



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filosóficas

La política entre las huellas de la historia y la fortuna en la filosofía de Baruch

Spinoza

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Rodrigo Díaz Medina

Director de tesis:

Dr. José Agustín Ezcurdia Corona

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., mayo del 2017.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

A la Diosa Fortuna por la vida de Santiago, mi amadísimo hijo.

A Santi.

Gracias a mis padres, a mi abuela y a mi hermano, sobran las palabras de gratitud y cariño para ustedes.

Gracias a mi familia gallega que tanto me apoyó en mi estancia por España, en especial a Elvira Pérez Díaz y a María Ignacia Pérez Díaz.

Gracias a mis fabulosos directores de tesis, de los que tanto he aprendido como maestros y personas: Dr. José Agustín Ezcurdia Corona, Dr. Cesáreo Morales García, Dr. José Jesús Blanco Echauri (por la magnificas charlas y recibimiento en Santiago de Compostela), a la Dra. Leticia Flores Farfán por toda la ayuda recibida en la coordinación del posgrado y a mis sinodales que me ha apoyado extraordinariamente en diversos sentidos: Dr. Gerardo de la Fuente Lora, Dr. Luis Ramos Alarcón Marcín y Dr. Luis Antonio Velasco.

Índice:

<i>Introducción:</i>	4
<i>Capítulo 1. Lo Político y lo aleatorio.</i>	8
1.1 <i>Ontología de lo político: ¿Necesidad o aleatoriedad?</i>	8
1.2 <i>Los cuerpos en movimiento: tiempo y política.</i>	25
1.3 <i>Tiempo, fortuna, historia y política.</i>	35
<i>Capítulo 2. Fortuna</i>	39
2.1 <i>Auxilio interno y externo de Dios</i>	39
2.2 <i>Pasiones y fortuna.</i>	67
2.3 <i>Estado: «fortuna y pasiones»</i>	75
<i>Capítulo 3. Historia</i>	85
3.1 <i>Historia y naturaleza</i>	85
3.2 <i>Crítica histórica y método.</i>	91
3.3 <i>¿Historia o Fortuna?</i>	99
<i>Conclusiones.</i>	122
<i>Bibliografía:</i>	126

Introducción:

Problema principal del proyecto:

Fortuna, casualidad, azar, caminos que se cierran, piedras que caen de las laderas golpeando al caminante, o bien manantiales que revitalizan y potencializan su andar, así sucede para el hombre y el Estado. Sin embargo: ¿cómo sobrevivir al azar puro, no hay acaso huellas, constantes, coordenadas difuminadas en el mapa o leyes en la historia que nos puedan ayudar en la tarea del andar? En la filosofía de Spinoza este problema se encuentra a lo largo de su obra bajo la forma de la relación entre lo necesario y lo contingente o aleatorio, en el aspecto ontológico y epistemológico se muestra entre las causas de la naturaleza y entre el desconocimiento que el hombre tiene de ellas, en el aspecto ético entre la razón y la pasión, y finalmente en el aspecto político entre las huellas de la historia en la vida de un Estado y entre el espacio público en donde confluyen hombres con la *posibilidad* de organizar un cuerpo político en paz o guerra, con libertad o esclavitud. En este sentido, el problema central de la tesis es: *¿En qué situación práctica se encuentra el Estado que yace entre la determinación histórica de sus procesos, de sus causas, y, entre la fortuna que es fruto de la ignorancia de la totalidad de dicha trama causal e histórica?* De esta cuestión surgen problemas específicos.

El primero es el de la relación entre lo político y lo aleatorio en Spinoza, que se analiza en el Capítulo I de éste trabajo. En donde, a partir de su teoría del Estado surge la pregunta: ¿Cuál es el papel de la contingencia y la necesidad frente a la política? Ello brota por la cuestión referente a la eternidad atemporal de la Sustancia de la que da cuenta en la *Ética*:

En efecto, Dios [...] es una substancia, que [...] existe necesariamente, esto es [...], a cuya naturaleza pertenece el existir, o lo que es lo mismo, de cuya definición se sigue que existe, y así [...] es eterno. Además, por atributos de Dios debe entenderse aquello que [...] expresa la esencia de la substancia divina, esto es, aquello que pertenece a la substancia: eso mismo es lo que digo que deben implicar los atributos.¹

¹ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, Traducción y Notas: Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2009, I, Proposición XIX, Demostración.

De lo que además, surge la pregunta por el tiempo como realidad ontológica y por el tiempo como recurso de la imaginación en el primer género de conocimiento. Remontarse a dicho análisis implica tener clara la noción de la vida como modalidad de la Sustancia y de la imaginación como condición de posibilidad de conocer el mundo-modal², terreno común de las relaciones ético-políticas del hombre. Por lo que, al ser comunes tiempo-imaginación-modo se siembra el lugar del cambio-contingencia en la eternidad inmanente de la Sustancia productora. La hipótesis a la cuestión planteada será que: desde una filosofía de la historia que pueda razonar acerca de las relaciones modales-corporales en el tiempo y de los afectos-afecciones de un Estado, se podrá dar cuenta de los Modos de la sustancia y tiempo, configuraciones y nuevas formas que se abren hacia el futuro en el cuerpo político: monarquía, aristocracia y democracia inasible. Porque si se trata de fortuna siempre habrá algo que reconforte y fortalezca el paso, o algo que lo debilite o destruya.

La exposición anterior obliga a analizar el concepto de fortuna en Spinoza en el Capítulo II. Ya que en la obra de Spinoza se presenta como un problema, ciertamente son pocas las veces que hacen referencia en su literalidad a la fortuna o al azar. En este sentido, a nivel de la física y epistemología parece haber una clara discontinuidad, y por ello un problema, entre lo que acontece en el mundo y lo que podemos percibir y conocer de él, así se abre el problema de la contingencia. Ello es evidente en fragmento de la *Ética* [I, Proposición XXXIV, Apéndice]³, en donde se asegura que si se investiga la primera causa física de la caída de una piedra que cae desde lo alto golpeando y matando a un caminante, dicha investigación estaría sometida siempre a una cadena infinita de causas. Sin embargo, la necesidad del hombre de conocer la totalidad causal de dicho acontecimiento lo llevaría al error porque es imposible tener un discernimiento correcto de ésta, la única vía posible sería albergando la causa primera en una concepción metafísica trascendente como la idea de una “voluntad divina”:

Y, de tal suerte, no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia.⁴

Por ello, al encontrarse el hombre fuera del conocimiento de la totalidad de los acontecimientos, estará desprovisto del conocimiento de la trama causal de la caída de la piedra sobre la cabeza del caminante. Entonces, quedará expuesto al azar, porque si bien existe un nivel de discernimiento en

²Cfr. *Ibid.*, Proposición XIX, Demostración.

