político

⁶⁷⁴ TTP, XVII, Geb., p. 217.

⁶⁷⁵ TTP, V, Geb., p. 79.

⁶⁷⁶ TTP, XVII, Geb., p. 215.

⁶⁷⁷ TTP, XVII, Geb., p. 214.

con el poder divino constituyó la teologización de sus costumbres y leyes («*ratio vitae*»), por lo que cumplir la ley del Estado se convirtió en cumplir la ley religiosa y por lo tanto en una forma de la piedad. Pero cabe preguntar ¿acaso Spinoza opera con la misma definición de piedad que ofrece en la *Ética*? ¿o es que esta forma de la piedad tiene una relación con la abyección y por lo tanto con la superstición y la infelicidad?

Si hemos de hacer una lectura de la filosofía política de Spinoza sobre la base del cálculo de la propia utilidad, es fundamental traer a colación a la proposición donde dicho principio es puesto en relación con la alegría, la piedad y la virtud. Nuestro autor parte de un principio aparentemente simple, a saber, que “el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias («*caeteris paribus*»), es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza”⁶⁷⁸, siendo éste el reconocimiento de que el deseo es un continuo, un flujo que admite cambios en la fuerza, misma que, en la medida en que “el deseo es la esencia misma del hombre”⁶⁷⁹, es una fluctuación esencial, es decir, es indicativa de la actividad del individuo —colectivo— humano. La razón por la que el deseo que surge de la alegría es más fuerte es que dicho deseo tiene como origen tanto la potencia humana como la potencia de la causa externa; mientras que el deseo que surge de la tristeza sólo tiene se define desde la potencia humana. Se trata de una dinámica afectiva en que la alegría produce una conexión esencial con el mundo exterior, es decir, la potencia humana se confedera, coordina o conecta con las cosas exteriores al cuerpo y la mente mediante la alegría y con ello aumenta; mientras que la tristeza produce un aislamiento de la potencia humana lo que quiere decir que sus conexiones exteriores se fracturan y con ello depende de su sola fuerza existencial («*vis existendi*») y se encuentra en potencial conflicto con las causas exteriores que lo superan y destruyen⁶⁸⁰. Y es precisamente por la necesidad de producir una conexión esencial y activa con el resto de las cosas que la razón opera el cálculo de utilidad que le conduce a su propia conservación, con miras a que la utilidad no sea percibida como fuente de “impiedad”

⁶⁷⁸ E4p18

⁶⁷⁹ Ep18d.

⁶⁸⁰ E3p4-6, E3p10e, E4a, E5p2. Más adelante, en E4p18e, se afirma que la mente es más perfecta en la medida en que se comunica o entra en contacto con el exterior y no se entiende sólo a ella misma, es decir, en la medida en que tiene conocimiento de las cosas y traba con ellas relaciones que le permiten articular su actividad y aumentar su propia potencia. El pensar que funda el *cogito* aislado en el juego infinito de su propia interioridad, el pensar que se piensa a sí mismo y en ello confirma su propia entidad es, para Spinoza, un momento imperfecto de la mente que alcanza su mayor potencia en la medida que piensa otras cosas, es decir, va más allá de sí y se conoce en su potencia de obrar y ser afectada.

(«*impietas*»), sino de virtud («*virtus*») y piedad («*pietas*»). De acuerdo con ello, Spinoza afirma que: “Como la razón no postula nada contra la naturaleza postulada entonces que cada cual se ame a sí mismo («*seipsum amet*»), busque lo que le es útil, lo que en realidad le sea útil, apetezca todo cuanto realmente conduce al hombre a una perfección mayor y, absolutamente, que cada cual se esfuerza cuanto pueda por conservar su ser («*quantum in se est, conservare conetur*»)⁶⁸¹. Es interesante notar que Spinoza busca precisar la utilidad, es decir, no una utilidad aparente, sino una verdadera («*revera utilitas*»), que es accesible por medio de la praxis racional orientada hacia la conservación del propio ser. Esto significa que hay una utilidad aparente, con una racionalidad aparente que sólo aparentemente conserva el propio ser y que la razón debe saber identificar lo verdadero de lo falso y con ello identificar lo que le resulta útil de aquello que sólo es aparentemente útil. Esa distinción conduce necesariamente a la virtud que consiste en “obrar según las leyes de la naturaleza propia” y cuyo fundamento es, el propio conato, siempre y cuando haya identificado la utilidad verdadera. Dicha utilidad tiene que ver precisamente con nuestra naturaleza, es decir, aquello que conviene más a nuestra naturaleza es lo más útil para nosotros. Sobre ese principio de utilidad Spinoza piensa la sociabilidad humana:

Así pues, nada hay más útil para el hombre que el hombre. Por nada, digo, que pueden optar los hombres que sea más valioso para conservar su ser que por que todos convengan en todo («*omnes in omnibus ita convenient*»), de manera que las mentes y los cuerpos de todos compongan una mente y un cuerpo, y por que todos simultáneamente, cuanto puedan, se esfuercen por conservar su ser, y porque todos busquen para sí simultáneamente lo útil común a todos.⁶⁸²

Aquí no se trata de una guerra «*omnes contra omnes*», sino de un principio de composición a partir de utilidad y conveniencia en naturaleza que une, potencialmente, a los seres humanos. No hay una contienda detonada por la escasez que requiere la intervención violenta por parte de una autoridad central que imponga una única ley («*ratio vitae*»), sino una utilidad que se desprende de la naturaleza humana y que constituye una entidad colectiva formada por las mentes y los cuerpos de todos. En este pasaje Spinoza describe el sentido del poder político y del Estado absoluto («*imperium absolutum*») o democrático al que referirá más adelante en su TP⁶⁸³, a saber, la constitución de un solo individuo por parte de

⁶⁸¹ E4p18e.

⁶⁸² Ídem.

⁶⁸³ TP, VIII/3.

“toda la multitud” («*integra multitudo*»). Sin embargo, el Estado absoluto debe estar constituido por una multitud libre, es decir, una multitud que encuentra su propia utilidad en un proceso reflexivo y deliberativo en lugar de entregarle su juicio a la autoridad de ninguna suprema potestad («*summa potestas*»), una multitud que emplaza su potencia en una geometría dinámica del poder y lo ejerce por sí misma. La guía de la razón también opera colectivamente en la piedad («*pietas*») en tanto que ésta se define como el “deseo de hacer bien engendrado en nosotros porque vivimos según la guía de la razón”⁶⁸⁴. En este punto cabe preguntarse si acaso este concepto de piedad sirve para entender el proceso por el cual los hebreos amaban su patria de manera directamente proporcional al odio que sentían por las demás, en otras palabras, la ley particular de los hebreos produce una forma específica de la piedad que la correlaciona con el odio que pueden sentir hacia otras naciones. Esta economía afectiva situó a los hebreos en una enemistad teológica con sus vecinos, pues como menciona el propio Spinoza:

En virtud de una especie de diaria reprobación, debió surgir en ellos [los hebreos] un odio permanente («*continuum odium*»), que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción («*devotio seu pietas*»), 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 terrible⁶⁸⁵.

La piedad que constituye a la nación como obediente de las leyes y observante de las ceremonias, no es la misma piedad que nombra Spinoza en E4p37e1, es decir, no es un deseo de engendrar el bien que tiene su origen en la razón, sino una obediencia producida por la gestión afectiva que tiene su origen en la revelación, es decir, en una forma de la imaginación. Es una piedad que se desprende del mito de origen que sostiene a la arquitectónica fundamental de la nación hebrea que expone la creación universal en conexión directa con la elección del pueblo hebreo:

Moisés enseñó, además, que ese ser supremo hizo pasar el mundo visible del caos (Génesis 1,2) al orden («*in ordinem redigisse*») y puso en la naturaleza las semillas, y que, por eso, tiene el derecho y el poder supremos sobre todas las cosas («*in omnia summum jus et summam potentia habet*»), que, en virtud de ese derecho y de ese poder soberanos (ver Deuteronomio, 10, 14-5), eligió para Sí solo a la nación hebrea y cierta región del mundo (ver Deuteronomio, 4, 19; 32, 8-

⁶⁸⁴ E4p37e1.

⁶⁸⁵ TTP XVII, Geb., p. 215.

9), dejando las otras naciones y regiones al cuidado de los otros dioses («*reliquorum Deorum*»), sustitutos suyos; y que, por este motivo, Él es llamado Dios de Israel («*Deus Israëlis*») y dios de Jerusalén («*Deus Hierosolymae*») (ver 2 Crónicas, 32,19), mientras que los otros dioses se llaman Dioses de las otras naciones⁶⁸⁶.

La doctrina mosaica está diseñada estratégicamente alrededor de un monoteísmo chauvinista que, sin embargo, deja suficiente espacio para un politeísmo topológico. Esta afirmación aparentemente paradójica se explica si uno presta atención a la escisión interna de Dios operada por la religión hebrea. Por un lado está el «*Deus Israëlis*», la divinidad que opera en la región del mundo ocupada por el pueblo de Israel, esta deidad obtiene su asiento permanente como «*Deus Hierosolymae*». El dios de Israel gobierna topológicamente, pero su culto es dirigido por la tierra, por eso que, según Spinoza los judíos creían que aquella región que les había sido entregada por Dios (Canaán) “exigía un culto especial a Dios, totalmente distinto del de otras regiones, y que incluso no podía tolerar el culto de los otros dioses y propio de otras regiones”⁶⁸⁷. Pero en la misma medida que esa tierra pedía el culto exclusivo al Dios de Israel, otras tierras pedían un culto a otros dioses: al interior del monoteísmo se abría espacio para un politeísmo topológico, a cada tierra un pueblo y un Dios distinto, que no era otra cosa que el sustituto del Dios de Israel, pero para esa tierra. Lo único que impide, por lo tanto, que se revierta esta creencia y se piense que es el politeísmo el que abre un espacio para el politeísmo es la creencia mosaica y pagana de que la morada de Dios está en los cielos⁶⁸⁸ y, por esa misma razón, no es Dios quien se encuentra atado geográficamente, sino el culto, las ceremonias, en otras palabras: lo que hace a la nación, a saber, la conjunción de pueblo, leyes, cultura, lenguaje y territorio. La unidad teológico-política de la doctrina mosaica es directamente traducida en una teoría de la soberanía que incluye la delimitación territorial del culto y por lo tanto la ley como positiva del Estado y no ley universal de la naturaleza («*lex divina*»).

La elección exclusiva del pueblo hebreo no es otra cosa que una narrativa de exclusión sobre la que se funda la nación, su soberanía y su ley. No se trata de una bendición especial, ni de la “verdadera felicidad y beatitud”, porque es algo que se tiene de manera exclusiva, es decir, en detrimento de todos los demás. Dicha elección es una infantilización afectiva en que se

⁶⁸⁶ TTP II, Geb., p. 39.

⁶⁸⁷ Ídem.

⁶⁸⁸ Dt. 33,27.

experimenta una alegría de la que se es causa inadecuada y siempre derivada de la “envidia o el mal corazón” («*invidia et malo animo*»), si seguimos este razonamiento reaparece el odio como mecanismo de cohesión, pues éste se encuentra en la base de la envidia⁶⁸⁹, un afecto que juega un rol fundamental en lo que podría ser la versión spinoziana de la insociable sociabilidad kantiana y que puede ser expresada de esta manera: “Si imaginamos que alguien goza de una cosa que puede ser poseída sólo por uno, nos esforzaremos por hacer que no la posea”⁶⁹⁰. Se trata de un modelo de conflicto que toma como punto de partida al bien escaso, y la imagen de su posesión como detonantes de una forma de odio que lanza a los seres humanos no tanto a poseer el bien escaso como a evitar que el otro lo posea. Un juego de suma cero que está en la base de la economía del conflicto político y social como lucha de falsas conciencias: la imitación de los afectos que nos aqueja desde la infancia y nos conduce a amar el objeto del goce y odiar al sujeto de dicho goce. En un guiño hacia la infantilización de la experiencia que produce la imitación de los afectos Spinoza dice:

experimentamos que los niños cuyo cuerpo está continuamente como en equilibrio («*veluti in aequilibrio est*»), ríen o lloran solo ven hacer a los demás, y, por último, que desean para ellos cuanto imaginan deleitar a los demás. Pues, como hemos dicho, las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, los modos con que el cuerpo humano es afectado por causas externas y dispuesto a hacer esto o aquello⁶⁹¹.

Los niños son el ejemplo perfecto porque su imitación afectiva es inmediata, pasan de un afecto a otro con tan solo observar a los otros, se unen por medio de la pasión a otras cosas e individuos. La imitación de los afectos, en el caso de los niños es parte de la búsqueda de un equilibrio, pero ¿con qué? A primera vista sería un equilibrio interno, pero eso ya lo tiene garantizado por el simple hecho de ser un cuerpo y tener una cierta y determinada proporción de movimiento y reposo que lo mantiene en su ser, entonces, ¿podría ser un equilibrio con el exterior? Es decir, ¿podría ser que el cuerpo de los niños busca estar en equilibrio con los cuerpos de los demás y por eso imita sus afectos? Si es así entonces el cuerpo se infantiliza cuando imita los afectos, y es dispuesto («*disponitur*») a actuar por las imágenes de las causas externas. Pero no sólo eso, esto significa que los niños apenas cuentan con un esbozo

⁶⁸⁹ E3p24e.

⁶⁹⁰ E3p32.

⁶⁹¹ E3p32e.

de *ingenium*⁶⁹², es decir, una individualidad apenas distinguible entre sí. Si tomamos en cuenta la función constitutiva del ingenio⁶⁹³, podríamos describirla como una *estructura estructurada y estructurante*⁶⁹⁴ de la afectividad humana, es decir, es una estructura afectiva que resulta de la disposición corporal, misma que, a su vez, viene dispuesta por lazos afectivos y experienciales sedimentados por la memoria que, finalmente, dan forma a la praxis vital del individuo, es decir, es resultado del flujo incesante de la experiencia y de su activa conservación, al tiempo que da pie a la configuración misma de la experiencia. Es por lo anterior que los afectos acontecen individualizados, es decir, según la esencia de cada objeto⁶⁹⁵ o de cada individuo⁶⁹⁶, sin embargo, en los niños dicha individualidad del ingenio apenas es perceptible. El campo de la experiencia sigue indiferenciado en tanto que su cuerpo apenas empieza a ser capaz de afectar y ser afectado. De ahí que la forma infantil de la imitación de los afectos apenas pasa por un ingenio, es la directa fluctuación del cuerpo afectado por otros cuerpos en un orden imaginario inadecuado, la actualización de toda virtualidad en un campo limitado. Un cuerpo infantil que apenas capaz de experimentar lo real no cumple de lleno con la *regla de diversidad* de las relaciones interhumanas que expone Moreau⁶⁹⁷, según la cual los afectos diversos se producen en cuerpos y mentes diversas⁶⁹⁸, que conduce a la inconmensurable diversidad de los afectos y acciones humanas, cosa que en el caso de un cuerpo y mente infantiles o, quizá, en el de una mente y un cuerpo infantilizados no se cumple. Esto podría permitirnos comprender de un modo más profundo el sentido de la política de las imágenes en Spinoza, a saber, podría pensarse como la implementación de un diseño afectivo que dispone los cuerpos para actuar, es decir, sería una política extensiva que opera efectivamente sobre los cuerpos en la medida en que éstos aprehenden lo real de acuerdo con un diseño imaginario-afectivo heterónomo. La imagen de

⁶⁹² Zourabichvili, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza*, p. 154

⁶⁹³ Moreau, Pierre-François. *Spinoza l'expérience et l'éternité*, p. 395-404.

⁶⁹⁴ Hacemos analogía con el concepto sociológico de *habitus* tal y como lo piensa Pierre Bourdieu —quien, a su vez lo retoma, de cierta manera, del «ἕξις» aristotélico (Metafísica. 5 1022b; como «ἐνέργεια» *Ética Nicomaquea*, 1, VIII, 1098b33)— que permite concebir la complejidad de la producción del orden social en tanto que resulta de estructuras que dan forma a otras estructuras y que, a su vez, vienen determinadas por otras estructuras. El resultado es una forma de estructuralismo constructivista según el cuál existe una multiplicidad de disposiciones que construyen al propio agente social y éste, a su vez, las reproduce y re-estructura en el sentido de su propia disposición. Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid, Editorial Taurus, 1991.