³ Cfr. I, Proposición XXXIV, Apéndice.

⁴ *Ibidem.*

el cual el hombre tiene la capacidad de aumentar su potencia mediante la comprensión de la causa inmanente de las cosas, la causa transitiva queda expuesta a una interpretación errónea de las capacidades cognitivas del sujeto. En primer lugar porque la unidad [cuerpo-mente] posee una capacidad limitada de afectarse de los objetos que lo rodean, ya que habrá un punto de no asimilación. En segundo lugar, porque el hombre es sólo un modo de la Sustancia que participa de ella y de su potencia, conocerlo todo en su vida o incrementar su potencia de obrar hasta el tercer nivel de conocimiento o conocimiento de Dios, no implica que haya acontecimientos fuera de la jurisdicción humana y que por lo tanto caigan en la fortuna. Esto se muestra en la siguiente referencia, en donde se explica que los sucesos de la fortuna hay que contemplarlos bajo un ánimo sereno, ya que los «decretos de Dios» son necesarios, aunque no aparezcan de esta manera al hombre, sino bajo la forma del azar:

[...] cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.⁵

De lo analizado en los dos apartados anteriores se pasará a la exposición de las relaciones entre historia, fortuna⁶ y Estado en el capítulo III. En donde a manera de hipótesis, se establecerá que si bien los hombres y el Estado se vinculan mediante la potencia de obrar de los individuos, el Estado no «absolutiza» a los hombres. Es decir, no se deja de ser hombre por ser siervo del Estado, sino que solamente se dona una parte de la libertad en beneficio de la utilidad común⁷, así como éstos no absolutizan al Estado en una forma determinada (aristocracia, monarquía o democracia) sino que ésta puede cambiar de estructura adaptándose a los individuos que integran el cuerpo político. Es así que el vínculo se da como un juego de fuerzas azarosas-históricas entre sujetos iguales que se conjuntan para incrementar su libertad y paz, su *conatus*⁸. Por ello, se afirmará que el Estado

⁵ *Ibid.*, Proposición XLIX, Corolario.

⁶ Cfr. “El uso que Spinoza hace de la noción, común en su época, de la fortuna le sirve a nuestro autor para poner de relieve la sumisión del ser humano frente a la aleatoriedad y fuerza de las cosas exteriores. Moreau ha destacado las principales características que esta experiencia de la exterioridad presenta para Spinoza: la variabilidad, la opacidad y la capacidad para producir pasiones. La variabilidad es un rasgo esencial de la época barroca cuyo único carácter permanente y fijo es su continua movilidad y flujo permanente.” Martínez, José Francisco, *Fortuna y Fluctuatio Animi*, en Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza, Comp. Fernández Eugenio, De la Cámara María Luisa, Madrid, Trotta, 2007, pp. 115, 116, ⁷ Cfr. Baruch Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Introducción, Traducción y Notas: Domínguez, Atilano, Alianza Editorial, Madrid, 2008, Cap. XVI [194] 30, [195] 10, 20.

⁸ «Evidentemente ellos encuentran luego el problema político. Pero la manera en que lo abordarán depende precisamente de esta intuición de ser igual, del ser anti-jerárquico [...] Entonces Spinoza no sería en absoluto como Hobbes. En función de que el ser se dice de todo lo que es, el problema de una ontología es cómo ser libre, es decir, cómo efectuar su potencia

sobreviene como una necesidad de los sujetos, pero también que esta suma de fuerzas jamás dará por resultado un Estado en donde converjan en su totalidad la ley y los individuos. Aunque este punto es complejo ya que Spinoza llama a la democracia «Estado Absoluto» porque es el que más libertad presenta⁹, éste se puede degradar a una aristocracia o monarquía históricamente¹⁰. De lo anterior será importante establecer que de las pasiones y el pensamiento se irá tejiendo, como un proceso histórico el cuerpo social, que por una parte permitirá afirmar el *conatus* de los hombres. Y, por otro lado, que la ley no es absoluta y totalmente necesaria como las leyes de la naturaleza, sino que es una ley que está fundada en la suma de las potencias individuales, pero que conforme a sus necesidades se puede cambiar, legislar o revolucionar.¹¹

en las mejores condiciones. Y el Estado, a ún más el estado civil, es decir la sociedad entera es pensada como el conjunto de las condiciones bajo las cuales el hombre puede efectuar su potencia de la mejor manera.» Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Grupo Editorial Cactus, 2008, Clase IV, segunda parte, Razón y demencia, p. 110

⁹ Cfr. Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. XVI [195] 10-30.

¹⁰ Cfr. Baruch Spinoza, *Tratado Político*, Introducción, Traducción y notas Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004, Cap. VIII § 12. [329] 10-30.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, Cap. V §4 [296]10.

Capítulo 1. Lo Político y lo aleatorio.

1.1 Ontología de lo político: ¿Necesidad o aleatoriedad?

1.2 Los cuerpos en movimiento: tiempo y política.

1.3 Tiempo, fortuna, historia y política.

1.1 Ontología de lo político: ¿Necesidad o aleatoriedad?

Una de las lecturas más originales, así como más polémicas de la obra de Spinoza es la de Louis Althusser, en la cual se da un importante acento al carácter aleatorio de su obra. Ello, se debe al análisis del fundamento mismo de la filosofía spinozista, que es Dios. Ya que Althusser lo equipara con el vacío. ¿Cómo se puede equiparar a Dios con el vacío, si para Spinoza es la Substancia en la cual están todas las cosas? Esto es posible ya que esta distinción no se hace respecto a la existencia o inexistencia de la Sustancia, sino que se concibe respecto al *sentido* que ésta despliega. Dicha hipótesis se afirma porque para Althusser la importancia que le da Spinoza a la Substancia como principio, es lo mismo que hace que sea un vacío. Ya que si la existencia misma es Dios, entonces Él no puede afirmar nada sobre ella. Porque si nada existe fuera del Todo que es la Substancia, no hay un principio fundante ni de Dios, ni de la existencia. Y, por lo tanto, al ser idénticos, no hay un *sentido* metafísico sobre el cual se desplieguen los modos que están en la Substancia o la existencia. Ya que si el fundamento que Spinoza elige es Dios, que es lo mismo que la existencia, no comienza por ninguna parte. Así, el fundamento de la filosofía de Spinoza caerá en el vacío debido a que éste es el principio de su misma existencia, Spinoza entonces comienza sin ninguna base que subyazca a la existencia:

Sostendré la tesis de que el objeto de la filosofía es para Spinoza el vacío. Tesis paradójica, si se tiene en cuenta la masa de conceptos que son «trabajados» en la *Ética*. Sin embargo, basta notar *cómo comienza*. Él confiesa en una carta: «*Unos comienzan por el mundo, otros por el alma humana, yo comienzo por Dios*» [...] Todos pasan por Dios. Spinoza se ahorra todos esos rodeos y deliberadamente se instala en Dios. De ahí puede decirse que él sitio *de entrada* la plaza fuerte común, última garantía y postrer recurso de todos sus adversarios, al comenzar por ese *más allá del cual no hay nada* y que, de existir así en el absoluto, sin ninguna relación, *no es el mismo nada*. Decir «comienzo por Dios», o por el Todo, o por la substancia única, y dejar entender «no comienzo por nada» es en el fondo lo mismo: ¿qué diferencia hay

entre el Todo y nada puesto que nada existe fuera del Todo...? De hecho, ¿qué puede decirse de Dios? Es aquí donde comienza lo extraño.¹²

Por lo tanto, al constituirse la naturaleza como su propio y único principio, no hay nada detrás de ella que la sustente, sólo la nada. Entonces, para Althusser la importancia de la distinción de Dios en tanto que vacío (si bien se origina en la existencia de la naturaleza como principio de sí misma), radica en que hay un materialismo sin un fundamento que determine la acción de la naturaleza misma, entonces, el principio de las cosas, sería aleatorio, sin un fin necesario. Lo cual no es lo mismo que sin una ley, ya que para Althusser éstas se pueden sintetizar a partir de las diferentes concreciones aleatorias, que sin embargo no tuvieron un origen determinado, y también carecen de un fin¹³. La formación de los cuerpos, está entonces determinada por una ley sin principio, que una vez que se concreta, es de naturaleza aleatoria, no teleológica:

El comienzo establecido es negado: no hay comienzo, ni por tanto Origen. Spinoza empieza por Dios, pero es para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su *sola* potencia infinita (Deus = Natura). Por lo cual Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis del Origen, de la Trascendencia, del «Más Allá», aun cuando aparezca disfrazada en la interioridad absoluta de la Esencia. Pero esta diferencia (pues la negación spinozista no es ni mucho menos la negación hegeliana) que en el vacío del Ser hegeliano se medita por la negación de la negación, la dialéctica de un Telos (Telos = Fin), que se eleva en la historia a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto. Presencia absoluta en la transparencia. En tanto que el haber «comenzado por Dios» (y no por el Ser vacío) protege a Spinoza de todo fin, que, hasta cuando se «abre paso» en la inmanencia, es todavía figura y tesis de trascendencia. El rodeo a través de Spinoza nos descubre así en la diferencia una radicalidad de la que carece Hegel. En la negación de la negación, en la *Aufhebung* (= superación que conserva aquello que supera) nos permitirá descubrir el Fin: forma y lugar privilegiados de la dialéctica hegeliana. ¿Es necesario añadir que si Spinoza se niega todo uso del Fin, hace en cambio la teoría de su ilusión, necesaria y, por tanto, fundada? En el Apéndice

¹² Louis Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002, pp. 41, 42.

¹³ Ello es evidente en el siguiente pasaje en donde Fernanda Navarro le pregunta a Althusser acerca de las características de un filósofo materialista, en donde se señala que si bien el materialismo puede establecer a partir de datos concretos ciertas leyes en la naturaleza, lo cierto es que dichas leyes no son absolutas, no se refieren a un Origen, sino que responden a secuencias de datos que desprenden de encuentros aleatorios: «Por el contrario, el filósofo materialista es un hombre que toma siempre el tren "en marcha"; puede tomarlo o esperar el siguiente y no ocurre nada. Este filósofo no conoce ni origen, ni primeros principios, ni destino alguno. Sube al tren en marcha, se instala en un asiento desocupado o bien recorre los vagones, conversando con los demás viajeros. Asiste, sin programarlo, a todo lo que acontece, de manera imprevista, *aleatoria*, recogiendo una infinidad de datos y observaciones tanto sobre el tren como sobre los viajeros y el trayecto mismo. En suma, registra las secuencias de *encuentros aleatorios*, a diferencia del filósofo idealista que de antemano tiene las consecuencias deducidas de un Origen fundante de todo Sentido, o de un Principio o Causa primeros, absolutos y necesarios. Desde luego que nuestro filósofo puede hacer experimentos sobre el seguimiento de secuencias aleatorias que pudo recoger para de ahí deducir leyes de consecución (como Hume), leyes de "hábitos", o bien *constantes*; es decir, figuras teóricas estructuradas. Los experimentos lo conducirán a deducir leyes para cada género de experimento según la especie de entes de que se trate. Es así como proceden las ciencias de la naturaleza. Es aquí que volvemos a encontrar el término y el uso de la *universalidad*.» Louis Althusser, *Filosofía y Marxismo, entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo veintiuno editores, México, 1988, pp. 59, 60.

al Libro I de *La Ética*, y en el *Tratado Teológico Político* encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificado de la primera teoría de la *ideología* con sus tres características: a) su «realidad» imaginaria; b) su *inversión* interna; y c) su «centro»: ilusión del *sujeto*. ¡Se objetará que es una teoría abstracta de la ideología!¹⁴

Si bien en el anterior fragmento hay una diferencia radical en cuanto a la postura interpretativa respecto al texto póstumo: *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en donde se dice que Spinoza al comenzar por Dios, en realidad lo que hace es comenzar por el vacío. Por otro lado en el texto: *Elementos de autocrítica* de 1974, Althusser afirma que el haber comenzado por Dios y no por el «ser vacío hegeliano» permitirá que la teoría spinozista no caiga en una teleología con fines determinados. Ya que la negación hegeliana, si bien se da en un terreno inmanente en donde rechaza toda tesis del «Origen, del Más Allá, de la Trascendencia», tiende hacia una dialéctica de la negación de la negación en donde se llega hacia un fin determinado. Es notable que el vacío Althusseriano, ponga (a partir de su exégesis) en contradicción una postura radicalmente igual en dos textos distintos, la cual es: «que así como no hay un Origen determinado, tampoco hay un fin determinado en la teoría spinozista» y que el punto nodal de dicha diferencia en cuanto a la interpretación de la carencia de una teleología en Spinoza sea el concepto de «vacío», ya que por una parte en el texto *Elementos de Autocrítica* no hay una teleología porque se evita el vacío del Ser instalándose en Dios, y por otro lado en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro* se evita caer en un teleología porque, precisamente, Dios es un equivalente del vacío ya que no hay un fundamento superior a la existencia. Ello se puede observar claramente en el siguiente pasaje, en donde se afirma que en la teoría spinozista no hay finalidad ni histórica, ni psicológica, gracias a que queda un vacío en el propio fundamento de la filosofía:

«Nada de moral ni, sobre todo, de religión, o mejor, una teoría de la moral y de la religión que, mucho antes de Nietzsche, las destruye hasta sus fundamentos imaginarios de «inversión» — «la fábrica al revés» (cf. el apéndice al Libro I de la *Ética*); nada de finalidad (ni psicológica ni histórica): en definitiva, queda el vacío que es la propia filosofía. Y como este resultado es un resultado, sólo se llega a él tras un gigantesco trabajo sobre los conceptos, que es el realizado en la *Ética*, trabajo «crítico» diríamos generalmente, trabajo de «deconstrucción» diría Derrida después de Heidegger, pues aquello que es destruido es al mismo tiempo reconstruido, pero sobre otras bases, y según un plan muy diferente, de lo cual es testigo esta inagotable teoría de la historia, etc., pero en sus funciones efectivas, políticas.»¹⁵

¹⁴ Louis Althusser, *Elementos de Autocrítica*, Editorial Laia, Barcelona, 1974, pp. 48, 49.

¹⁵ Louis Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, p. 44

No es el caso develar el porqué de dicha contradicción, ya que no es pertinente exponer gran parte de la teoría althusseriana acerca del «vacío»¹⁶, basta con poner el acento en el problema que aquí se abre. A saber: ¿Si Spinoza postula que la naturaleza de la Substancia conlleva una necesidad intrínseca en tanto que actúa conforme a las leyes de la naturaleza, cómo es que postulándose como un «vacío» se puede desarrollar una tesis conforme a una necesidad o conforme a una aleatoriedad? Y ¿Qué consecuencias trae todo ello a la concepción política e histórica de Spinoza?

Para responder a dicho problema, será central comenzar por la teoría del conocimiento spinozista, ya que es el punto nodal en donde se encuentra el concepto de «cuerpo» en relación con el sentido que éste despliega, ya que la política trata eminentemente de relaciones entre cuerpos¹⁷. Además, se sostendrá paralelamente una tesis sobre el tiempo ya que a partir de él, se puede fundamentar la posibilidad ontológica y epistémica de la política en relación con la historia y la fortuna. De la primera, porque se establecerá si lo temporal puede tener un lugar importante en el conocimiento, y de la segunda porque la contingencia o la fortuna tienen su origen en una concepción temporal, imaginativa y no causal del mundo. En este sentido tanto fortuna o azar (aleatoriedad para Althusser)¹⁸, como historia tienen su origen en el mismo horizonte.

¹⁶ Acerca de qué papel juega el vacío en la filosofía del «segundo Althusser», el de la teoría del materialismo aleatorio, el filósofo Vittorio Morfino afirma que en realidad el papel del vacío es retórico, ya que éste al cumplir solamente con la función espacial en donde se mueven los cuerpos no juega un papel central en el movimiento de éstos, sino que es sólo la condición de posibilidad de la contingencia: «¿Qué papel juega el vacío en un cuadro teórico de este género? Quisiera intentar sostener que el gran énfasis puesto sobre los conceptos de “nada” y “vacío” tienen una función exclusivamente retórica: la contingencia, el azar [alea], es plantada, en efecto, por el encuentro, no por la nada/vacío [nulla/vuoto/niente]. Si se toma esta función retórica por una función teórica se corre el riesgo de trasfigurar la teoría del encuentro en una teoría del acontecimiento o de la libertad.» Vittorio Morfino, *Spinoza. Relación y Contingencia*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba Argentina, 2010, p. 91

¹⁷ Cfr. «El discurso bíblico se caracteriza, en efecto, por ser a la vez individual y colectivo: al mismo tiempo que está destinado a cada uno de los miembros de una comunidad, también es válido para la comunidad tomada en su conjunto. Los filósofos, al abordar la imaginación desde el punto de vista del error, es decir desde una perspectiva estrictamente privada, corporativa o «filosófica», habían ignorado la fuerza de la imaginación pública, exceptuando quizá a Platón que, aún reconociéndola, quería temeroso de sus efectos conjurarla, excluyendo a los poetas de la Ciudad (República III). Mientras tanto, Spinoza descubre en el Antiguo Testamento su significación colectiva o política, su fuerza, y de esta manera va a proponer en el Tratado Teológico Político una salvación exterior al conocimiento, una salvación que no tenga que ver con la verdad sino con la potencia de las pasiones. Lo que Spinoza analiza en el texto bíblico son los movimientos o pasiones de un cuerpo político, compuesto como cada cuerpo de la naturaleza por una infinidad de otros cuerpos que mantienen entre ellos ciertas relaciones (El def. entre Axiomas 2 y 3).» Mercedes Allendesalazar Olaso, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 82, 83.