⁶⁹⁵ E3p56.

⁶⁹⁶ E3p57.

⁶⁹⁷ Moreau, Pierre, François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, p. 399.

⁶⁹⁸ TTP Praef., p. 11.

la elección divina es, precisamente, un ejemplo de esa política de las imágenes que produce una disposición envidiosa, ajena a la verdadera felicidad, o, como afirma el propio neerlandés:

Los hebreos, como hemos probado en el capítulo precedente y como el mismo Moisés confirma (Deuteronomio, 9,67), no habían conocido la verdadera felicidad («*vera beatitudo*»). Porque es evidente que ellos hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni, finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual todos estos dones⁶⁹⁹.

La verdadera beatitud no busca algo exclusivamente, sino que comparte la salvación con los demás, mientras que el discurso articulador de la nación gestiona la envidia para compartir la imagen de un Dios que, en caso de compartir sus dones con los demás dejaría con menos a los hebreos⁷⁰⁰. La razón por la cual se afirma la narrativa de la elección divina no es otra que el reforzamiento de la ley y religión positivas del Estado que, en el contexto de la narrativa hebrea del Éxodo, era considerada como entrada en el orden civil y una salida de la barbarie —que era, a su vez, un vestigio de la esclavitud bajo el yugo egipcio—. Por eso mismo, la conservación del Estado era el imperativo político mosaico bajo el cual se diseñó un sistema de gestión afectiva que, partiendo de la idea de la elección divina se apoyó en dos pilares: las leyes y las ceremonias.

En este punto, aunque es una lectura arriesgada podríamos pensar que para Spinoza la existencia en el Estado, y en particular en el caso hebreo, requiere de una cierta infantilización que se convierte en la base de la legitimidad del Estado y su gestión de la utilidad individual y colectiva de la multitud. El que vive según la guía de la razón («*ex ductu rationis*»), ya no requiere de la conducción externa venga ésta del gobierno o de una casta sacerdotal, sino que se da a sí mismo su forma de obrar de acuerdo con un orden adecuado

⁶⁹⁹ TTP III, Geb., p. 44-45.

⁷⁰⁰ Este razonamiento es similar al contenido en la parábola del hijo pródigo (Lc. 15,11-32), Cristo expone «*ad captum vulgi loqui*» la idea de que el don no exclusivo no empobrece y, por lo tanto, no debe ser motivo de envidia. Una idea que, por su carácter universal, puede ser tomada como ley natural, cosa que hace el propio Spinoza al volverla a exponer en el pasaje citado líneas arriba y recuperarlo en la *Ética* en E4p18e, E4p35c2, E4p36-37, E5p20. La felicidad que se obtiene de la potencia de obrar y de pensar no se pierde por compartirla, sino que se multiplica en la medida en que los demás participan de ella, se trata de la comunión en la naturaleza humana.

de las ideas y de las cosas que supera la forma infantil de la percepción e imitación de los afectos. El fin de la vida humana consiste precisamente en la superación de la necesidad de conducción y por lo tanto de la infancia a través de la transformación del cuerpo y la mente en la forma más potente de sí mismas: “en esta vida nos esforzamos ante todo porque el cuerpo de la infancia cambie («*mutetur*») en otro, en cuanto su naturaleza lo soporta y a ello conduce, que sea consciente al máximo de sí, y de Dios, y de las cosas («*sui, et Dei, et rerum plurimum sit conscia*»)»⁷⁰¹. ¿Es posible este cambio de cuerpo y mente dentro de los confines de una estructura de perfecto control como lo fue el Estado hebreo y para el caso cualquier Estado que no sólo ejerce el poder soberano, sino la disciplina y el control?⁷⁰². Y, derivado de lo anterior ¿puede alguien que vive según la conducción del Estado alcanzar la verdadera eternidad de la mente y dejar de temer a la muerte?, pues como sostiene Spinoza: “Como los cuerpos humanos son aptos para muchísimas cosas, no hay duda de que pueden ser de naturaleza tal que se refieran a mentes que tienen un gran conocimiento de sí mismas y de Dios, y cuya mayor o principal parte es eterna («*quarum maxima, seu praecipua pars est aeterna*»), y así, que apenas temen a la muerte («*ut mortem vix timeant*»)»⁷⁰³. Pero, si la soberanía y la ley, aunque se fundan en la utilidad común, también operan mediante el miedo y en particular el miedo a la muerte y al castigo ¿cómo explicar el martirio que es constitutivo de la religión, y de ésta como problema político? pues parece que quien está dispuesto a morir por la patria o Dios o cualquier otro objeto de la imaginación ha perdido su miedo a la muerte y por ello parecería que su mente es, en gran medida, eterna. Spinoza se plantea esta misma cuestión en el cierre de su discusión con Albert Burgh con respecto a la autoridad de la iglesia católica, y la verdad del cristianismo. El autor de la *Ética* traza una equivalencia entre catolicismo y judaísmo —más precisamente la corriente farisea—, a saber, la de recurrir a la historia de su organización y de los martirios como evidencias para demostrar

⁷⁰¹ E5p39e.

⁷⁰² La periodización y tipificación de las formas de poder estatal que realiza Michel Foucault sirve como guía mínima para clarificar el tipo de operatividad que éste tiene, partir desde la soberanía, pasar por la *autonomopolítica* y llegar a la *biopolítica* permite concebir las transformaciones e inclusiones que la política hace en su seno para abarcar la vida humana. Sin embargo, destacamos el control como categoría contemporánea del poder, es Deleuze quien en su “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, nos indica que la sociedad contemporánea es regida por máquinas informáticas de gobierno y conducción de conductas que desplaza la producción a la periferia y consolida la reproducción afectiva como su campo operativo específico.

⁷⁰³ E5p39e.

su verdad. De entre todos menciona un caso particular, el de Judas el fiel (Lope de Vera y Alarcón):

Pero de lo que más se enorgullecen de que cuentan con un número de santos mayor que cualquier otra nación y de que cada día crece el número de aquellos que sufren con singular constancia de ánimo, por la fe que profesa. Y esto no es mentira, pues yo mismo he conocido, entre otros, a un tal Judas, llamado el fiel, que, cuando ya se creía muerto, comenzó a cantar, en medio de las llamas, el himno que comienza: A ti, oh dios, ofrezco mi alma, y expiró en medio del canto⁷⁰⁴.

La narración de Menasseh ben Israel no contiene esa última exclamación de Sal. 31,6, sin embargo, describe un martirio feliz y alegre, la renuncia a una buena vida por una muerte e la hoguera inquisitorial. ¿Es este un fenómeno meramente religioso? Para Spinoza la religión es siempre un fenómeno político⁷⁰⁵ —no sólo social—, por lo que esta aparente superación del miedo a la muerte debe ser tomada como una manifestación de la “eficacia de la superstición” («*superstitionis efficaciam*»), y por lo tanto un producto del diseño afectivo operado por la autoridad teológico-política que interviene en la forma en que el conato se actualiza. Esta la que permite que un comportamiento destructivo sea visto como piadoso con lo que la religión adquiere una dimensión política de suma importancia, a saber, la guerra civil como horizonte político. El modelo de acción política que conlleva el martirio implicaría un incremento constante de la división y la violencia al interior del Estado, como bien menciona Moreau:

Se comienza por aceptar la muerte (pasivamente) por la propia creencia cuando esta ésta perseguida; eventualmente, se pone a prueba la propia fe provocando uno mismo la persecución; después en lugar de dejarse matar, se aceptar morir en combate tomando la ofensiva para defender la propia fe; y finalmente se toma la ofensiva incluso aunque la propia fe no haya sido atacada directamente, pues el soberano es juzgado impío. Poco a poco, el reconocimiento del derecho de Dios conduce a conmover los cimientos del Estado, incluso a destruirlo, y con él la paz y la seguridad de todos⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ Ep. 76, Geb., p. 321-322. Este relato es conocido por Spinoza de mano del relato que Menasseh ben Israel hace en su *Esperanza de Israel* («מִקְוָה יִשְׂרָאֵל») [Miqwah Israel]: “Que encomios avra juntamente que iguallen a los méritos y Martirio de don Lope de Vera y Alarcon? Era noble, de casa ilustre en España, doctissimo en las letras Hebreas, y Latinas. Abraça nuestra religión, y no contento consigo, comunica este bien a muchos, que el bien es tanto mayor, quanto mas comunicado. Prendenle en Valladolid año 1644 y a los 20 suyos, breve edad para tan largo ingenio: pero alli entre aquella escuridad de la prisión, empieza a dar luz a muchos. Grande era el concurso de los letrados, grande la afición de los padres, pero ni los genitores ni las promesas de las vanas glorias, bastaron a moverle un punto de su propósito. Circuncidasse dentro a si mismo, hazaña milagrosa; llamasse Iehuda creyente, y desde aquel punto no firma mas de otro nombre. Llega el dia felice de su gloria el dia 25 de Iulho, y como otro Ishak, alacre, y con animo alegre e invensible, se ofrece al fuego, despreciando de 25. años vida, hazienda, y honra, por aquella vida inmortal, bienes estables y fama sempiterna” p. 98-99

⁷⁰⁵ En esta misma postura coinciden tanto Yovel como Balibar. Ver. Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, pp. 24-28; cfr. Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and other Heretics. Vo.1. The Marrano of Reason*, pp. 179-181.

⁷⁰⁶ Pierre François Moreau “El martirio” en *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. p. 255

La piedad del mártir es la revuelta, cuyo objetivo es la disolución del Estado o al menos su captura en el complejo teológico-político de la *summa potestas*. En el fondo el martirio hace evidente el control de las almas por la superstición y no sólo como producto de la «*summa potestas*»⁷⁰⁷, sino también de la «*auctoritas*»⁷⁰⁸, los sacerdotes, e incluso los profetas son figuras que rivalizan con el Estado, en tanto que buscan movilizar a la multitud, en ocasiones en direcciones opuestas a las de la «*summa potestas*», por lo que resultan un peligro para la integridad del Estado. En este caso el mártir tiene un lugar similar al del profeta, a saber, una figura moral que es potencialmente peligrosa para el Estado porque trae consigo una amenaza constante para la estabilidad y la paz. La multitud pierde su miedo a la muerte como un mal inmediato, pero no por participar de la eternidad, ni por concebirse a sí misma, a las cosas y a Dios de manera adecuada, sino por participar de un tipo específico de fluctuación de ánimo, por un lado, se pierde el miedo a la muerte por la esperanza de una inmortalidad

⁷⁰⁷ La frase «*perinde animis imperare ac linguis*» viene de Quinto Curcio *Historia de Alejandro VIII*, 5, donde el historiador narra los preparativos para la expedición de Alejandro hacia la India luego de la invasión y conquista de Bactria y de su matrimonio con Roxana, hija de Oxiartes. El pasaje describe un episodio en la consolidación de la teología-política alejandrina: “Y ya tenía todo preparado, cuando, pensando que ya estaba en sazón lo que en otro tiempo había concebido en su mente desvariada («*prava mente*»), comenzó a darle vueltas a la idea de cómo podría usurpar los honores divinos. Quería no sólo ser llamado sino incluso ser creído hijo de Júpiter, como si su poder se extendiera lo mismo sobre las almas que sobre las lenguas («*tamquam perinde animis imperari ac linguis*»), y dio la orden a los macedonios que lo saludaran al estilo persa, postrándose en actitud de veneración («*posternetes humi corpora*»)". Alejandro adopta una actitud teológico-política operando su propia divinización, y esto mediante un gobierno de la lengua que pretende extenderse hasta el alma («*anima*»). En ese mismo momento demarca los límites del poder soberano, es posible gobernar el lenguaje, pero la mente humana lo es sólo hasta cierto punto y es precisamente eso lo que recoge Spinoza cuando puntualiza: “aunque no es posible mandar sobre las almas («*animas*») como sobre las lenguas («*non perinde animis, ac linguis imperari possint*»), también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr de muchas formas («*multis modis efficere potest*»), que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee” (TTP XVII, Geb., p. 202). El uso de esta expresión es analizado por Moreau, donde se pone atención en dos puntos fundamentales: i) la utilización de la frase de Quinto Curcio presupone un tipo de lectura familiarizado con una cierta “cultura clásica” y ii) lo innovador no es traer a cuenta al historiador latino, sino las consecuencias que se sacan de ahí, para empezar, que la relación entre lenguaje y poder, no es sólo la del *lenguaje del poder*, sino la del *poder de y sobre el lenguaje*, a saber, el poder que opera sobre el lenguaje, sus límites y formas, y el poder que el lenguaje tiene como praxis social. Ver Pierre-François Moreau “Lenguaje y poder” en *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*, pp. 99-108.

⁷⁰⁸ TTP Praef, Geb., p. 9 pone énfasis en dos aspectos cruciales, por un lado, en la base de la sedición se encuentra la religión pues es de las controversias teológicas de donde “nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición”, argumento que repite más adelante (TTP XII, Geb., p. 166) pero también al intentar circunscribir la autoridad de los profetas en el marco de su rectitud moral. En todo caso, la fundación misma del ceremonial teológico-político admite que la obediencia radica “en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda («*ex sola imperantis auctoritate*»)” (TTP V, Geb., p. 74; punto al que regresa TTP XVIII Geb., p. 222), esa autoridad como fundamento para la obediencia se repite en el caso de los apóstoles, los profetas y la escritura (TTP XI, Geb., p. 155-156; TTP XIV, Geb., p. 173).

que asimilan a la vida eterna, y por otro lado, por un miedo a las consecuencias de la impiedad tal y como es entendida desde un imaginario teológico particular.

Esta es la misma piedad que define al Estado hebreo como entidad política, y no la piedad como deseo de hacer el bien a los demás que surge de vivir bajo la guía de la razón, sino una piedad que es definida desde el Estado y con la finalidad de conservarlo, es decir, la “suma piedad («*summa pietas*») ... aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado”⁷⁰⁹. Esta suma piedad puede ser vista desde el punto de vista del individuo, como arreglo afectivo o desde el punto de vista del Estado como arreglo institucional que se emplaza estratégicamente para la conservación del poder de la multitud. La diferencia radicaría, precisamente en que la suma piedad vista desde el punto de vista del Estado es una suma potestad que se sitúa por encima del odio y la violencia individuales, pero que puede operar sobre éstas y movilizarlas en caso necesario. La suma piedad, como operación colectiva que impone una forma de vida («*ratio vitae*»), implica una cierta relación con la utilidad y con ello una cierta guía de la razón, aunque no necesariamente en un nivel individual, sino meramente colectivo. Es por ello que “cuando la suma potestad («*summa potestas*»), en virtud de su anhelo de tutelar la paz, castiga a un ciudadano que ha atentado contra el derecho de otro, no digo que se indigna contra ese ciudadano, pues lo castiga no empujada por el odio, a fin de perder a un ciudadano, sino movida por la piedad («*pietate mota*»)”⁷¹⁰. La «*summa potestas*» es tanto la condición de posibilidad, como el producto de la «*summa pietas*», esta última no es otra cosa que las “muchas formas” («*multis modis*») en que se hace obedecer y que implica un gobierno parcial e imperfecto sobre las mentes, pero que constantemente tiende a la expansión y profundización. La constitución de una suma piedad está determinada por el emplazamiento estratégico institucional y por lo tanto afectivo y pasional de la multitud, por la regla de vida que se da a sí misma. La suma piedad guarda con la piedad individual la misma relación que guarda la *summa potestas*, con la potestas individual. La piedad individual, que se manifiesta al interior del Estado es de tal manera que contribuye a la conservación del Estado, su paz y su efectividad, no es la piedad de la guía de la razón que conduce al hombre libre, sino la que se define desde la utilidad general, así, la suma piedad se expresa en esa piedad individual como forma de vida («*ratio*

⁷⁰⁹ TTP XX, Geb., p. 242.