¹⁸ Cfr. «En italiano, el término “alea” alude a la imprevisibilidad de la suerte y su traducción más habitual es “azar”; en español, el término latino *alea* –conservando el italiano–, sólo se conserva como raíz de *aleatorio* [...]» N. del T, en Vittorio Morfino, *Spinoza. Relación y Contingencia*, Traductor Sebastián Torres, p. 78

El tiempo, entonces, tiene claras connotaciones epistémicas en la teoría spinozista¹⁹, ya que es un producto que se da a partir del orden de concatenación de las afecciones empíricas²⁰ del hombre. La primera proposición fundamental en donde se podrá afirmar lo anterior es la XVII de la segunda parte de la *Ética*, en la cual se establece que si un cuerpo humano experimenta la afección de un cuerpo externo, percibirá como presente al cuerpo afectante hasta que otro cuerpo afecte de nuevo al hombre, creando así un contraste entre el primer cuerpo que era percibido como presente, y el segundo que lo desplaza hacia un orden temporal pasado.²¹ Otro elemento importante de dicha proposición se encuentra en el escolio, en donde se introduce el concepto de “imaginación” que es la consideración que tiene el hombre acerca de las cosas externas en relación de su aparición en el

¹⁹ Cabe destacar que para Althusser no hay una epistemología spinozista, ya que para él los géneros de conocimiento no constituyen un discurso filosófico acerca de la fundamentación del conocimiento, sino que es una teoría de la ideología: «En el Apéndice al Libro I de *La ética*, y en el *Tratado teológico político* encontramos lo que sin lugar a dudas puede ser calificado de la primera teoría de la *ideología* con sus tres características: a) su «realidad» imaginaria; b) su *inversión* interna; y c) su «centro»: ilusión del *sujeto*. ¡Se objetará que es una teoría abstracta de la ideología! Convergamos en ello, pero encontrad algo mejor antes de Marx [...] Y sobre todo: no basta con deletrear las palabras de una teoría, hay que ver cómo actúa, y puesto que es un dispositivo de tesis, lo que rechaza y lo que autoriza. La «teoría» de Spinoza rechazaba toda ilusión sobre la ideología, y sobre la primera ideología de esa época, la religión, identificándola como imaginaria. Pero al mismo tiempo se resistía a considerar la ideología como simple error o ignorancia desnuda, ya que fundaba el sistema de este imaginario sobre la relación de los hombres con el mundo «expresado» por el estado de sus cuerpos.» Louis Althusser, *Elementos de Autocrítica*, pp. 48, 49. Ello porque para Spinoza no hay una fundamentación del conocimiento en tanto que *sujeto-objeto*, sino que todo conocimiento remite a la teoría del paralelismo, ya que los pensamientos particulares solamente corresponden al atributo del pensamiento, y éstos, a su vez, corresponden paralelamente al atributo de la extensión: «Es preciso ver los efectos filosóficos de esta estrategia y de este paralelismo para poder evaluarlos. Que Dios no sea *nada* más que naturaleza, y que esta naturaleza sea la suma infinita de un número infinito de atributos paralelos, hace que no solamente *no quede nada por decir de Dios*, sino que no quede nada por decir del gran problema que ha invadido toda la filosofía occidental desde Aristóteles y sobre todo después de Descartes: *el problema del conocimiento*, y de su doble correlato, el sujeto que conoce y el objeto conocido. Estas grandes causas, que tanto dan que hablar, se reducen a nada: «*homo cogitat*», «el hombre piensa», es así, es la constatación de una facticidad, la del «es así», la de un «*es gibt*» que ya anuncia a Heidegger y recuerda la facticidad de la caída de los átomos en Epicuro. El pensamiento no es más que la serie de los modos del atributo pensamiento, y remite, no a un Sujeto, sino, según un buen paralelismo, a la serie de los modos del atributo extensión.» Louis Althusser, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, pp. 42, 43. En otras palabras, la fundamentación acerca de la teoría de la «ideología» radica, en la teoría del paralelismo, ya que al no existir un principio epistémico, no se remite a un sujeto del conocimiento, sino a la teoría de los modos de los atributos ya que a partir del modo del atributo del pensamiento, no habrá una fundamentación que distinga entre sujeto y objeto, sino que hay simplemente una teoría del paralelismo, en donde, los modos de los atributos del pensamiento, se dan paralelamente a los modos del atributo de la extensión. Por lo tanto, la imaginación constituye una ficción en tanto que es una categoría que encierra la experiencia inmediata en tanto que es una determinación histórica, política y religiosa. En este sentido, aunque se afirme en este punto de la tesis que hay una teoría del conocimiento en Spinoza, se tomará en cuenta el punto de vista de Althusser en tanto que no es una teoría del conocimiento en donde exista una mediación entre el pensamiento y la extensión; existiendo solamente el conocimiento como una aproximación inmediata, y adecuada o inadecuada acerca del mundo.

²⁰ «La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior.» Spinoza, *Ética* *Ibid.*, II, Proposición XVI, Demostración.

²¹ «Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma humana considerará dicho cuerpo exterior como existente en acto, o como algo que le está presente, hasta que el cuerpo experimente una afección que excluya la existencia o presencia de ese cuerpo.» *Ibid.*, *Ética* II, Proposición XVII.

tiempo con su existencia²². Ello implica la consideración de su presente que se desprende de la imagen del cuerpo que ha afectado al individuo. Spinoza escribe al respecto:

Vemos, pues, que puede ocurrir que consideremos como presentes cosas que no existen, lo que sucede a menudo. [...] Además, y sirviéndonos de términos usuales, llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si nos estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los «imagina». Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notarais que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino sólo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen, atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, [...] si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre.²³

En este sentido, la representación²⁴ que se tiene sobre la existencia de las cosas, en el nivel de la imaginación o de las imágenes afectantes, está relacionada con el tiempo, ya que en primer lugar, es una afección siempre presente de un cuerpo externo que perdura a pesar de la existencia actual o pasada del mismo. En segundo lugar, se le considera como un error en tanto que es una representación que no se da libremente por la mente, sino que pasivamente considera esas imágenes en un tiempo actual. En tercer lugar, dicha facultad sería una virtud si pudiese distinguir que los cuerpos afectantes son o no son existentes, si lograrse diferenciar que pertenecen a un tiempo pasado o presente. Por lo tanto, el concepto de tiempo se erige en la *Ética* como el producto que se establece entre la representación de la afección de un cuerpo externo, con su aparición y su existencia: ya sea por el contraste que se establece entre la afección de un cuerpo presente y la afección de un cuerpo nuevo, o bien, por la imaginación que supondrá, bajo error, al cuerpo

²² Cfr. "The trouble is that there is very little to say about Spinoza's conception of Time. It stands for the general character which things have of existence: they exist for a longer or a shorter time, according as they are determined by other things. Thus the momentary closing of a current produce a flash of light; if the current remains switched on, the light endures. But when we speak thus we are, according to Spinoza, not using the language of philosophy but of imagination." Samuel Alexander, *Spinoza and Time*, London, University of Toronto, 1921, p.21

²³ Spinoza, *Ética* II, Proposición XVII, Escolio.