⁷¹⁰ E4p51e.

vitae»). Aquí la discusión regresa al fundamento ontológico del Estado que Spinoza expresa en la *Ética* y que comprende, de alguna manera, esta distinción y que parte de una argumentación que, a falta de mejor término, podríamos describir como *más allá del bien y del mal*:

Y si los hombres viviesen según la guía de la razón, cada cual detentaría (por el corolario 1 de la proposición 35 de esta parte) este derecho suyo sin daño alguno para los demás. Mas como están sometidos a los afectos (por el corolario de la proposición 4 de esta parte), los cuales superan con mucho la potencia, o sea, la virtud humana (por la proposición 6 de esta parte), son por ello arrastrados a menudo en direcciones diversas y son contrarios entre sí (por la proposición 34 de esta parte) aun cuando precisan de un auxilio mutuo. Así pues, para que los hombres puedan vivir concordes y prestarse auxilio es necesario que cedan su derecho natural («*iuro suo naturali cedant*») y que aseguren recíprocamente de que no harán nada que pueda redundar en un daño para el prójimo [...] Así pues, según esta ley se podrá establecer una sociedad («*Societas*») a condición de que esta reivindique para sí el derecho que tiene cada cual de vengarse y de juzgar sobre el bien y el mal, y a condición de que tenga, por tanto, la potestad («*potestas*») de prescribir una norma común de vida («*commune vivendi ratione*») y de dictar leyes y de afianzarlas, no con la razón, que no puede coercer los afectos (por el escolio de la proposición 17 de esta parte) sino con amenazas («*minis*»). Esta sociedad, consolidada con las leyes y por la potestad de conservarse («*potestate sese conservandi*»), se llama ciudad («*Civitas*»), y quienes son protegidos mediante su derecho, ciudadanos («*Cives*») [...] en el estado natural nadie es dueño de cosa alguna en virtud de un consenso común, ni se da cosa alguna en la naturaleza de lo que se pueda decir que es de este hombre pero no de aquel otro, sino que en ella todas las cosas son de todos y, por tanto, no puede concebirse en el estado natural voluntad alguna de dar lo suyo a cada cual, ni de quitar a uno lo que es suyo. Esto es, en el estado natural no hay nada que pueda decirse justo o injusto. Más sí, en el estado civil, done se decide en virtud de un común consenso qué es de uno y qué de otro. Por todo lo cual es obvio que lo justo y lo injusto, el pecado y el mérito, son nociones extrínsecas, mas no tributos que expliquen la naturaleza de la mente.⁷¹¹

La fundamentación del Estado en Spinoza es peculiar, no tanto por su punto de partida, a saber, la finitud humana y su naturaleza pasional y poco presta a dejarse guiar por la razón, es algo que se encuentra ya presente en Aristóteles cuando califica de Dios o de bestia a quien vive fuera de la ciudad y hace de la política algo demasiado humano. Sin embargo, las consecuencias que se extraen de ahí sí son novedosas en la historia del pensamiento político, pues la razón, por sí misma es hostil a cualquier forma de gobierno extrínseca, conduce a un principio de anarquía: el Estado es útil y necesario porque la razón no es total. Pero habida cuenta, que la naturaleza humana incluye la potencia de afectar y ser afectada, el gobierno resulta una necesidad⁷¹², y la condición de posibilidad de la libertad y de la vida de la mente⁷¹³. La ley de la sociedad se funda sobre la base de la necesidad del auxilio mutuo, y

⁷¹¹ E4p37e2.

⁷¹² TP II/8.

⁷¹³ TP II/20.

se arroga el derecho de la venganza, así como el de fundar el bien y el mal sobre la base de un juicio y, finalmente, puede darle una forma a la vida colectiva mediante una «*ratio vivendi*» que dispone afectivamente a la multitud mediante amenazas. Por lo anterior la forma de vida y las amenazas constituyen los dos brazos de la potestad de conservación («*potestas sese conservandi*») de la sociedad («*Societas*») que se ha consolidado en ciudad («*civitas*»). Dicha potestad se ejerce con la misma lógica estratégica de actualización de la esencia en el campo de lo real del conato, es decir, mediante la afirmación de sí y la supresión de las cosas que le son contrarias⁷¹⁴. La potestad de conservación de la ciudad podría interpretarse, entonces, como el continuo ejercicio de reproducción de sí y el establecimiento de una región en la extensión y en el pensamiento donde su potencia es efectiva

En este preciso punto surge la pregunta por el sentido ontológico de la potestad, pues, aunque no se debe exagerar la diferencia entre «*potestas*» y «*potentia*», tampoco se debe pensar como meramente terminológica, es decir, no es casual que en ocasiones Spinoza se decante por uno u otro término, pues ambos constituyen un par que trabaja o funciona al interior del sistema spinoziano en distintos niveles, pero que sirve para describir la auto-producción de la sustancia en el nivel macro-lógico, pero también la producción de las cosas singulares, a nivel micro-lógico. En términos generales la potestad indica la extensión del ámbito de la potencia, de ahí que en el caso de Dios ésta se extienda a la infinita y eterna producción de lo real⁷¹⁵. Pero en el caso de las cosas singulares, los modos o afecciones de la sustancia divina, la potencia limitada y superada por infinitas cosas indica un ámbito determinado de operatividad, es decir, un campo de potestad que determina nuestro derecho natural («*jus naturalis*»), fuera del cual opera la fortuna⁷¹⁶, de ahí que conocer lo que está en el ámbito de nuestra potencia es ser conscientes de la potestad que tenemos sobre las cosas externas y, asimismo, una forma de expandir la propia actividad y potencia⁷¹⁷. La potestad pone en juego a la potencia en el campo abierto donde el orden y concatenación de las cosas singulares y su continua producción y destrucción nos aparecen como Fortuna. Para ilustrarlo se puede observar el siguiente diagrama de nuestra interpretación topológica del par *potestad-potencia*:

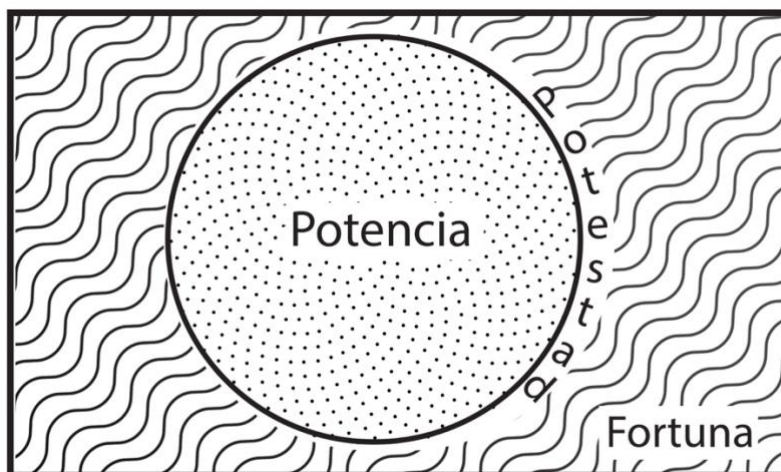
⁷¹⁴ E3p5-6.

⁷¹⁵ E1p17e; E1p35; E2p3d.

⁷¹⁶ E4Praef, E4c32, E5p10.

⁷¹⁷ E3p17e, E5p3c.

Diagrama 1. Par potestad-potencia.



Es posible aplicar esta misma interpretación del par potencia-potestad para la política. Lo anterior se hace particularmente evidente en el tema de la dominación, de acuerdo con Spinoza:

Se sigue, además, que cada individuo, depende jurídicamente de otro en tanto en cuanto está («*alterius juris esse*») bajo la potestad («*in potestate*») de éste, y que es jurídicamente autónomo en tanto en cuanto puede repeler según su propio criterio, toda fuerza y vengar todo daño a él inferido, y en cuanto, en general, puede vivir según propio ingenio («*ex suo ingenio vivere potest*»)⁷¹⁸.

La dominación se formula en términos de una dependencia jurídica, que en el caso de Spinoza no es meramente positiva, sino natural, ontológica⁷¹⁹, es decir, depender jurídicamente de alguien es situarse en el ámbito de su potestad, en otras palabras, ubicarse en el campo de aquello a lo que su esencia actuosa ha logrado imponer su propia forma. Es por ello que aparece la expresión «*in potestate*», porque dicho campo se trata del teatro de operaciones de una potencia, o, para decirlo de otra manera, la región donde esta potencia determina la «*ratio motus et quietas*», de las cosas, y por tanto es el escenario estratégico de la operatividad del poder. Esta comprensión topológica de la dualidad potencia-potestad permite a Spinoza identificar cuatro formas de dominación que operan en dos niveles distintos, es decir, un poder que se extiende por los dos atributos divinos de los que participa

⁷¹⁸ TP II/9.

⁷¹⁹ TP II/2-3.

la naturaleza humana. Por lado están las dos formas corporales, según las cuales “Tiene a otro bajo su potestad («*Is alterum sub potestate habet*») quien lo tiene preso («*ligatum*») o quien le quitó las armas y los medios de defenderse o de escaparse”⁷²⁰. La prisión es la forma más evidente pues es el control de los movimientos corporales, pero en segundo lugar aparece el control de las armas, es decir, la instancia que deja inermes a los individuos, que bien podría ser el Estado absolutista del siglo de hierro europeo. Pese a ser formas reales y concretas de dominación, son meramente corporales y por ende, limitadas en su operatividad, de ahí que sean necesarias formas más sutiles y efectivas de ejercer la potestad sobre otro de tal suerte que no sólo sea el cuerpo, sino también la mente lo que se encuentra sometida. Esta segunda forma de dominación ocurre cuando alguien “le infundió miedo o lo vinculó a él mediante favores”⁷²¹. Estas dos formas de dominación tienen su punto de articulación en la dimensión afectiva, en particular, a partir de la gestión del miedo y la esperanza, dos afectos que se relacionan directamente con el tiempo, en particular, con la incertidumbre del futuro o el pasado⁷²²; pero sus efectos se dan en la vida inmediata, específicamente en la forma de emplazar al propio conato y por lo tanto de organizar la experiencia cotidiana, pues cuando se encuentra bajo la potestad de otro usualmente se “prefiere complacerse a él más que sí mismo y vivir según su criterio más que según el suyo propio («*potius ex ipsius quam ex sui animi sententia vivere velit*»)”⁷²³. Una *potestad* que avanza tanto sobre el cuerpo como sobre la mente se dirige hacia la *potencia* misma del ser humano, es decir, hacia la fuente de la libertad⁷²⁴, dispone a la mente y al cuerpo a experimentar el orden natural según la estructura afectiva de un ingenio ajeno al sujeto. En esa forma de dominación se actualiza la tendencia natural que subyace al modelo spinoziano del conflicto social, a saber, el apetito de imponer nuestro ingenio como regla de vida a otros⁷²⁵, de donde se desprenden tanto la *ambición*⁷²⁶ como la *piedad* y la *humanidad* cuando actuamos bajo la guía de la razón⁷²⁷. Así, el que está bajo la potestad de otro no vive según su propio ingenio, sino que encarna el ingenio de otro, lo que indica una disposición

⁷²⁰ TP II/10.

⁷²¹ Ídem.

⁷²² E3DA12, E3DA13

⁷²³ TP II/10.

⁷²⁴ E5p4e, E5p6, E5p20e; TTP IV, Geb., p. 59, 66-68; TP II/11.

⁷²⁵ E5p4e.

⁷²⁶ E3p29e, E3p31e, E3DA44, E4p37e1.

⁷²⁷ E2p49e, E3p29e, E3DA43, E4p37e; TP II/21, TP III/5.

heterónoma o extrínseca del deseo, en que la tendencia inmediata del deseo es a satisfacer el deseo del otro. En esta posición, lo real no se experimenta inmediatamente, sino mediado por la mirada del otro, y también la propia alegría y tristeza resulta dependiente de la de otro que ejerce la potestad. En este esquema aparentemente sencillo de la fundamentación del Estado se puede observar la complejidad del diseño afectivo implicado en la producción de la suprema potestad («*summa potestas*»), y también la relación que dicho diseño afectivo guarda con la organización de la experiencia de lo real, pues, en la medida que el miedo y la esperanza organizan las expectativas y le dan forma incierta al orden común de la naturaleza, el pasado y el futuro son fuertes de alegría y tristeza inconstantes.

El estado civil es la producción de la suprema potestad («*summa potestas*») para la organización de la ciudad («*civitas*») y sus asuntos públicos («*res publica*»). Como tal es una estrategia de conservación de un cuerpo de segundo orden, a saber, la multitud, que determina su poder, es por ello que “lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y la mente («*mens*») de todo el Estado («*Imperium*») posee tanto derecho como tiene poder («*tantum juris habet quantum potentia valet*»)»⁷²⁸. Así la potestad de la ciudad se pone en relación con la de los individuos de dos distintas maneras, por un lado, en una lógica de proporcionalidad inversa, en que “cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él (véase el §16 del capítulo anterior)”⁷²⁹. Por lo que la potestad de conservación del Estado aparece como en oposición a la potestad de los individuos, esto podría acercar a Spinoza a una posición liberal, cuya principal preocupación es la desarticulación de la soberanía y la construcción de un entramado institucional que proteja al individuo como unidad elemental de la sociedad. Pero este no es el caso, pues el neerlandés, inmediatamente ofrece su visión de libertad positiva vinculada al poder efectivo del Estado, según nuestro filósofo: “cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud del decreto común de la ciudad”⁷³⁰. Con lo que la relación entre la potencia del Estado y la del ciudadano no es solamente inversa, sino directamente proporcional⁷³¹. Pues una vez que se ha constituido al Estado el derecho

⁷²⁸ TP II/2.

⁷²⁹ Ídem.

⁷³⁰ Ídem.

⁷³¹ En un interesante comentario Luciano Espinosa considera la relación inversamente proporcional que guardan el derecho individual con el de la «*civitas*», como reversa a esta relación encuentra la continuidad del derecho natural que impide que a uno se le pueda “imponer lo que uno debe sentir y pensar” y lo irrenunciable del uso

de éste está determinado por el de la multitud que lo ha constituido, esto es así porque Spinoza piensa su teoría política alrededor de la equivalencia potencia-derecho natural («*potencia-jus naturalis*»)⁷³², donde el derecho natural es incesante, continua más allá de cualquier «*pactum translationis*», con lo que la «*summa potestas*» spinoziana se mantiene alejada del Leviatán hobbesiano, sin por ello recaer en ningún platonismo político. En estricto realismo el axioma de la autodefensa popular de la libertad que otorga la constitución («*status civilis*») resume y expresa plenamente la mutua determinación e interactividad entre el derecho del individuo y el del cuerpo político («*civitas*»), en palabras de Spinoza:

Ahora bien, en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que no pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad («*magis opinione quam re constare*»), puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda de que uno tiene menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuantas más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas si pueden sustentar su vida y cultivar su mente («*vita sustentare et mente colere*»).

Concluimos pues, que el derecho natural, que es propio del género humano, apenas si puede ser concebido, sino allí donde los hombres poseen derechos comunes, de suerte que no sólo pueden reclamar tierras, que pueden habitar y cultivar, sino también fortificarse y repeler toda fuerza, de forma que puedan vivir según el común sentir de todos. Pues (por el §13 de este capítulo), cuantos más sean los que así se unen, más derecho tienen todos juntos («*ex communi omnium sententia vivere possunt*»). Y sí, justamente por esto, porque en el estado natural los hombres apenas pueden ser autónomos, los escolásticos quieren decir que el hombre es un animal social, no tengo nada que objetarles.

El derecho natural del individuo, punto de partida en Hobbes, Locke y el resto de la tradición liberal, es dejado atrás como una opinión, un punto de vista que de ninguna manera determina lo real. La razón de ello es su ineffectividad, el derecho natural del individuo en soledad está asediado por una multitud de cosas externas que la superan y someten. Un individuo apenas

de la propia razón que resguarda una “autonomía e independencia, al menos interna, respecto de las supremas potestades” de acuerdo con lo que Spinoza sostiene en TP II/9 y 12. Vid. Luciano Espinosa Rubio “Spinoza: la naturaleza ecosistémica de la política” en *Papeles de la FIM*, no 4, 2ª época, 1995, pp. 81-92. Por nuestra parte consideramos que no sólo se trata de la salvaguarda del uso privado o interno de la razón que permite la subsistencia de la autonomía, sino también de una relación directamente proporcional entre la potencia individual y la de la «*civitas*» en materias que tienen que ver con el emplazamiento estratégico de la vida mediante la gestión de la cosa pública, de ahí que la defensa común del derecho y la libertad sea su única garantía. De esta manera y en el mismo sentido de la reflexión de Espinosa, consideramos que no se trata tanto de la compaginación del derecho individual con el colectivo, sino en la necesaria coordinación o emplazamiento estratégico que se informa mutuamente, en particular, en el caso del régimen democrático constituido por una multitud libre, donde el flujo del poder (derecho natural), es pleno (absoluto).

⁷³² E2p3e, E4p37e2, E4p73d; TTP XVI, Geb., p. 189-191, XVII, Geb., p. 201, 205; TP II/2-5, 8, III/3, IV/5; EP. 50 Geb., p. 238.

puede subsistir fuera del cuerpo político y social precisamente por estar limitado en su capacidad para afirmarse y componerse con otras cosas. Más aún, el poder disminuye en la medida que se tienen razones para temer y en el estado natural dichas razones se multiplican. La ayuda mutua —el sistema de necesidades como se afirmará más adelante en la filosofía— es lo que permite el cultivo de la mente («*cultum mentis*»), es decir, el aumento del poder individual sólo es posible en el marco del poder colectivo. En esto consiste la libertad civil, en la correlativa afirmación de la potencia del Estado, como emplazamiento estratégico de la potencia de conservación de la multitud⁷³³, como bien menciona Balibar al respecto de la constitución del Estado como limitación de poder: “Al perder su autonomía absoluta, el Estado y el individuo han perdido sólo una libertad ficticia, una impotencia”⁷³⁴. Esto permite enlazar el conato de conservación con la «*potestas conservandi*» del cuerpo político, a partir de la misma lectura topológica de la potestad. El fundamento ontológico del Estado se encuentra en la posibilidad de la confederación de conatos se esfuerza por obrar algo. De acuerdo con Spinoza: “la potencia de cada cosa, o sea, el esfuerzo por el que esa cosa, ya sola, ya junto con otras («*vel sola, vel cum aliis*»), obra o se esfuerza por obrar algo, esto es (por la proposición 6 de esta parte), la potencia, o sea el esfuerzo por el que se esfuerza por perseverar en su ser, no es nada aparte de la esencia dada, o sea, actual de la cosa misma”⁷³⁵. La cosa singular experimenta su propia finitud en la posibilidad de articularse, federarse, confrontarse o componerse con otras cosas y sus potencias o al contemplar su propia destrucción, siempre producto de causas externas⁷³⁶. Esta última es una idea que permite entender el emplazamiento topológico de la potestad que queda implícito en el axioma de la destrucción⁷³⁷, pues la razón por la que siempre se da otra cosa más potente («*potentior*») que cualquier otra, es que su constitución es finita y limitada, y, por lo tanto, su espacio operativo se extiende tanto como su esfuerzo de conservación y expansión le permite hacerlo y no más allá de cierto límite. También el ser humano se inscribe en esa lógica de la

⁷³³ Como bien señala Laurent Bove: “Mais la libre nécessité du corps politique implique aussi celle des sujets-citoyens qui affirment leur liberté propre dans et par celle de l’Etat. Car, paradoxe, la liberté civile est corrélatrice de l’affirmation absolue de l’Etat, c’est-à-dire de la «souveraineté absolue»”, Bove, Laurent. *La stratégie du conatus*, p. 243.

⁷³⁴ Balibar, Etienne. *Spinoza y la política*, p. 135.

⁷³⁵ E3p7d.

⁷³⁶ E3p4.

⁷³⁷ E4a.

destrucción por causas externas⁷³⁸, que es el sistema de la naturaleza⁷³⁹. De ahí que obre con la mira puesta en su conservación de forma estratégica, se emplaza en una posible alianza o confrontación con aquello que conviene a su naturaleza y puede multiplicar su poder, ampliar el campo operativo de su potestad y darse fines de acuerdo con la necesidad de su esencia actuosa⁷⁴⁰ y no meramente constreñida por las causas externas, es decir, se da sus fines en tanto que se esfuerza por obrar algo, pero siempre desde la necesidad que se sigue de su constitución⁷⁴¹ que lo obliga a seguir y acomodarse al orden común de la naturaleza⁷⁴². Pero también ello impone una idea de sociabilidad como propiedad ontológica de todas las cosas y, naturalmente, también del ser humano. Una sociabilidad que no se agota en una mera inclinación a la convivencia, sino hacia la constitución de estructuras informáticas que expresan en flujo del ser y del poder de formas complejas, en cuyos extremos se encuentran, por un lado, los cuerpos simplísimos⁷⁴³ y por otro, el rostro total del universo o el individuo total de la naturaleza⁷⁴⁴.

Si la finitud humana lo inserta en el orden común de la naturaleza, del que no es sino una parte y, si el conato de conservación se puede confederar en una colectividad, entonces, el Estado es un cuerpo colectivo con una mente colectiva que se da a sí misma un entramado institucional (comunicativo)⁷⁴⁵ que le permite ser y conservarse y delimitar un ámbito de

⁷³⁸ E4p3.

⁷³⁹ E4p4.

⁷⁴⁰ E1d7 define la libertad como un operar según la sola necesidad de la naturaleza, esa idea es retomada en TP II/11, cuando la libertad política se fundamenta ontológicamente en la necesidad puesto que “no suprime, sino que presupone la necesidad de actuar («*agendi necessitatem non tollit sed ponit*»”).

⁷⁴¹ E3p57e

⁷⁴² E4p4c.

⁷⁴³ E2p1313a2

⁷⁴⁴ E2p1317e; Ep. 64, Geb., p. 278.

⁷⁴⁵ Argumento que vertebrata la interpretación del sistema spinoziano que realiza Etienne Balibar, en que, desde el plano metafísico y hasta el político constituyen horizontes comunicativos, sistemas de interacciones modales, transindividuales, ver Balibar, Étienne. *Spinoza y la política*, pp. 131-142; Balibar, Etienne. *Spinoza de la individualidad a la transindividualidad*, pp. 78. Esta misma aproximación permite establecer vínculos entre la sociología luhmanniana y el sistema de Spinoza, cosa que realiza Martin Saar, tanto al considerar que el concepto de poder vertebrata un análisis estructural (“*Strukturanalyse*”) que va desde la sustancia hasta los modos, y que, en el caso de la política implica leer lo social como una dinámica de poder (“*Machtdynamik*”) que, si bien no es expuesta como un flujo por Saar, sí puede ser considerada así por nosotros, en particular cuando realiza su descripción de la concepción spinoziana de lo social: “die Logik des Sozialen mit Spinoza als eine Machtdynamik zu lesen bedeutet also, nicht nur die Kräfte und Vermögen des einzelnen politischen Subjekts zu beschreiben, sondern die komplexen Prozesse zu erfassen, welche die Einzelnen in Konfrontationen und Kooperationen mit anderen treiben. Es verpflichtet, aufmerksam zu sein für die veränderlichen Zwischenverhältnisse und beweglichen Asymmetrien, die zu Hierarchien und Unterwerfungen führen; und es ermahnt, nicht zu vergesse, dass der Ort der Macht nie der Thron eines Einzelnen allein sein kann” Saar, Martin. *Die Immanenz der Macht*. pp. 147-148.

operatividad determinado por su «*potestas conservandi*». De manera análoga a como ocurre en el ser humano, cuya esencia es el deseo y el esfuerzo por conservarse, la esencia del Estado como individuo de segundo orden es un esfuerzo de conservación que opera sobre la base de un cuerpo político y una mente política. ¿Qué tipo de mente? La mente humana está sometida a las pasiones⁷⁴⁶ de tal manera que se imagina o se recuerda libre⁷⁴⁷, la mente y el deseo colectivo de conservación, pero que se constituye como forma de vida («*ratio vitae*»), como sentir común de todos («*omnium communi sententia*») y cuyo derecho se define, al igual que en el caso del individuo, a partir del poder de la mente y el cuerpo políticos⁷⁴⁸. La mente del Estado ese sentir común, o esa forma de vida que guía el comportamiento de la multitud, se trata del común derecho con el que la multitud se afirma y actúa, es el acuerdo que permite la federación de conatos en que el derecho (poder) aumenta en la misma medida que aumentan las conexiones entre los individuos⁷⁴⁹. De ahí que el derecho del Estado se define por el poder de la multitud y que su depositario, a saber, la «*summa potestas*» —definida por “unánime acuerdo”— puede: “establecer, interpretar y abolir los derechos, de fortificar las ciudades, de decidir sobre la guerra y la paz”⁷⁵⁰. Esa mente que guía a la multitud ha de operar según el dictamen de la razón, pero no es la razón de Estado (*raison d'État*) que se opone o pasa por encima de los intereses individuales, pues eso iría en contrasentido de la directa proporcionalidad entre el poder del individuo y el del Estado, así como en contra de la condena del secreto de Estado como arcano que hace posible la tiranía y suprime la libertad. Una condena que parte de la consideración realista sobre la política del secreto como producto del ejercicio de la «*summa potestas*» como acechanza, lo mismo a los enemigos del Estado que a la propia multitud, se trata de la política de la guerra infinita en que la búsqueda del poder absoluto («*imperium absolutum*») justifica al secreto, pero como bien menciona Spinoza: “cuanto más se encubren con la imagen de la utilidad («*utilitatis imagine*»), más bruscamente estallan en la más dura servidumbre («*infesius servitum erumpunt*»)⁷⁵¹. La mente del Estado debe juzgar sobre la base del cálculo racional de la utilidad para instituir una forma de vida adecuada a la multitud, y como tal, se constituye en el momento mismo

⁷⁴⁶ E3d2, E3p1, E3p3, TP II/6.

⁷⁴⁷ E3p2e

⁷⁴⁸ TP III/2.

⁷⁴⁹ TP II/13.

⁷⁵⁰ TP II/17.

⁷⁵¹ TP VII/29.

en que los cuerpos de los individuos entran en relación para conservarse, pues, de igual manera, las mentes entran en relación para conservarse y perfeccionarse: “Porque los ingenios («*ingenia*») humanos son demasiado cortos para poder comprenderlo todo al instante. Por el contrario, se agudizan consultando, escuchando y discutiendo y, a fuerza de ensayar todos los medios, dan, finalmente, con lo que busca y todos aprueban aquello en que nadie había pensado antes”⁷⁵². La compleja mente del Estado es producto de la actividad de la mente de la multitud, acaso el acto de la conducción como una sola mente («*veluti una mente*») sea él mismo un cálculo de utilidad que para la multitud libre es la afirmación de sí y de la vida de su mente más allá de los dispositivos disciplinarios —el sistema de premios y castigos y la ley— que hacen posible la conducción del conato de la multitud y el rediseño de su deseo alrededor de la autoridad. La mente del Estado no es el espíritu objetivo, ni el orden espontáneo que produce el mejor resultado posible, sino el emplazamiento estratégico del cálculo de la utilidad, un «*modus cogitandi*» práctico que permite cerciorarse del yo y de la propia naturaleza y lo que a ésta conviene.

⁷⁵² TP IX/14.

Conclusiones

Trabajar con la filosofía de Spinoza es una invitación a pensar no sólo acerca de su sistema, sino acerca de la definición de filosofía y de su función como discurso analítico y crítico del presente, cualquiera que éste sea. Esto implica un doble ejercicio contenido en la lectura de uno de los sistemas filosóficos más breves y ambiciosos de la tradición occidental. Por un lado, es un esfuerzo por comprender la lógica interna de un sistema que, en su pretensión de claridad y sistematicidad produce una sensación de abrumadora complejidad inicial, misma que no cesa sino que se multiplica con el tiempo; por otro lado, el pensamiento de Spinoza no sólo produce perplejidad sino que aparece como una exhortación a pensar y con ello afirmar el propio ser, conservar y aumentar la propia potencia. Sin embargo, esto mismo se ve intensificado cuando se considera que el neerlandés fue un filósofo que se ocupó de lo político con particular denuedo, pues su filosofía política nos confronta con las aporías que caracterizan a la condición humana. Entre las cuales podríamos mencionar las siguientes:

I.- Por un lado, el pensarnos libres y estar vinculados a redes causales en que se expresa un orden necesario y eterno de la naturaleza.

II.- Por un lado, pensamos somos sujetos radicalmente separados de los objetos y de los demás sujetos y, por otro lado, ver que nuestra existencia y poder está implicado en complejas formaciones y arreglos ontológicos que nos superan, destruyen, integran o conservan.

III.- Por un lado, siempre buscamos nuestra utilidad y conservación y todo lo que deseamos está en función de la idea que tenemos de ellas, por otro lado, ni nuestra utilidad, ni nuestra conservación son siempre transparentes ni son inmediatamente accesibles, es preciso un repliegue reflexivo, la utilización de un juicio crítico para al fin descubrir lo que es útil y nos conserva y distinguirlo de lo que no lo es.

IV.- Por un lado, la guía de la razón hace innecesario al orden estatal, toda vez que de la conveniencia de naturaleza entre los seres humanos surge una comunidad de la razón y el amor intelectual, por otro lado, la razón no es absoluta y el gobierno que ésta ejerce sobre los afectos es siempre meramente parcial, de ahí que estamos contrapuestos en la misma medida que somos compatibles y necesarios unos a los otros. El hombre es un Dios para el hombre en la misma medida que es un lobo.

V.- Por un lado, todo apunta hacia su propia conservación, se postula a sí mismo como un fin (τέλος) y produce por lo tanto una teleología en que todo apunta hacia sí, esto incluye

tanto a individuos, como colectividades, tanto humanas como no humanas; por otro lado, la naturaleza excede nuestros límites —y por extensión los de todas las cosas singulares— y su orden eterno no apunta a otra cosa sino a la expresión eterna e infinita de su potencia.

Es claro que la condición humana puede detonar más que sólo esas aporías, sin embargo, considero éstas algunas de las que han detonado mi pregunta sobre la concepción del poder y la soberanía en Spinoza, pues dicho autor aborda estos temas en todas las vertientes relevantes para la filosofía, desde la metafísica hasta la filosofía política y con la epistemología y la ética de por medio. Responderlas o, al menos investigarlas, a través del cristal spinoziano permite una mirada fresca y profunda que no pierde actualidad. En ese sentido presento mis conclusiones como una serie de tesis que resumen y dan forma sintética a lo avanzado hasta este momento.

§1

La filosofía de Spinoza se construye desde el principio de inmanencia, todo cuanto existe se produce siguiendo una lógica ontológica de auto producción y en un solo plano infinitamente diverso. El ser se causa a sí mismo desde su propio interior, sin implicar despliegue, contradicción o teleología algunos, es la eternidad que existe sin fin, finalidad, cumplimiento o reconciliación. La existencia de la cosa eterna, y las infinitas cosas de los infinitos modos son una y la misma cosa, ya vista desde el punto de vista de la existencia como ausencia de fines, ya vista desde el punto de vista de la infinita diversidad esencial y existencial de las cosas.

§2

En la inmanencia absoluta el ser uno en todas las cosas existe eternamente y establece como régimen ontológico dicha eternidad. Con esto queda establecido que el orden de la eternidad no es ajeno o trascendente al orden de la duración, y que el orden de la eternidad —la lógica pura de la producción de lo real— es accesible precisamente desde la existencia, es decir, desde el orden de la duración como contemplación «*sub specie aeternitatis*», que es producto del pensamiento que se vuelca sobre la esencia de una cosa singular y la lógica de producción de lo real que lo incluye necesariamente.

La contemplación de la eternidad pasa necesariamente por la superación del imaginario finalista que emerge directamente del orden común de la naturaleza como secuencia u orden

de presentación anclada en una experiencia meramente imaginaria de lo real a la que le resultan inaccesibles las esencias de las cosas y por lo tanto le resulte misterioso el motor lógico-ontológico de la producción de lo real: la causa de sí.

§3

En la ontología del poder de Spinoza el ser es la producción de lo real como afirmación a la que son inherentes todas las negaciones determinadas. Es por ello que la vida se actualiza en las infinitas modalidades del ser. Sin embargo, todas estas modalidades se producen en un mismo plano, en una sola e infinita planicie ontológica. En todas las cosas singulares el mismo ser unívoco: el poder infinito de la naturaleza.

§4

«*Natura naturans*» es pensar el ser como pura actividad. La naturaleza se concibe como una producción continua y necesaria. El participio presente «*naturans*» designa la pura actividad del ser como absoluta e infinita autopoiesis. Esto permite pensar a la necesidad desde su origen etimológico, como lo que no cesa, algo que no detiene su acontecer, sino que se afirma absolutamente *en y a* través de todas las formas o negaciones determinadas de la misma actividad pura y productiva. Desde este horizonte, el de la pura inmanencia, lo naturante es tan íntimo que se exterioriza y expresa como las infinitas cosas singulares que se producen y que caen bajo un intelecto “absolutamente infinito”. De ahí que la naturaleza se natura a sí misma y así se produce modalmente, a saber, como infinitas cosas singulares cuyo modo de ser es irreductible a otras, pero ontológicamente dependiente de la causalidad necesaria y eterna.

§5

«*Natura naturata*» es pensar lo real como producto de sí, y como red infinita de causas. El proceso de auto producción de lo real es la eterna afirmación de sí de una sustancia infinita. Pero la naturaleza divina no es sólo la de la actividad productiva como potencia infinita y eterna, sino como producto de sí, es decir, no sólo la causación sino lo causado, pues la causa pervive y se manifiesta en su efecto. Siendo así, la realidad es efecto de la causa de sí como proceso productivo inherente a la esencia de una sustancia infinita; pero también es la

realidad efectiva, pues es un producto que mantiene su dinamismo y potencia productiva. La naturaleza naturada como su participio pasado indica, es el resultado de la actividad infinita y permanente del ser que es sustancia. La naturaleza se natura por su propia actividad y como tal, comunica su potencia «*ad intra*» en el plano de su propia existencia eterna. La naturaleza naturante y la naturada constituyen los dos horizontes desde los que se contempla la actividad infinitamente afirmativa de la sustancia divina.

§6

Afirmar que la potencia de Dios es su misma esencia es la articulación final de la causa de sí como producción infinita y absoluta de lo real. Con esto la filosofía de la inmanencia de Spinoza alcanza su mayor intensidad, en la medida que se localiza a la potencia en la intimidad de la esencia de la sustancia divina. En el orden ontológico horizontal y absolutamente inmanente la esencia de la existencia es el poder de Dios, que se afirma e instancia en todas las cosas, que sólo existen como afirmaciones parciales y determinadas de la infinita potencia con que todo lo real se afirma eternamente. Desde este horizonte la historia de la expresión de la naturaleza divina, como orden de la duración que se observa en la experiencia, es la historia de un conflicto total en el que las cosas, como intensidades de poder distintas, traban relaciones entre sí. A partir de aquí se observa el desmantelamiento del imaginario teleológico que afirma espontáneamente el ser humano y le hace pensar que la existencia de las cosas obedece algún fin. Sin embargo, esta imagen a-teleológica de lo real no es incompatible con la teleología especial de la conservación de las cosas singulares, antes bien, la presupone. Toda ontología del poder debe definir a la existencia como una relación de conservación o expansión de poderes individuados en grados diferenciales de intensidad, con lo que cada cosa debe proceder según alguna tendencia inherente al poder individualizado, a saber, aumentar, degradarse, conservarse, coaligarse o destruirse. La teleología de las cosas singulares es su conservación como modalidades de la duración, que están sujetas a la confrontación y la contienda estratégica y asimétrica con la multitud infinita de lo real. En tanto que esta es la condición de todas las cosas singulares, y en la medida en que el horizonte de la duración no es un orden trascendente y separado del orden eterno, la eternidad misma es la ausencia de fines que atraviesa las finalidades singulares en que se instancia la infinita potencia de Dios.

§7

La contemplación de la eternidad no es una transición o exclusión de la duración, antes bien, la eternidad misma se descubre en la esencia de las cosas singulares, pero siempre a través del orden inmanente y divino de lo real. En el orden de la inmanencia la operación de una subjetividad trascendental que opera su contemplación en la pureza del a priori sólo permite el acceso a la esencia de la cosa como determinación de la realidad última que es el Ser; pero llega a su verdadera plenitud en el campo de la experiencia en que se sitúa el tráfico y relación con el resto de las cosas. Es así como se debe entender que no es el recogimiento absoluto del pensamiento puro que se contempla la eternidad de la esencia divina, sino en la idea de una cosa singular existente en acto. Con esto Spinoza se aleja de todo misticismo y ubica el acceso a la eternidad en el campo de la experiencia y la actividad racional de producción de ideas adecuadas a las cosas. Esto implica que el conocimiento de la eternidad tiene su origen en el mundo mismo, es decir, en la pura inmanencia.

§8

La existencia es un esfuerzo por la conservación del propio ser, es decir, es una constante actividad a realizarse en el campo abierto del mundo de las cosas singulares, es decir, en el plano de modos y modificaciones en que se instancia el poder infinito de la sustancia divina. Ese esfuerzo es la esencia actual de cada cosa que se emplaza estratégicamente mediante una delimitación móvil del interior y el exterior en el marco de una proporción de movimiento y reposo. Lo anterior se traduce en pensar a la esencia actual como una operatividad informática de lo real, es decir, es un campo operativo que implica una dinámica de poder en su interior, una forma que se comunica hacia adentro y hacia afuera para mantenerse o imponerse frente al exterior. Dicha operatividad se define por la propia potencia, es decir, por la capacidad que se tiene de afectar y ser afectado, a su vez, la potencia indica el campo operativo de la potestad, es decir, de aquello de que efectivamente puede ser causa una cosa. La destrucción es, por tanto, siempre un fenómeno externo, pues nada en la cosa la quita o destruye desde dentro, sino que su esencia es el activo afirmarse y expresarse y todo aquello

que la someta y modifique su proporción debe ser, por necesidad, exterior y contrario. Desde este punto de vista, entonces, la existencia es un emplazamiento estratégico de conflicto y coordinación cuyo teatro de operaciones es lo real en su totalidad. Prevenir la destrucción y fomentar la conservación es algo que cada cosa hace por sí misma y en compañía de otras. Esto produce una lógica ecológica-ontológica de continua fluctuación de poder.

§9

En la medida en que la destrucción es un fenómeno siempre proveniente del exterior la existencia no está atravesada por una duración predeterminada, sino que, en tanto que esfuerzo, la existencia está abierta a la posibilidad de su continuidad o a su fin. Por lo tanto, la meditación sobre la propia existencia no debe partir del fin de la existencia, sino desde la propia conservación y, por lo tanto, no debe estar motivada por una angustia existencial frente a la muerte, sino por la alegría que viene de la propia existencia y potencia de obrar. Con esto la angustia y el padecer, lejos de mostrar autenticidad o preocupaciones fundamentales para el individuo significan formas de ser pasivas que disminuyen la potencia de obrar. El verdadero detonante para la actividad de pensar es la propia potencia de obrar, de donde se derivan dos consecuencias, por un lado, el pensar es una afirmación activa, no porque contempla el fin de la propia existencia, sino contempla la propia potencia; por otro lado, el pensar es siempre una disposición estratégica-general y táctico-particular. Lo anterior porque el pensamiento individuado en cosa singular también lucha por su propia conservación y como idea del cuerpo buscará también la conservación del cuerpo de quien obtiene su certeza existencial y su acceso a la eternidad.

§10

En la historia de la expresión de la sustancia divina no existen divisiones tajantes entre lo humano y el resto de las cosas singulares, ni sobrevive jerarquía ontológica alguna, sino que el conflicto y la cooperación son eternos y absolutos. Todas las cosas suceden según la potencia inherente que les empuja a su propia conservación y afirmación existencial indefinida. Por lo tanto, una división ontológica definitiva entre el mundo humano y el mundo “natural” o el resto de las cosas es imposible o meramente analítico. La historia humana es la continuidad de la historia de la expresión de la naturaleza divina y una de las infinitas cosas

en infinitos modos que caen bajo un intelecto infinito, en una afirmación absoluta, universal y eterna. La historia humana no aparece como una región de excepción, sino como otra región de lo natural que expresa lo naturante como actividad productiva, efectiva e infinitamente afirmativa, como lo naturado, a saber, lo causado o el producto de la actividad naturante.

En ese sentido la experiencia propiamente humana de la existencia se registra como uno más de los posibles escenarios de conflicto y cooperación en que las cosas singulares de confrontan, se dispersan. La perspectiva spinoziana permite pensar la historia por fuera de las periodizaciones habituales y situarse en la a-teleología en que la forma de vida específicamente humana se cultiva y produce estratégicamente, es decir, en el continuo esfuerzo de conservación y el continuo aumento de potencia colectiva que resulta en un aumento en la potestad para vencer causas externas. Esto, contrario a lo que, a primera vista, pudiera pensarse no constituye una nueva iteración de alguna metafísica histórica del progreso, pues el aumento de poder colectivo de los seres humanos no significa una mejora continua, ni una realización de algún «τέλος» [telos] subyacente. Un aumento de poder es nada más que una mayor potencia de obrar que amplifica el rango de la potestad con que el ser humano es y actúa, pero que, de igual manera, acarrea conflictos y amenazas de distintas dimensiones. Asimismo, el aumento de poder no es permanente, pues la civilización humana y con ella, el aparato técnico y productivo que produce, no es definitivo, sino que está sujeto a la destrucción por causas externas como cualquier otra cosa singular.

Asimismo, tampoco ocurre la mistificación de lo natural o de la impotencia humana que son propias de las tendencias románticas. La naturaleza, no es un modo de ser ajeno al ser humano o un origen del que éste se desprendió con el descubrimiento de su propia libertad, sino que es el único campo en que lo real se auto produce, por lo que la existencia humana no hace sino expresar la infinita diversidad de la naturaleza, su absoluta potencia y su dinámica de poder inherentemente conflictiva, propia de su naturaleza ecológica-ontológica.

§11

El ser humano es una cosa limitada y finita y participa del conflicto total y asimétrico de potencia en el plano de inmanencia. Lo finito está sometido a la lógica ontológica de la contienda absoluta, en la que su propia conservación está en juego, de ahí que todo lo finito se halla, necesariamente, sometido a la posibilidad de la experiencia de la destrucción. La

destrucción, al ser un fenómeno externo, sólo puede ser resultado de la contienda y superación de la esencia actual de una cosa por otra cosa o cosas que la superan y, como resultado de ello, transforman su proporción de movimiento y reposo. Todo aquello que es finito está sometido a poderes que lo superan, lo arrastran, lo conducen o lo destruyen. El ser humano no es una región de excepción en el imperio absoluto de la naturaleza, al contrario, la condición humana es ser finito y limitado en las fuerzas, por lo tanto, ser superado por una multitud de causas externas y necesidad de otros para existir más allá de los estrechos límites de las propias fuerzas.

El origen de la dimensión social del ser humano está inscrito en su propia condición limitada y finita. La política es la domesticación de la finitud en la precisa medida en que la constitución de mecanismos colectivos de conservación es la única alternativa estratégica que permite la existencia propiamente humana. Con esto no se afirma que la constitución de la dimensión política, en la multitud de las formas históricas en que ésta acontece, es la superación del horizonte finito de la condición humana, sino que la política es el trabajo humano de lidiar con la propia humanidad para la conservación. La política está inscrita en la naturaleza humana, no bajo una forma particular, sino bajo la diversidad de que es capaz el ser humano, la verdad de la política es su inevitabilidad y su continua reconstitución histórica.

§12

De lo anterior se desprende que la historia humana no admite una temporización u ordenamiento trascendente, según una meta-narrativa teológica o secular. Desde la perspectiva spinoziana no hay «*saeculum*», ni historia de salvación, ni estadios históricos del despliegue de un espíritu objetivo. Se piensa sin necesidad de reconciliación ni retorno místico del espíritu previamente alienado al cuerpo político de la «*civitas terrena*». Para Spinoza el ser humano articula, junto con otros un esfuerzo de conservación que es su propia existencia y éste se encuentra abierto a la continua actualización y reconfiguración de las formas previas. Esto implica una temporalidad no-lineal que prefigura un tiempo circular (eterno retorno de lo singular como disposición táctico-estratégica), en la medida que estructura su sucesión sin fin ni finalidad algunos. No hay una serie de formas preestablecidas de la praxis social en el tiempo, ni un tiempo vacío que se llena de acontecimientos. La

ontología de la historia spinoziana comenzaría por estructurarse alrededor de la estrategia de conservación en toda su diversidad y posibles actualizaciones. Desde ahí se podría elaborar sobre la perpetua posibilidad de rearticulación del pasado, sus técnicas y sus estructuras, en una suerte de eterno retorno de lo no idéntico, de lo singular y diverso que parte de los vestigios de lo humano cristalizado en técnicas de conservación y aumento continuo de poder. Esto vuelve a hacer de la filosofía de Spinoza un pensamiento ajeno a las caracterizaciones habituales de la modernidad, pues no se edifica sobre la base de la secularización del tiempo sagrado que sirve de base teológico-metafísica para la soteriología del progreso. En la eternidad como necesidad en ausencia de fines, la historia humana se piensa como la imagen dialéctica de la naturaleza humana en su contienda universal por la conservación.

§13

La condición de lo finito es operar sobre las imágenes de la contingencia y la posibilidad. De ahí que en la política la lucha por la autonomía siempre ocurra sobre la base de una contienda entre virtud y fortuna. En su consideración de la servidumbre humana, Spinoza aborda la posibilidad y la contingencia por segunda ocasión, pero ahora lo hace desde la experiencia de la finitud. En este abordaje, la contingencia deja de ser resultado de una incapacidad para comprender el orden necesario de la naturaleza y designa un límite en la consideración de la esencia de las cosas singulares, a saber, la existencia o la inexistencia⁷⁵³. En la misma línea de pensamiento, las cosas aparecen como posibles en la medida que la consideración de la red causal que las produce está o no determinada a dicha producción, de nueva cuenta aparece un límite al conocimiento de las causas de las cosas singulares, a saber, su producción efectiva⁷⁵⁴. De cara a la contingencia, como incertidumbre irresoluble con respecto a la existencia, y a la posibilidad como imposibilidad con respecto a la determinación a la producción, el ser humano debe afirmar su propia virtud, como fuerza o potencia, es decir, tiene que amplificar el campo operativo de su potestad de acuerdo a las leyes de su naturaleza y en contienda potencial con la Fortuna. El objetivo político central es la virtud como potencia de obrar. En este punto hay que ser particularmente cuidadosos, pues se puede

⁷⁵³ E4d3.

⁷⁵⁴ E4d4

pensar que, desde este horizonte la política se convierte en un ejercicio de mera voluntad de poder. Pero la política como búsqueda de la virtud y la potencia de obrar se determina en función de las dos imposibilidades que aquejan a la finitud, a saber, la contingencia y la posibilidad.

Los términos posibilidad, contingencia, virtud y fortuna permiten producir una matriz de intelección de lo político como dinámica de poder, con flujos diferenciales y trayectorias que se dispersan y diversifican continuamente. La política produce órdenes crecientes de complejidad, pues es el campo de intersección de las formas de vida y las distintas y diversas formas de praxis social, y como tal supera las posibilidades del pensamiento, ya sea que éste se oriente por la consideración de la existencia o de la lógica productiva. El campo de lo político aparece atravesado por el doble régimen de la virtud y la fortuna, las dos formas en que aparece el poder infinito de la naturaleza, a saber, como potencia que se emplaza estratégicamente y como acontecer que no se agota en el pensamiento que de él se tiene. El imperio de la fortuna designa la multitud de causas que rodean y acechan a la estrecha región de la potestad humana, qué se ha de entender como auxilio interno, podría decirse, que es el poder natural instanciado en una cosa singular, la esencia de algo que en tanto que es la actividad por medio de la cual hace del exterior algo afín a sí misma es la potencia misma con la que es y existe.

§ 14

La política tiene que hacerse cargo de la vida su conservación. Vida («ζωή») y política encuentran en el ser humano el espacio común para su realización desde que se define al ser humano como animal político («ζῷον πολιτικόν»)⁷⁵⁵. La política designa la forma humana de animalidad, donde se incluyen las categorías propiamente humanas de la existencia colectiva, con su forma de violencia, dominio, su paz y su justicia. Spinoza no es ajeno a una reflexión desapasionada y por lo tanto específicamente filosófico-política de la política. Por lo tanto, para él, la política se ocupa de la vida, y no de cualquier vida, a saber, no de la diferencia mínima con la muerte, la vida como “mera circulación de la sangre” («*sola sanguinis circulatione*»), en que se entra en el ganado («*pecora*») humano y se vive bajo la soberanía y violencia que mediante el miedo, hace efectiva una paz que en realidad se define

⁷⁵⁵ Aristóteles. *Política*, I, 1253a

más bien como armisticio que como virtud del Estado. Tampoco se trata de la vida que se desprende de la natalidad como parte de la condición humana, pues ésta es igualmente compartida con el resto de los animales. Las constantes biológicas de la vida humana y su gobierno y todo aquello que entra bajo el control de los dispositivos de la *biopolítica* no deja de ser circulación de la sangre. Spinoza se refiere a la verdadera vida («*vera vita*»⁷⁵⁶), la de la mente y la razón que se abre a la creatividad humana, su bienestar y su perfeccionamiento, algo que se aproxima al ideal aristotélico de la buena vida («*εὖ ζῆν*»). La verdadera zoopolítica es una política de la vida que se diseña institucionalmente en función de la potencia existencial afirmativa de la multitud humana, en pocas palabras, la que hace posible la vida verdadera, es decir, la libertad humana como potencia del intelecto.

§ 15

La conducción o guía de la razón no es otra cosa que el gobierno por medio de nociones comunes y por lo tanto es posible objetivarlo en un orden humano, es decir, la razón no se produce sólo de forma individual, sino que es posible instanciarla en órdenes institucionales que hagan posible una circulación y continuo aumento de poder entre los individuos. La guía de la razón es el modelo de la existencia «*sui iuris*» en el contexto del conflicto total y asimétrico que libra el individuo humano —y para el caso, cualquier cosa singular—, en contra de todo lo que se le opone; precisamente, en la medida que parte de la finitud humana y de su contienda con la fortuna como régimen de la contingencia. El gobierno cotidiano de los afectos tiene un correlato asimétrico en el gobierno racional de las pasiones humanas y la arquitectura de su deseo. Así como en el individuo la lucha constantemente por afirmarse implica contrarrestar afectos que disminuyen la potencia de obrar (pasiones), en el orden del Estado se trata de combatir aquellos afectos que disminuyen la potencia del Estado de obrar y con ello debilitan, dividen o abiertamente buscan la destrucción del orden constituido. Asimismo, de igual manera que en el caso individual, la guía de la razón presupone un ejercicio de la libertad como actividad de la mente y del cuerpo para conservarse y aumentar el propio poder, en el orden del Estado la guía de la razón sólo opera en el caso de la multitud libre, cuya conducción «*veluti una mente*», es la exteriorización y objetivación del orden

⁷⁵⁶ TTP Praef., Geb., p. 8, II, Geb., p. 41, IV, Geb., pp. 66-67, V, Geb., p. 69; TP V/4-5; E2p49e, E3Prol, E4p37e1, E5Prol, E5p10e.

racional de las nociones comunes que se cristalizan en la regla de vida («*ratio vitae*») que permite la praxis de la verdadera libertad y hace posible la existencia del pensamiento en tanto que actividad práctica y libre de la multitud. No obstante, la conducción del Estado no es únicamente la que puede ejercer la multitud libre, sino también el orden del vulgo o la multitud sojuzgada («*multitudo subacta*»), el orden del miedo y el terror desde el que se diseñan los mecanismos institucionales para la cristalización de un arreglo institucional de poder. El gobierno del miedo es la irracionalidad objetivada y exteriorizada en un orden de pura obediencia, un régimen en que la propia soberanía se ejerce en la contingencia y la libertad se hace difícil. En el gobierno de la multitud sojuzgada se cultiva la muerte y medra el miedo a la muerte; la angustia ante la propia aniquilación constituye el modo directo de ser y pensar. En su núcleo la operación que permite distinguir las formas de emplazamiento del poder de la multitud se trata de dar cuenta de dos modos de individuación de la multitud, ya como libre, ya como sojuzgada. Es decir, ya bajo la guía de la razón en una búsqueda activa de la propia utilidad, ya bajo el miedo como pasión destructiva que contrapone a los hombres y destruye la ciudad («*civitas*») y la transforma en soledad («*solitudo*»). Vista a la luz de este cristal ontológico y político la antropología negativa de la «*bellum omnia contra omnes*» parece ser el epígono de una doctrina del Estado que se compone sobre la unión de soledades gobernadas por el miedo.

§ 16

En la filosofía de la inmanencia de Spinoza se afirma una absoluta inteligibilidad de la Naturaleza, lo que supone una desarticulación del discurso del Dios trascendente y su misterio. Esto supone un contradiscurso del poder teológico-político que se edifica sobre la base de las religiones de la trascendencia cuya operatividad está delimitada por una economía política de la revelación divina. En este sentido el horizonte político de la tradición judeocristiana apunta al maridaje entre política y teología como dos trayectorias de poder que van juntas, incluso cuando corren paralelas; sin embargo, la máxima intensidad del discurso del poder se expresa mediante el sintagma teología política. Que reproduce y sostiene la jerarquía ontopolítica del poder como arreglo institucional vertical en que el poder fluye desde una cumbre soberana hacia abajo y constituye sus propios ámbitos mediante su ejercicio. Así, la política recibe sus categorías de la teología, a las que traduce y reconstituye

en el orden del «*saeculum*», la recusación del poder divino de un ámbito delegado al poder mundano y temporal. La historia misma aparece como algo contenido entre epifanía («*επιφάνεια*») y parusía («*παρουσία*»); en esa misma lógica el poder mundano aparece como la extensión del poder divino que desde su trascendencia gobierna el mundo, de igual manera a como lo hace el soberano, a saber, por encima de la ley («*legibus solutus*») gobierna por medio de las leyes y la instrumentalización de la violencia armada. Finalmente, el gobierno de Dios sobre el mundo se expone en la gloria del milagro que interrumpe la normalidad y abre una región de excepción en que opera la voluntad pura de la divinidad, así se dibuja el modelo para la soberanía como excepción, una decisión que interrumpe la operatividad de las leyes y permite atravesar cualquier umbral definido por la ley en defensa del orden que la ley misma produce y fundamenta.

Contra esta fundamentación teo-antropo-política se erige el discurso spinoziano, cuya apuesta es la radical inmanentización y naturalización absoluta del poder, traza un horizonte que permite comprender la política desde la muerte del Dios trascendente. Dicho a la manera spinoziana, naturalización o sea («*sive*») muerte del Dios trascendente y destrucción de su economía de la revelación. No sólo es imposible articular una escatología metafísica de la historia, sino reproducir el orden de la trascendencia en el campo de lo político. Sin revelación, ni salvación, sólo queda la labor práctica de la producción del orden para la libertad y el cultivo de la vida, la salvación mundana y absolutamente inmanente en que el cuerpo no está sometido a la obediencia heterónoma sino a la guía de la razón que se objetiva en el cuerpo político del «*imperium*» que emplaza estratégicamente una multitud libre.

§17

La soberanía del Estado no es otra cosa que la potencia de la multitud que lo produce y emplaza. Su forma y capacidades no están determinadas por la decisión sobre la excepción —el milagro secularizado de la doctrina del Estado—, sino por la normalidad, por la regla que hace posible la producción de la regla de vida común desde la que sea posible darle cauce a la verdadera vida de la mente humana. En un Estado libre, aquel erigido desde el poder de la multitud libre, la ley supone la consolidación institucional de una forma de vida que se fomenta y reproduce en el tiempo, es un mecanismo de conservación y aumento de poder por medio del diseño eco-político de un sistema institucional que es ya la vida que se lleva a

cabo, a saber, una exteriorización de la razón, la idea de libertad y el común afecto de la multitud.

La ley supone una relación comunitaria que se actualiza en la costumbre, el modo de vida como praxis social que implica la comunicación del poder, el entrelazamiento de las necesidades vitales, y, por supuesto, la imitación de los afectos. La ley es la forma concreta de la soberanía del Estado libre, no la decisión excepcional, sino la forma de vida «*ratio vitae*» que se institucionaliza, la forma colectiva del poder que se consolida en un individuo bajo la guía de la razón. La ley, para ser efectiva debe existir en el entorno de una praxis social y comunitaria mediante la cual se afirma la vida de la multitud y de los individuos que la constituyen.

§ 18

La libertad al interior del Estado es la posibilidad de actualizar la potencia de la multitud en el ámbito más amplio posible de la potestad. En Spinoza la libertad es siempre una lucha. En el plano individual en contra de la naturaleza fluctuante de los afectos individuales, tan diversos como nosotros mismos, en la medida que éstos atraviesan nuestro deseo, es decir, nuestra esencia activa⁷⁵⁷; en el plano colectivo, en la medida en que el poder del individuo es limitado⁷⁵⁸, hasta el punto en que es dependiente de otros para cultivar una vida propiamente humana⁷⁵⁹. Así la libertad es producto de la lucha en contra de la propia barbarie, es la renovación continua del poder de autodefensa que, en el caso humano, se deriva del control de las armas y los medios para defenderse⁷⁶⁰. La libertad es la conquista humana de la autonomía que se consigue a través de la lucha entre los individuos compuestos y complejos, en una contienda interminable contra las causas externas. En tanto que el estado natural no cesa, y el derecho natural es absoluto, la contienda natural total sólo desplaza su línea de demarcación para fines analíticos. De ahí que, desde la perspectiva realista de Spinoza, la libertad y la guerra mantengan una relación profunda en Spinoza, pues la única defensa en contra de la tiranía y la dominación es la guerra de liberación.

⁷⁵⁷ E3p57

⁷⁵⁸ TP II/7.

⁷⁵⁹ TP II/15.

⁷⁶⁰ TP II/10.

§19

La filosofía de Spinoza es una invitación a pensar junto a él, lo que supone ejercer el acto de pensar desde el horizonte trazado por su filosofía y confrontarla con el presente. La oposición entre la mera circulación de la sangre y la verdadera vida de la mente nos pone de frente a una tarea del pensamiento que ha acompañado a la filosofía en general y a la filosofía política en particular, a saber, el vértice que conecta la existencia política con la vida misma y sobre todo con la definición de la vida humana. La expresión «*sola sanguinis circulatione*» se dirige al núcleo del vínculo vida-política. La vida que aparece como sucesión de momentos desarticulados, que se dispersan y luego reúnen a través de los dispositivos de control donde dicha es gestionada, no es una vida humana, sino circulación de la sangre, es decir, la mera reproducción metabólica que ocupa el centro de la arquitectura heterónoma del deseo, a saber, de nuestra esencia activa. La contienda ético-política contemporánea es la misma que señala Spinoza, entre la circulación de la sangre y la vida verdadera, que ahora es inaccesible por nuevas formas de captura del juicio y del deseo humano, las ataduras invisibles de mecanismos que parecen fomentar nuestra libertad y conexión con el mundo, cuando en realidad fomentan nuestro control y capturan nuestro sobrio cálculo [*«νήφων λογισμὸς»*] de utilidad y nos somete a la lógica heterónoma de la servidumbre voluntaria.

§20

Spinoza produce una filosofía política que escapa a las tipologías usuales de dicha disciplina, sin dejar de ser un filósofo de la política como pocos en la historia de la ésta. Esto significa que el neerlandés no escapa a la consideración detenida y rigurosa de las temáticas clásicas como el gobierno, la autoridad, la guerra, la seguridad, la paz, la justicia y el bien supremo de la colectividad; antes bien, estos conceptos vertebran todo su abordaje de la política. Tal y como sucede con el resto de su filosofía, la innovación parte precisamente de la reapropiación de una problemática clásica para su reformulación mediante la cual disuelve algunos problemas mientras que produce otros distintos. El primer problema filosófico político que detona la reflexión de Spinoza es el de la servidumbre voluntaria, que se eleva a principio de dominación y cuya función principal es legitimar racionalmente a la autoridad. El planteamiento del autor del TTP retiene un brillo particular en tanto que conecta todas las dimensiones de lo político con brevedad y sencillez y simultáneamente hace estallar al

sintagma político “servidumbre voluntaria” al reconducir el razonamiento de un enigma a una genealogía de los mecanismos de dominación: el miedo. En el corazón del principio de dominación y, por lo tanto, de toda autoridad se encuentra el miedo, miedo a la muerte violenta, que suscita la confluencia de los individuos en un Dios mortal, que de ahí en adelante gestionará el miedo y hará de éste el punto de articulación de su efectividad; el miedo que domina la esperanza permite no sólo el ejercicio de la dominación sino el sabotaje radical de la propia existencia, que se traduce en la reconfiguración de las coordenadas existenciales del individuo y la multitud hasta el extremo de entregar la sangre y el alma por la gloria de un solo hombre. En ese sentido la propia costumbre que, según De la Boétie, es la primera razón de la servidumbre voluntaria⁷⁶¹, se explica como un constante reforzamiento y renovación del miedo. Esto nos conduciría a elaborar precisamente sobre esa tesis y afirmar que la cultura que se desprende de las formas de dominación es la cristalización del miedo humano que se baña en la gloria de su intensificación, su transmisión y permanencia. La cultura del miedo se reproduce en la obediencia a la voz de la autoridad, al discurso del poder que le pone un alto a la proliferación y diversificación de los discursos al lenguaje por medio del cual las multitudes y los individuos nombran aquello que imaginan y entienden. Por medio del discurso del poder se da inicio al «שִׁבְבוֹלֶת» [shibboleth] en que la propia lengua se convierte en enseña de pertenencia, también a la confusión de la lengua, a su uso como mecanismo de control, para la producción de una política de las imágenes que sojuzga a la multitud y la hace luchar por su esclavitud como si lo hiciese por su salvación.

De ahí que, precisamente en la medida que la servidumbre es producto de la elaboración estratégica de sus estructuras de conservación, tales como instituciones, costumbres, leyes ceremonias, es que ésta se expande y reproduce. En otras palabras, se convierte en un motor histórico que inserta su conservación como teleología que doblega las potencias humanas. Así, el miedo humano subyace a la tiranía, desde sus formas más elementales y visibles, tales como el poder personal y arbitrario ejercido por un déspota; hasta las más complejas e invisibles, como los diversos dispositivos de sometimiento y sabotaje de la existencia mediante los cuales se ha despolitizado la vida colectiva contemporánea. La servidumbre nunca es voluntaria, al menos no en el sentido espontáneo de dichas palabras, a saber, en

⁷⁶¹ De la Boétie, Étienne. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Edición y traducción Pedro Lomba. (Madrid: 2019, Editorial Trotta), p. 38.

tanto que la voluntad se define como una región de excepción que inaugura un nuevo tipo de causalidad, es siempre un diseño intencional e institucional del deseo (esencia activa) de la multitud humana. En nuestro tiempo a la servidumbre voluntaria se le da la forma de libertad involuntaria, y el enigma de la dominación reconstituye su jeroglífico para una nueva época.

Anexos

Anexo 1.



La apoteosis de Cornelis de Witt (Verheerliking van Cornelis de Witt) 1667-1670
(copia de) Jan de Baen
75.5 cm. X 102 cm.
Rijksmuseum, Ámsterdam
Óleo sobre tela.

Anexo 2.



El espejo milagroso de los de Witt (Witten wonder spiegel), 1675
 Romeyn de Hooghe
 486 mm x 564 mm
 Rijksmuseum, Ámsterdam
 Aguafuerte

Bibliografía

Obras de Spinoza

Ediciones primarias

SPINOZA, Baruch. *Opera Posthuma, quorum series post praefationem exhibetur.* (Ámsterdam: 1677 [Jan Rieuwertsz])

SPINOZA, Baruch. *Nagelate Schriften als zedekunst staatkundeverbetering van t'verstant brieven en antwoorden. Vit verschide talen in der nederlandsche gebragt* (Ámsterdam: 1677 [Jan Rieuwertsz]) pp. 666.

Ediciones Críticas

SPINOZA, Baruch. *Spinoza Opera im Auftrag der Heidelberg Akademie der Wissenschaften.* 5 vols. Carl Gebhardt ed. (Heidelberg: 1972 [1925, 1ª edición], Carl Winter).

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 5.2. Politischer Traktat. Tractatus politicus.* Latín-Alemán. Edición y traducción Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2010, Felix Meiner Verlag) pp. 248.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 2. Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt.* Latín-Alemán (Edición y traducción, Wolfgang Bartuschat). (Hamburgo: 2010, Felix Meiner Verlag) pp. 612.

Traducciones consultadas

- **Obra completa**

SPINOZA, Baruch. *Complete Works.* edición y notas Michael L. Morgan, traducción Samuel Shirley. (Indianapolis / Cambridge: 2002, Hackett Publishing), pp. 967.

SPINOZA, Baruch. *The collected Works.* Edición y traducción Edwin Curley. (New Jersey: 1985, Princeton University Press), pp. 727.

- **Ética**

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico.* Edición y traducción Pedro Lomba. (Madrid: 2020, Editorial Trotta), pp. 445.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción Atilano Domínguez. (Madrid: 2009, Editorial Trotta), pp. 301.

SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y traducción Oscar Cohan (México: 2002, Fondo de Cultura Económica), pp. 273.

- **Tratado de la Reforma del Entendimiento, Principios de la Filosofía de Descartes y Pensamientos metafísicos.**

SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Edición y traducción Atilano Domínguez. (Madrid: 2006, Editorial Alianza), pp. 380.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 5.1. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione*. Latín-alemán, edición, traducción y notas Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2003, Felix Meiner Verlag), pp. 122.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 4. Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik*. Edición, traducción y notas Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2005, Felix Meiner Verlag), pp. 202.

- **Tratado Breve.**

SPINOZA, Baruch. *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad*. Edición y traducción Atilano Domínguez. (Madrid: 1990, Editorial Alianza), pp. 284

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 1. Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück*. Edición, traducción y notas Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2014, Felix Meiner Verlag), pp. 148.

- **Tratado teológico-político.**

SPINOZA, Baruch. *Tratado teológico-político*. Edición y traducción Atilano Domínguez. (Madrid: 2003, Editorial Alianza), pp. 455.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 3. Theologisch-politischer Traktat*. Edición, traducción y notas Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2012, Felix Meiner Verlag), pp. 388.

- **Tratado Político**

SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Edición y traducción Atilano Domínguez. (Madrid: 2004, Editorial Alianza), pp. 262.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Tomo 5.2. Politischer Traktat. Tractatus politicus*. Edición y traducción Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2010, Felix Meiner Verlag) pp. 248.

- **Correspondencia**

SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Edición y traducción Atilano Domínguez (Madrid: 1988, Editorial Alianza), pp. 429.

SPINOZA, Baruch. *Epistolario*. Traducción Oscar Cohan. (Buenos Aires: 2007, Colihue), pp. 368.

SPINOZA, Baruch. *Sämtliche Werke. Briefwechsel. Tomo 6*. Edición, traducción y notas Wolfgang Bartuschat. (Hamburgo: 2017, Felix Meiner Verlag), pp. 332.

- **Compendio de Gramática de la Lengua Hebrea**

SPINOZA, Baruch. *Compendio de gramática de la lengua hebrea*. Introducción, traducción y notas Guadalupe González Diéguez. (Madrid: 2005, Editorial Trotta), pp. 203.

Otras fuentes antiguas y modernas

ARISTÓTELES *Política*. Traducción Manuel García Valdés (Madrid: 2014, Gredós)
_____. *Ética nicomaquea*. Traducción Julio Pallí Bonet (Madrid: 2014, Gredós)
_____. *Metafísica*. Gredós. (Madrid: 2011, Gredós).

BEN ISRAEL, Menasseh (1881 [1650]) *Esprança de Israel*. Librería de Santiago Pérez Junquera, Madrid, pp. 130.

BEN MAIMÓN, Moshe. (2008) *Guía de perplejos*. Edición y traducción David Gonzalo Maeso, 5ª Edición. (Madrid: 2008, Editorial Trotta) pp. 558.

Biblia:

Nueva Biblia de Jerusalén. (Bilbao: 2008, Desclée Brouwer), pp. 1749.

La Biblia hebreo-español: versión castellana conforme a la tradición judía. (Tel-Aviv: 2006, Editorial Sinaí) 2 vols.

CICERÓN, Marco Tulio. *Cartas III. Cartas a los familiares (cartas 1-173)*. Introducción, traducción y notas, José A. Beltrán. (Madrid: 2008, Gredós), pp. 608.

DE AQUINO, Santo Tomás. *Suma de teología I*. 4ª edición, traducción y referencias José Martorell Capó. (Madrid: 2001 [1265], Biblioteca de Autores Cristianos), pp. 992.

DE LA BOÉTIE, Étienne. (2019) *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Edición y traducción Pedro Lomba Falcón. (Madrid: Trotta) pp. 154.

DESCARTES, René. *Ouvres de Descartes*. Charles Adam y Paul Tannery. (París: 1897-1909, Léopold Cerf Imprimeur-éditeur), 11 vols.

_____. *Las pasiones del alma*. Traducción José Antonio Martínez Martínez y Pilar Andrade Boué. (Madrid: 1997 [1649], Editorial Tecnós), pp. 279.

_____. *Reglas para la dirección del espíritu*. 1ª edición, 3ª reimpresión. (Madrid: 1996, Alianza Editorial), pp. 170.

HEGEL, Georg, Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. Vol. I. La lógica objetiva (1812/1813)* 2ª edición. Edición, traducción, estudio preliminar y notas Félix Duque. (Madrid: 2019, Abada Editores), pp. 654.

_____. *Ciencia de la lógica. Vol. II. La lógica subjetiva. (1816)*. 1ª edición. Edición, traducción y notas Félix Duque. (Madrid: 2015, Abada Editores), pp. 474.

_____. *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. 1ª Edición, 9ª reimpresión. Traducción Wenceslao Roces. (México: 2013, Fondo de Cultura Económica), pp. 534.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Edición Hans Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. (Hamburgo: 2011, Felix Meiner Verlag), pp. 631.

_____. *Fenomenología del espíritu*. 1ª edición, 18ª reimpresión. Traducción Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. (México: 2008, Fondo de Cultura Económica), pp. 485.

HOBBS, Thomas. *Leviathan or the matter, form, and power of a Commonwealth ecclesiastical and civil. With selected variants from the latin edition of 1668*. Ed. Translation and introduction. Edwin Curley. (Indianápolis: 1994 [1668], Hackett Publishing Company), pp. 584.

_____. *Tratado sobre el cuerpo*. Introducción, traducción y notas Joaquín Rodríguez Feo. (Madrid: 2000, Editorial Trotta), pp. 394.

_____. *Leviatán o la materia forma y poder de una república eclesiástica y civil*. 2ª edición, 14ª reimpresión, traducción y Prefacio Manuel Sánchez Sarto (México: 2006 [1651], Fondo de Cultura Económica), pp. 618.

_____. *De cive. Elementos filosóficos del ciudadano*. (Buenos Aires: 2010 [1642], Editorial Hydra) pp. 385.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Edición bilingüe alemán-español traducción, estudio preliminar y notas Mario Caimi, (México: 2009, Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM), pp. 734.

_____. *Crítica de la razón práctica*. Edición bilingüe alemán-español, traducción, notas e índice analítico Dulce María Granja Castro. (México: , Fondo de Cultura Económica/UAM/UNAM), pp. 502.

LEIBNIZ, Gottfried. *Escritos filosóficos*, Edición Ezequiel Olaso, Traducciones Roberto Torreti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel Olaso, notas Ezequiel Olaso y Roberto Torreti (Madrid: 2003, Antonio Machado Libros), pp. 779.

_____. *Sämtliche Schriften und Briefe*. (Berlin 1923: Akademie Verlag), pp. 579.

MAQUIAVELO, Nicolás. (1531 [2018]) *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. BUR Rizzoli. Milán. pp. 686.

_____. (2011) *El príncipe. El arte de la guerra. Discursos sobre la primera década de Tito Livio. Vida de Castruccio Castracani. Discurso sobre la situación de Florencia*. (Madrid: 2011, Editorial Gredós) pp. 689.

PLATÓN *Diálogos II*. Traducción y notas Conrado Eggers Lan Gredós. (Madrid: 1983, Editorial Gredós), pp. 460.

_____. *Diálogos IV*. Traducción y notas Conrado Eggers Lan Gredós. (Madrid: 1986, Editorial Gredós), pp. 502.

QUINTO CURCIO RUFO. *Historia de Alejandro Magno*. (Madrid: 1982, Editorial Gredós), Madrid, pp. 618.

SUÁREZ, Francisco. *Defensio Fidei III. De Principatus Politicus o la soberanía popular*. Introducción y edición crítica bilingüe E. Elorduy y L. Pereña. (Madrid: 1965, Consejo Superior de Investigaciones Científicas) pp. 146.

_____. *Disputaciones metafísicas IV. XXIV-XXX*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez, Antonio Puigcever Zanón. (Madrid: 1962, Editorial Gredós), pp. 736.

Sobre Spinoza

ABDO FÉREZ, María Cecilia, *Die Produktivität der Macht*, (Berlín: 2007, Logos Verlag), pp. 335.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. (París: 1998, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 547.

ALTWICKER, Norbert (cord.). *Texte zur Geschichte der Spinozismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1971, pp. 415

BALIBAR, Etienne. (2011). *Spinoza y lo político*. (Buenos Aires, 2011, Prometeo Libros), pp. 152.

_____. *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*. (Córdoba: 2009, Editorial Brujas), pp. 70.

_____. “Spinoza’s Three Gods and the Modes of Communication” en *European Journal of Philosophy*. Vol. 20, No. 1 Marzo 2012.

BARTUSCHAT, Wolfgang. *Spinozas Theorie des Menschen*. (Hamburgo: 2013, Felix Meiner. Hamburgo.

BAYLE, Pierre. *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*. Edición, introducción y traducción, Pedro Lomba. (Madrid: 2010, Editorial Trotta), pp. 227.

BENÍTEZ GROBET, Laura y RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, Luis. *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*, (México: 2018, FFyL UNAM), pp. 477.

BERTRAND, M. *Spinoza et l’imaginaire*. (Paris: 1983, Presses Universitaires de France), pp. 192.

BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. (Paris: 1996, Librairie Philosophique J. Vrin), pp. 334.

CHAUÍ, Marilena. *La nevadura de lo real. Imaginación y razón en Spinoza*. Traducción. Mariana de Gainza. (México: 2020, Fondo de Cultura Económica) pp. 614.

_____. *Política en Spinoza*. (Buenos Aires: 2004, Editorial Gorla), pp. 336.

_____ “Spinoza: poder y libertad” en Borón, Atilio (comp.) *La filosofía política de Hobbes a Marx*. CLACSO, (Buenos Aires: 2000, CLACSO), pp. 448..

DEBRABANDER, Firmin. *Spinoza and the Stoics. Power, Politics and the Passions*. (Londres/Nueva York: 2007, Continuum International Group), pp. 147.

DE CUZZANI, P. “Baruch Spinoza: Democracy and Freedom of Speech” en FLØISTAD G. (ed.) *Philosophy of Justice*. (Nueva York/Londres/Heidelberg: 2015, Springer), pp. 95-118.

DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. 2ª Edición. (Buenos Aires: 2008, Cactus), pp. 518.

_____ *Spinoza. Philosophie pratique*. (París: 2002, Les éditions de Minuit), pp. 175.

_____ *Spinoza y el problema de la expresión*. 2ª Edición, traducción de Horst Vogel (Buenos Aires: 1999, Muchnik Editores), pp. 348.

DOMÍNGUEZ, Atilano. *Biografías de Spinoza* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), pp. 297.

DE LUCCHESI *Conflict, power and multitude in Machiavelli and Spinoza*. (Londres y Nueva York: 2009, Continuum), pp. 209.

ESPINOSA Antón, Francisco Javier. “Los individuos en la multitud” en *Co-herencia*. Vol. 15, No. 28 Enero-Junio 2018, pp. 183-207.

ESPINOSA, Luciano. “La relación de voluntad y entendimiento en la modernidad temprana: una clave antropológica para la teoría y la praxis”. En ISEGORÍA. Revista de filosofía Moral y Política. N° 53, Julio-Diciembre, 2015, pp. 537-570.

_____ *Spinoza: naturaleza y ecosistema*. (Salamanca: 1995, Universidad Pontificia de Salamanca), pp. 287.

FIELD, Sandra Leonie. *Potentia. Hobbes and Spinoza on Power and Popular Politics*. (Oxford: 2020, Oxford University Press), pp. 320.

“Democracy and the multitude: Spinoza against Negri” en *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Vol. 59, No. 131 (JUNE 2012), pp. 21-40.

FÖRSTER, Eckart y MELAMED, Yitzhak (eds.). *Spinoza and German Idealism*. (Cambridge/Nueva York: 2012, Cambridge University Press), pp. 285.

GARRET, Aron. *Meaning in Spinoza’s method*. (Cambridge/Nueva York: 2003, Cambridge University Press), pp. 240.

GARRETT, Don. *Necessity and Nature in Spinoza’s Philosophy*. (Oxford: 2018, Oxford University Press), pp. 552.

- _____. *The Cambridge Companion to Spinoza*. (Cambridge/Nueva York: 1995, Cambridge University Press), pp. 465.
- GATENS, M. y LLOYD, G. *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, (Nueva York: 1999, Routledge), pp. 178.
- G.H.R. "Hegel, Pantheism and Spinoza" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3 (Jul-Sep, 1977), pp. 449-459-. University of Pennsylvania Press. Pennsylvania.
- GRÜNDER Karlfried y SCHMIDT-BIGGERMANN, Wilhelm (eds.) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. (Heidelberg: 1984, Verlag Lambert Schneider), pp. 255.
- GRZYMISCH, Sigfried. *Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*. (Breslau: 1898, Taschsky), pp. 76
- GUEROULT, Martial. *Spinoza I. De Dieu. Éthique I*. (París: 1969 Georg Olms Hildesheim/Aubier Éditions Montaigne), pp. 621.
- _____. *Spinoza II. L'Âme. Éthique II*. (París: 1974 Georg Olms Hildesheim/Aubier Éditions Montaigne), pp. 670.
- HAMPE, Michael, RENZ, Ursula y SCHNEPF, ROBERT. *Spinoza's Ethics. A collective commentary*. (Brill, Leiden y Boston: 2011, Brill/Leiden/Boston), pp. 380.
- JACOBI, Friedrich Heinrich, MENDELSON, MOSES et. al. (2013) *El ocaso de la ilustración. La polémica del spinozismo*. Edición y traducción María Jimena Solé. (Buenos Aires: 2013, Editorial Prometeo / Universidad Nacional de Quilmes), pp. 594.
- JAQUET, Chantal. *Sub specie aeternitatis. Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. (París: 1997, Éditions Kimé), pp. 217.
- JOACHIM, Harold H. *A Study of the Ethics of Spinoza*. (Oxford: 1901, Clarendon Press), pp. 316.
- KLINE, George (ed.). *Spinoza in Soviet Philosophy*. (Londres y Nueva York: 2020, Routledge), pp. 190.
- MACHEREY, PIERRE. *Hegel o Spinoza*. (Buenos Aires: 2006, Tinta Limón), pp. 264.
- MADANES, Leiser. *El árbitro arbitrario. Hobbes, Spinoza y la libertad de expresión*. (Buenos Aires: 2001, Eudeba), pp. 326.
- MARTÍNEZ, Francisco José (comp.). *Spinoza en su siglo*. (Madrid: 2012, Siglo XXI Editores), pp. 201.

MARX, Karl. *Cuaderno Spinoza* (1ª Edición, traducción, estudio preliminar y notas Nicolás González Varela). (Madrid: 2012, Editorial Montesinos), pp. 264.

MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*, (Paris: 1969, Éditions Le Minuit, 1969), pp. 647.

_____. (*Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. (Paris: 1971), Aubier Montaigne), pp. 284.

MATHEWS, G. B. y COHEN M. S. “The One and the Many” en *The Review of Metaphysics*, Vol. 21, No. 4 (Jun., 1968), pp. 630-655.

MELAMED, Yitzhak (ed.). *The Young Spinoza. A Metaphysician in the Making*. (Oxford: 2015, Oxford University Press, Oxford), pp. 360.

_____. “Acosmism or Weak Individuals? Hegel, Spinoza and the Reality of the Finite”. *Journal the history of Philosophy*. Num 44, 2010. pp. 77-92

_____. “Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism” *Journal of the History of Philosophy*. Num. 42, 2004. pp. 67-96.

MELAMED, Yitzhak y ROSENTHAL, Michael A. *Theological-political Treatise. A Critical Guide*. (Cambridge/Nueva York: 2010, Cambridge University Press), pp. 294.

MIGNINI, Filippo. *Spinoza ¿Más allá de la idea de tolerancia?* (Córdoba: 2009, Editorial Brujas), pp. 57.

_____. “Theology as the Work and Instrument of Fortune” en De Deugd, C. *Spinoza’s Political and Theological Thought*. (Ámsterdam: 1984, North holland Publishing,) pp. 127-136.

MILLER, Jon. *Spinoza and the Stoics*. (Cambridge/Nueva York: 2015, Cambridge University Press), pp. 250.

MODER, Gregor. *Hegel and Spinoza. Substance and Negativity*. (Evanston Illinois: 2017, Northwestern University Press), pp. 200.

MONTAG, W. ‘Interjecting Empty Spaces: Imagination and Interpretation in Spinoza’s Tractatus Theologico-Politicus’ en Dimitris Vardoulakis (Ed.) *Spinoza Now*. (Minnesota: Minnesota University Press, 2011), pp. 161-178.

MORFINO, V. *Relación y contingencia*. (Buenos Aires: 2010, Grupo Editor Encuentro), pp. 126.

MOUREAU, P. F. *Spinoza y el spinozismo*. (Madrid: 2012 Escolar y Mayo Ediciones, Madrid) pp. 171.

_____. *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. (Madrid: 2009, Antonio Machado Libros), pp. 268.

_____. *Spinoza État et religion*. (Lyon: 2005, ENS Éditions), pp. 115.

_____ “L'éternité dans le «Traité Théologico-Politique»” en *Les Études philosophiques. Durée, Temps, Eternité chez Spinoza*, no. 2 (abril-junio, 1997), París, Presses Universitaires de France, pp. 223-230.

_____ *Spinoza. L'expérience de l'éternité*, (París: 1994, Presses Universitaires de France). pp. 612.

NADLER, Steven. *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the birth of the secular age*. (Princeton/Oxford: 2011, Princeton University Press), pp. 279.

_____ *Spinoza's Ethics an Introduction*, (Cambridge: 2006, Cambridge University Press) pp. 313.

_____ *Spinoza a Life*, (Cambridge: 1999 Cambridge University Press), pp. 407.

NEGRI, Antonio, (2000) *Spinoza subversivo*, (Madrid: 2000, Akal), pp. 160.

_____ (1993) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Spinoza*, , (Barcelona: 1993, Ed. Antropos-UAM-I), pp. 382.

RAMOS-ALARCÓN MARCÍN, Luis. (2020). *La teoría del conocimiento de Spinoza*. FFyL UNAM, México, pp. 357.

_____ (coord.) (2020). *La imaginación en la filosofía de Spinoza*. FFyL UNAM, México, pp. 258.

_____ *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*. Tesis Doctoral (Salamanca: 2008, Universidad de Salamanca), pp. 271.

SAAR, Martin. *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. (Frankfurt: 2012, Suhrkamp), pp. 459.

SCHMITT, Elisabeth (1910) *Die Unendlichen modi bei Spinoza*. (Leipzig: 1910, Johann Ambrosius Barth Verlag), pp. 136.

SHARP, Hasana y SMITH, Jason E. *Between Hegel and Spinoza*, Londres-Nueva York: 2012, Bloomsbury), pp. 244.

SMITH, Steve B. *Spinoza y el libro de la vida. Libertad y redención en la Ética*. (Madrid: 2007, Editorial Biblioteca Nueva) pp. 260.

_____. *Liberalism and the Question of Jewish Identity*. (New Haven: 1998, Yale University Press) pp. 290.

SOLÉ, María Jimena. *Spinoza en Alemania (1670 - 1789). La historia de un filósofo maldito*. (Córdoba: 2011, Editorial Brujas), pp. 394.

STRAUSS, L. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. (Buenos Aires: 2011, Fondo de Cultura Económica), pp. 231.

_____. *Spinoza's Critique of Religion*. Traducción E.M. Sinclair. (Nueva York/Chicago: 1997, The University of Chicago Press), pp. 327.

TATIÁN, Diego. *La cautela del salvaje. Pasiones y Política en Spinoza*. (Buenos Aires: 2015, Ediciones Colihue), pp. 174.

_____. *Spinoza y el amor del mundo*. (Buenos Aires: 2014, Altamira), pp. 223.

_____. *Baruch*, (Buenos Aires: 2012, La Cebra), pp. 82.

TOSEL, A. *Spinoza ou le Crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. (Paris: 1984, Aubier), pp. 317.

VARDOULAKIS, Dimitris. *Spinoza, the epicurean. Authority and Utility in materialism*. (Edinburgh: 2020, Edinburgh University Press), pp. 347.

WALTER, Manfred (1991) "Spinozas Kritik der Wunder — ein Wunder der Kritik. Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischens Schriftprinzips" en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. 88, no. 1, Mohr Siebeck, pp. 68-80.

_____. (1986) "Die Transformation des Naturrechts in der Rechtstheorie Spinozas" en *Der Staat*, Dunker und Humblot, Berlin, vol. 25, no. 1, pp. 55-78

_____. (1982) "Spinozas Religionsphilosophie als Gesellschaftstheorie. Zu Stanislaw Breton: *Spinoza. Théologie et politique*" en *Studia leibnitiana*, vol 14, no. 1, pp. 48-55.

_____. (1982b) "Spinoza und der Rechtspositivismus: Affinitäten der Rechtstheorie Spinozas und der reinen Rechtslehre Hans Kelsens" en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol 68, no. 3, Franz Steiner Verlag, pp. 407-419.

WOLFSON, Harry A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Thought*. Vol II. (Nueva York: 1969, Schocken Books), pp. 420.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza and other Heretics I. The Marrano of Reason*. (Nueva Jersey: 1989, Princeton University Press), pp. 244.

_____. *Spinoza and other Heretics II. The adventures of Immanence*. (Nueva Jersey: 1989, Princeton University Press) pp. 225.

ZAC, Sylvain. *Spinoza et de l'interprétation de l'écriture*. (París: 1965, Presses Universitaires de France), pp. 241.

_____. *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. (París: 1963, Presses Universitaires de France), pp. 282.

ZOURABICHVILI, François. *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*. (París: 2002, Presses Universitaires de France), pp. 271.

_____. *Spinoza une physique de la pensée*. (París: 2002 Presses Universitaires de France), pp. 274.

Bibliografía de consulta

ALTHUSSER, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. (Madrid: 2002, Arena Libros), pp. 125.

_____. *La soledad de Maquiavelo*. (Madrid: 2008, Akal), pp. 350.

ARENDT, Hannah *La condición humana*. 1ª Edición 4ª Reimpresión Traducción Ramón Gil Novales. (México: 2018, Editorial Paidós), pp. 366.

_____. *Sobre la revolución* (1ª Edición, 1ª reimpresión, traducción Pedro Bravo). (Madrid: Alianza Editorial, 2006), pp. 399.

BENJAMIN, Walter. *Obras. Libro 1, vol. 2*. Edición Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, traducción Alfredo Brotons Muñoz. (Madrid: 2008, Abada), pp. 364.

BENNETT, J. (2010) *Vibrant matter: a political ecology of things*. Duke University Press, Durnham and London. pp. 176.

BLUMENBERG, H. (2008) *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos. Valencia. pp. 606.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. (Madrid: 1991 Editorial Taurus), pp. 456.

BRAUDEL, Fernand. *Civilización materia, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII. Tomo III. El tiempo del mundo*. (Madrid: 1984, Alianza Editorial) pp. 597.

- BRYANT, Levi. *Onto-cartography. An Ontology of Machines and Media*. (Edimburgo: 2014, Edinburgh University Press), pp. 312.
- COHEN, Hermann. *Jüdische Schriften* (Berlin: 1924, Schwetschke) pp. 488.
- DE WITT, Jan. *Deductie ofte declaratie van der Staaten van Hollandt ende Westvrieslandt*. (La Haya: 1654, Hildebrandt Jacobsz van Wouw) pp. 199.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. 1ª Edición, traducción María Silva Delpy y Hugo Beccacece. (Buenos Aires: 2002, Amorrortu), pp. 464.
- DEMÓSTENES. *Discursos privados I*. introducción, traducción y notas, José Manuel Colubi Falcó. (Madrid: 1983, Gredós), pp. 350.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción introducción y notas Carlos García Gual. (Madrid: 2007, Alianza Editorial), pp. 607.
- DUBOIS, Page. *Torture and Truth* (Nueva York: 1992, Routledge) pp. 172
- DE MOLINA, LUIS, *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, Editionem criticam curavit Iohannes Rabeneck, S.I., Oniae, Collegium Maximum S.I., Matriti, Soc. (Madrid: 1953 Edit. Sapientia) pp. 768.
- EPSTEIN, Mortimer. *The Early History of the Levant Company*. (Londres/Nueva York: 1908, Routledge), pp. 270.
- FEUERBACH, Ludwig *La esencia del cristianismo* 5ª edición, traducción José L. Iglesias. (Madrid: 2013, Editorial Trotta), pp. 398.
- FISCHBACH, Franck. *La production des hommes. Marx avec Spinoza*. (Paris: 2014, Librairie Philosophique Vjrin), pp. 171.
- FOUCAULT, Michel. *La historia de la sexualidad*. (México: 2007, Editorial Siglo XXI), pp. 144.
- GARCÍA GUAL, Carlos. *Epicuro*. (Madrid: 2018 Alianza Editorial), pp. 349.
- GRIJZENHOUT, Frans, “Between Memory and Amnesia: the Posthumus Portraits of Johan and Cornelis De Witt” en *Journal of Historians of Netherlandish Art*, vol 7, no. 1, (invierno, 2015). DOI: 10.5092/jhna.2015.7.1.4
- HEIDEGGER, Johann Heinrich. *Exercitationes Biblicæ, Capelli, Simonis, Spinosæ & aliorum sive aberrationibus, sive fraudibus oppositæ; accedunt Historia Vitæ, & Disserationes tres Religione Communi, & de Peste*. (Zürich: 1700, David Gessner).

- Helmets, Helmer J. y Janssen, Geert H. *The Cambridge Companion to the Dutch Golden Age*. (Cambridge: 2018, Cambridge University Press), pp. 435.
- Hutton, Ronald. *Charles the Second, King of England, Scotland and Ireland*, (Oxford/Nueva York: 1989, Oxford University Press), pp. 568.
- ISRAEL, Jonathan. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. (México: 2012, Fondo de Cultura Económica), pp. 1004.
- _____. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall 1477-1806*. (Oxford: 1995, Clarendon Press Oxford), pp. 1231.
- _____. *Dutch Primacy in the World Trade, 1585-1740*. (Oxford/Nueva York: 1990, Oxford University Press) pp. 488.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio sobre teología política medieval*. Traducción Susana Aikin Araluce y Rafael Blázquez Godoy. (Madrid: 2012, Akal), pp. 558.
- KOERBAGH, Adriaan. *Een Bloemhof van allerley lieflijkheyd sonder verdriet geplant door Vreederijk Waarmond, ondersoeker der waarheyd, tot nut en dienst van al die geen die der nut en dienst uyt trekken wil* (Ámsterdam: 1668, Adriaan Koerbagh), pp. 672.
- KORF, B. (2018) “Wir sind nicht sekulär gewesen: Politische Theologie und die Geographien des Religiösen” en *Geographica Helvetica*, no. 73, Zurich, pp. 177-186.
- LEFORT, Claude. (2020) *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. (Madrid: 2020, Editorial Trotta), pp. 584.
- LEVINAS, Emmanuel. *Difícil libertad*. (Buenos Aires: 2004, Ediciones Lillmod), pp. 336.
- LOCKE, John. (2004 [1689]) *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (trad. Cristina Piña). Buenos Aires, Losada, pp. 178.
- LOMBA FALCÓN, Pedro. *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*. (Madrid: 2014, Escolar y Mayo Editores), pp. 282.
- LÖWITH, Karl. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. (Buenos Aires: 2007, Editorial Katz), pp. 288.
- LYNN, John A. *Guide to French Wars 1667-1714. The Sun King at War*. (Oxford: 2014, Osprey Publishing), pp. 109.
- MARQUES DE ALMEIDA, João. “The Peace of Westphalia and the Res Publica Christiana” *Instituto Português de Relações Internacionais* disponible en

http://www.ipri.pt/investigadores/artigo.php?idi=5&ida=29#_ftn1 consultada 25 de mayo 2018 13:36 pm.

MATTOS Hebe. "Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment", in *Luzo-Brazilian Review*, Vol. 45, No. 1, 2008, pp. 6-29

McLURE, Christopher Scott. "War, Madness and Death: The Paradox of Honor y Hobbes's *Leviathan*". *The Journal of Politics*, Vol. 76, No. 1 (Oct. 7, 2013)

NEGRI, Antonio y HARTD, Michael. *Imperio*. (Barcelona: 2005, Paidós) pp. 400.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. (Madrid: 2013, Alianza Editorial), pp. 208.

_____. *La genealogía de la moral*. 1ª Edición, 8ª reimpresión, introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. (Madrid: 2008, Alianza Editorial), pp. 221.

_____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. 1ª edición, 11ª reimpresión introducción, traducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid: 2008, Alianza Editorial), pp. 498.

OUDAAN, Joachim, *De Haagsche Broeder-Moord, of Dolle Blynschap: Treurspel*. (Frederik Stad: 1673, Johann Ernst Smith), pp. 112.

PALMER, Michael A. *Command at Sea: Naval Command and Control since the Sixteenth Century*. (Cambridge Massachusetts: 2007, Harvard University Press) pp. 400

PITTS, B. "Spinoza on Freedom of Expression". En *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 1 (Jan. - Mar., 1986), pp. 21-35.

RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. (México: 2006, Fondo de Cultura Económica), pp. 549.

Rejali, Darius. *Torture and Democracy*. (Princeton, Nueva Jersey: 2007, Princeton University Press), pp. 880.

RUDA, Frank. *Hegel's Pöbel. Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. (Konstanz: 2011, Kontanz University Press), pp. 276.

SCHMITT, Carl. *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Traducción Francisco Javier Conde. (Madrid: 2009, Editorial Trotta), pp. 180.

_____. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. (México: 1997, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco), pp. 157.

THOMASIIUS, Christian (ed.). *Jacobi Thomasii Professoris Lipsiensis Dissertationes LXIII: Varii Argumenti Magnam Partem Ad Historiam & Ecclesiasticam Pertinentes*. (Halle: 1693, Impensis Johannis Federici Zeitleri) pp. 749.

The Racovian Catechism with notes and illustrations. Translated from the Latin which is prefixed a Sketch of History of Unitarianism in Poland and the Adjacent Countries, Traducción, Thomas Rees, (London: 1818, Longman, Hurst, Rees, Orme y Brown), pp. 404.

ULLATE, José Antonio. “El problema de la res publica christiana” en *Verbo*, (2010) num. 527-528, pp. 535-551.

VAN DIJKHUIZEN, Jan Frans y ENENKEL, Karl A.E., *The Sense of Suffering: constructions of Physical Pain in Early Modern Culture* (Leiden: 2009, Brill), pp. 520.

VAN GEMERT, Lia “De Haagsche Broeder-Moord: Oranje onmaskerd” en *Literatur* no. 1, 1984, pp. 268-276.

VOEGLIN, E. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. (Buenos Aires: 2006, Editorial Katz), pp. 234.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo*. (México: 2011, Siglo XXI Editores) pp. 582.

YOUNG, William. *International Politics and Warfare in the Age of Louis XIV and Peter the Great*. (Bloomington: 2004, iUniverse), pp. 544.