²⁴ Se dice representación no en un sentido kantiano, efectivamente en Spinoza no existen los términos *noúmeno* y *fenómeno*, sin embargo, se coincide con el estado unidense Nadler en el sentido de que hay una representación de los cuerpos en tanto que afecciones sobre el cuerpo humano, en otras palabras, en tanto receptividad sensible de cuerpos externos: «This ontological identity, and not what we ordinarily think of as a representational relationship, is what makes an idea the idea of a bodily state. (On the other hand, and somewhat confusedly, Spinoza continues also to think of ideas in representational terms, especially with respect to external bodies, such that an idea is both the ontological correlate under the attribute of Thought of a state of the body and a representation of some extended state of affairs.» Steven Nadler, *Spinoza's Ethics an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 157.

afectante como siempre presente aunque se haya dado en un tiempo pasado. Y, finalmente, como una virtud que pensará las afecciones en un orden temporal correcto.

Otra proposición clave para estudiar la relación entre las afecciones y el tiempo, es la XVIII, también de la segunda parte de la *Ética*, en la cual afirma Spinoza que: “Si el cuerpo humano ha sido afectado una vez por dos o más cuerpos al mismo tiempo, cuando más tarde el alma imagine a uno de ellos, recordará inmediatamente también a los otros.”²⁵ Lo que significa que la serie de las afecciones de los cuerpos externos, (en este sentido de su temporalidad), está relacionada con la representación que se tiene sobre ellos. Es así, que se introduce el concepto de memoria, ya que al considerar una sola afección de una serie que se han dado al mismo *tiempo*, se recordará a partir de la primera, todas las demás. Serán ideas que se enlazarán a partir de un tiempo específico.

Es entonces que existe una relación íntima entre la imaginación y la memoria, ya que la primera es una disposición específica que se da por un impulso sobre ciertas partes concretas de la mente. Por ello ha sido dispuesta a que imagine a varios cuerpos al mismo tiempo, recordando, por ende, a diferentes cuerpos a la vez:

El alma [...] imagina un cuerpo por la siguiente causa, a saber: porque el cuerpo humano es afectado y dispuesto, por obra de los vestigios de un cuerpo externo, de la misma manera que lo fue cuando ciertas de sus partes fueron impulsadas por ese mismo cuerpo exterior. Ahora bien: el cuerpo humano (*por hipótesis*) ha sido dispuesto de tal modo que el alma imagine dos cuerpos al mismo tiempo; luego así los imaginará en adelante, y, en cuanto imagine uno de los dos, recordará inmediatamente el otro.²⁶

Por lo tanto, la memoria es la relación de: la concatenación de las afecciones del cuerpo que se dan en el tiempo, con la disposición que tiene la mente de recordar o reproducir dichas relaciones, y con la sucesión real de los cuerpos externos. Ello implica el nexo entre las ideas de lo que acontece en el tiempo y lo que efectivamente acontece en la existencia en el orden de aparición de los cuerpos. Spinoza afirma que:

En virtud de esto, entendemos claramente qué es la *memoria*. En efecto, no es otra cosa que cierta concatenación de ideas que implican la naturaleza de las cosas que

²⁵ Spinoza, *Ética* II, Proposición XVIII.

²⁶ *Ibid.*, II, Proposición XVIII, Demostración.

están fuera del cuerpo humano, y que se produce en el alma según el orden y concatenación de las afecciones del cuerpo humano.²⁷

En este sentido, se puede aseverar que si bien Spinoza afirmó que la imaginación puede caer en la virtud o el error dependiendo de si la representación que se tiene de los cuerpos externos afectantes es tenida dentro de un tiempo adecuado. De la realidad de la existencia con las afecciones. De la misma manera, se podrá afirmar que la memoria puede acontecer como una virtud o como error en la mente, ya que se sigue del mismo impulso que provoca la imaginación en la sucesión del recuerdo de afecciones específicas.

De lo anterior podemos concluir que:

*Lo temporal es producto del contraste entre las diferentes afecciones corporales sobre el cuerpo del hombre.

* La imaginación y la memoria, nacen bajo el impulso de las afecciones que se enlazan bajo un orden temporal determinado.

*Los conceptos anteriores pueden caer bajo la virtud o el error dependiendo de su correcta consideración del orden temporal de la existencia de la afección.

Finalmente, en la proposición XLIV de la segunda parte, se hace la distinción entre la concepción temporal y la que se encuentra bajo el ámbito de la eternidad²⁸, la primera se da por el enlace entre afecciones, imaginación, y memoria. Por la concatenación determinada del orden de aparición de las afecciones modales o de los cuerpos. La segunda, es un orden fuera de las afecciones de la imaginación. Es una estructura que la razón establece como intrínseca a su proceso y que por ende queda fuera de cualquier representación contingente. Al respecto afirma Nadler que:

The existence of substance is not just everlasting or “sempiternal” – that is, a durational existence or an existence in time that simply has no beginning or end. Since existence follows from the nature of substance just as having three angles follows from the nature of a triangle, the existence of substance is “conceived as an eternal truth,” a truth that is outside all time and duration. At the level of substance, then, there is no coming-to-be or ceasing-to-be. Substance abides eternally and indivisibly beneath all the motions and changes and beginnings and endings that take place among things and their properties in the observable world. Spinoza cautions the

²⁷ *Ibid.*, II, Proposición XVIII, Escolio.

²⁸ “Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas desde una cierta perspectiva de la eternidad” *Ibid.*, II, Proposición XLIV, Corolario II.

reader not to make the common and tempting mistake of ascribing to substance features that belong only to the realm of its modes or affections.²⁹

Entonces, será importante señalar que la imaginación percibirá cuerpos contingentes, mientras que la razón lo hará bajo el aspecto de la necesidad. Escribe Spinoza: “*No es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas como contingentes, sino como necesarias.*”³⁰ [...] Es propio de la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente [...], es decir [...], tal como son en sí, esto es [...], no como contingentes, sino como necesarias³¹”. Mas, ello es problemático ya que en proposiciones anteriores Spinoza había señalado que la imaginación no cae en el error por el hecho de imaginar sino que lo hace respecto a una mala concatenación entre la afección y la conciencia certera de la existencia o inexistencia del cuerpo afectante. Por otro lado, si la imaginación pone a la existencia del objeto exterior y su afección en el tiempo correcto respecto al modo afectante, la imaginación será una virtud. Entonces: ¿por qué Spinoza en la proposición XLIV de la parte segunda de la *Ética* parece absolutizar la imaginación, en concreto la imaginación de lo temporal como errática? Ello es patente en el escolio:

Por otra parte, nadie duda de que imaginamos también el tiempo, y ello a partir del hecho de que imaginamos que los cuerpos se mueven más lentamente, más rápidamente o con igual celeridad unos que otros. Supongamos, entonces, un niño que haya visto ayer por la mañana por primera vez a Pedro; al mediodía, a Pablo; por la tarde, a Simeón, y hoy de nuevo, por la mañana, a Pedro. [...] esta Parte es evidente que, tan pronto como vea la luz de la mañana, imaginará el Sol recorriendo la misma parte del cielo que le vio recorrer el día anterior, o sea, imaginará el día entero, y, en él, a Pedro por la mañana, a Pablo al mediodía y a Simeón por la tarde; es decir, imaginará la existencia de Pablo y Simeón con relación a un tiempo futuro; y, por contra, si ve a Simeón por la tarde, relacionará a Pedro y Pablo con un tiempo pasado, imaginándolos al mismo tiempo que el pasado [...] Pero si sucede alguna vez que otra tarde ve, en lugar de Simeón, a Jacobo, entonces, a la mañana siguiente, imaginará junto con la tarde ya a Simeón, ya a Jacobo, pero no a ambos a la vez, pues se supone que ha visto por la tarde a uno solo de ellos, no a los dos a la vez. Así pues, fluctuará su imaginación, y, cuando imagine las futuras tardes, imaginará junto con ellas ya a uno, ya a otro, es decir: no considerará el futuro de ambos como algo cierto, sino como contingente. Esta fluctuación de la imaginación será la misma si la imaginación versa sobre cosas consideradas del mismo modo con relación al pasado o al presente, y, por consiguiente, imaginaremos las cosas referidas, tanto al presente como al pasado o al futuro, como contingentes.³²

²⁹ Steven Nadler, Spinoza's *Ethics*, an Introduction, p. 66

³⁰ Spinoza, *Ética* II, Proposición XLIV.

³¹ *Ibid.*, II, Proposición XLIV, Demostración.

³² *Ibid.*, II, Proposición XLIV, Escolio.

De esto surgen dos elementos importantes: primero, que el tiempo depende del movimiento-reposo³³ de los modos, ya que la imaginación al hacer una concatenación de eventos relaciona el orden de aparición de los cuerpos. Por lo tanto, sí el modo “x” aparece antes que “y” entonces se lo imaginará en tiempo pasado, si se lo imagina después que “y” se le proyectará en futuro respecto a “y” misma. Segundo, no hay una uniformidad en el orden de aparición de los modos y como el tiempo depende de ellos, se le imaginará como fluctuación, y será indeterminación, lo que tendrá como consecuencia que se piense a las cosas en el tiempo como contingentes. Así, lo temporal depende de los modos, de su concatenación, aparición y despliegue que respecto a nuestra imaginación, se da en las relaciones causales del mundo. En efecto, la causa transitiva difiere de la causa inmanente en el sentido de que ésta puede ser estudiada desde el punto de la esencia y la causa transitiva en el tiempo³⁴. El problema aparece de nuevo bajo otra forma: ¿qué se puede conocer bajo el orden de lo temporal-imaginativo si éste es contingente?

La contingencia en la *Ética* se define como aquello que encierra una posibilidad, una aleatoriedad, que es en este sentido, el concepto contrario a imposibilidad y necesidad. Además, es originada por un defecto en nuestro conocimiento al ocultarse las causas que pudiesen afirmar o negar algo sobre la existencia de un cuerpo determinado. Entonces, ontológicamente todas las cosas están sometidas a la necesidad, que deviene en virtud de la esencia irremisible o de la causa eficiente que conforma a un modo determinado. Por otra parte, la contingencia se origina solamente por una deficiencia en el conocimiento de las causas o de las esencias de los modos, aquí las cosas no aparecen ni como

³³ Cabe destacar que el movimiento-reposo, es el modo infinito de la extensión, con ello se deja claro, al menos en parte que el tiempo pertenece al orden modal y no al substancial al respecto escribe Samuel Alexander: “The immediate infinite mode of extension Spinoza calls motion and rest. The first step in breaking up the unity of God's infinite extension into multiplicity (a multiplicity still retained within the unity) is its manifestation as motion and rest. The next step is the 'mediate' infinite mode, in which God's extension is the whole system rest ; and the finite modes or singular things are but the parts of this face of the whole universe, when those parts are considered, as they must be for science, in their relation to the whole—as varying modifications of motion and rest. These are the gradations in the specification of God as extended. The corresponding gradations between God as a thinking being and finite thinking things or thoughts are harder to identify, and I need not refer to them further.” Samuel Alexander, *Spinoza and Time*, p.29

³⁴ “Spinoza insists that God or substance is also the immanent cause of its modes. “God is the immanent, not the transitive, cause of all things” (IP18). An immanent cause is ordinarily understood to be a cause whose effects belong to or are a part of itself (much as the mind can be said to be the cause of its own ideas). A transitive cause, on the other hand, brings about effects that are ontologically distinct from itself (as the baseball is the cause of the broken window and the sun is the cause of the melted ice). It might seem that unless we think of the things causally brought about by God as properties or states of God – that is, unless we adopt the first, “inherence” interpretation – we will be unable to explain God's causation of things as an immanent causation, as Spinoza demands.” Steven Nadler, *Spinoza's Ethics*, an Introduction, p. 79

necesarias, ni como imposibles³⁵, ya que desconocemos si su esencia es necesaria o contradictoria. En este sentido, contingencia es posibilidad.³⁶

Por lo tanto, se puede pensar que el tiempo se concibe bajo lo aleatorio porque oculta las causas verdaderas de la existencia de un cuerpo o modo determinado. Sin embargo, la imaginación en la *Ética* no sólo cumple un papel en el ocultamiento de las causas, sino que en tanto que es el primer género de conocimiento, cumple el papel positivo de establecer la apertura de las afecciones respecto a la existencia:

Para entender esto con claridad, supongamos que un niño imagina un caballo alado, sin que perciba ninguna otra cosa. Puesto que tal imaginación del caballo implica la existencia [...], y puesto que el niño no percibe nada que excluya la existencia del caballo, considerará necesariamente al caballo como presente, y no podrá dudar de su existencia, aunque no tenga la certeza de ella. Esto lo experimentamos todos los días en los sueños, y no creo que haya alguien que piense que, mientras sueña, tiene libre potestad de suspender el juicio acerca de las cosas que sueña, y de hacer que no sueñe lo que sueña que ve; y, sin embargo, acontece que también en los sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que soñamos. Concedo, además, que, en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error [...]; pero niego que un hombre nada afirme en la medida en que percibe. Pues ¿qué es «percibir» un caballo alado, sino afirmar del caballo que tiene alas? En efecto: si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera otra cosa, lo consideraría como algo que le está presente, y no tendría causa alguna para dudar de su existencia, ni facultad alguna para disentir, salvo si la imaginación del caballo se une a una idea que excluya la existencia de ese caballo, o salvo que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada, y entonces, o bien negará necesariamente la existencia del caballo, o dudará necesariamente de ella.³⁷

A la luz de este fragmento podemos afirmar que el papel de la imaginación también es positivo ya que las afecciones actuales en sí mismas no son erróneas. Sin embargo, la capacidad de «pensar o afirmar» algo sobre lo que se percibe es el punto donde se introduce el error en la imaginación. Asimismo, hay un nivel ontológico superior en la afección cuando se concibe en un tiempo presente ya que la positividad pura no implica falsedad de la percepción o de la imagen. Por otro lado, el hombre siempre afirmará o negará algo de dicha positividad, que lo hará caer en una percepción mutilada o errónea. Ello se complementa con el escolio de la proposición XVII de la segunda parte

³⁵ La imposibilidad de un modo aparece por las mismas razones que por su necesidad, es decir, es irrealizable en razón de la contradicción de su esencia o de su causa eficiente. Cfr. Spinoza, *Ética*, I, Proposición XXXIII, Escolio I.

³⁶ Cfr. *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, I, Proposición XLIX, Escolio.

de la *Ética*³⁸, en donde se establece que la imaginación de una afección pasada no cae en el error si la mente tiene la capacidad de establecerla como pretérita, y de esta manera, hacer que la imaginación del pasado no afecte al presente. Por lo tanto, el presente de la afección no muestra error mientras no se le considere respecto a una afección pasada y una afección pasada no muestra falsedad si no se le confunde con una afección presente. La imaginación sin el pensamiento efectivo de la razón, siempre caerá en el error ya que su sola consideración tiende a confundir al pasado con el presente y viceversa. Es así que la imaginación por sí misma tiene un papel a la vez que positivo por la apertura sensible que se establece con la existencia, a su vez negativo en tanto que hace caer en el error por su tendencia a confundir afecciones pasadas y presentes. Y, en dicha confusión arroja al sujeto a la fortuna del mundo, al desconocimiento de lo causal. Por ello, el tiempo bajo el orden de lo imaginativo caerá bajo un conocimiento confuso y mutilado. No obstante, este tiempo también tiene un papel fundamental en el sistema spinozista ya que si bien es un producto de la imaginación y la memoria, mediante él se podrán organizar las afecciones en sucesiones correctas y adecuadas, como se señalará a continuación.

Como se ha destacado, el tiempo cae en confusión ya que es producto de la imaginación y la memoria. Sin embargo, estos tres conceptos son fundamentales ya que ellos son la apertura del hombre hacia el mundo. En este sentido, podemos establecer una última pregunta que encierra otros problemas: ¿Puede el tiempo darse en un orden mental adecuado al conocimiento o bien hay un salto directo hacia la concepción «*sub specie aeternitatis*» en donde quede negado en tanto que contingente? ¿No hay entonces una concepción racional y ordenada de la temporalidad que sea intermedia entre lo temporal imaginativo y lo eterno? En efecto, es muy dudoso que en el tiempo pueda existir una garantía de conocimiento adecuado, ello por el error al que induce en su origen y por ser producción de la imaginación respecto a la existencia. Estas dudas se dan a pesar del papel fundamental de la positividad imaginativa en la sensibilidad. Por ejemplo, como señala Jonathan Bennett de lo temporal no se puede afirmar otra cosa que la contingencia imaginativa y por ende no hay conocimiento seguro en ello:

In Letter 12 Spinoza speaks of it as "nothing but a mode of the imagination," which ought to mean that in a true fundamental account of the whole of reality the concept of *tempus* would not be used. In the *Ethics*, however, it is not clear that Spinoza meant to go so far. When he speaks of *tempus* he usually has in mind the measurement of time, and he did think that all our measures - of time and space and of things spatial

³⁸ Vid. *Supra.*, p. 7

and temporal - are superficial and "imaginative" and not part of the basic, objective story [...]. I do not think that he seriously meant to declare that none of the other uses of the concept of *tempus* would come into a fundamental description of the world.³⁹

Contrario a lo que afirma Bennett, la hipótesis que se pretende demostrar, será que desde el segundo género de conocimiento hay una concepción intermedia de lo temporal en donde es una herramienta para conocer las causas de afectos y afecciones determinados. En este sentido, se comenzará con el segundo género de conocimiento en el cual ya no se conoce a un cuerpo por sus efectos⁴⁰ sino por sus causas⁴¹ y por lo que hay de común de la parte con el todo, por su *noCIÓN común*. Que se conozca al modo por sus causas quiere decir que un conocimiento del primer género no revela de lo que se compone la cosa que afectó al cuerpo, sino que dejar ver la constitución del cuerpo que está siendo afectado.⁴² En este caso la disposición del hombre que esté teniendo algún tipo de afección. Es por ello que el conocimiento de segundo género detenta el conocimiento tanto del cuerpo del agente epistémico, como de la causa que lo afectó, del modo o cuerpo que hizo contacto con él.⁴³

³⁹ Jonathan Bennett, *Spinoza's Methaphysics*, p. 76, en Ed. Don Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

⁴⁰ En este sentido Spinoza da un ejemplo muy claro acerca del nivel en donde se presenta el error en el primer nivel de conocimiento; éste se da, no por imaginar a la cosa que nos está afectando, en este sentido, la imaginación es la condición para conocer las cosas por sus causas primeras, es la representación primera que nos formamos del mundo, sin embargo el error surge cuando a un efecto le atribuimos como causa nuestra propia imaginación. Así, Spinoza da el ejemplo de cuando alguien ve al sol e imagina que la distancia entre la tierra y él mide el tamaño muy pequeño, el error surge cuando suprimimos la causa que hace que la distancia respecto al sol se vea de ese tamaño, que sería que ésta hace que los objetos se vean de "x" o "y" tamaño entre más grande o pequeña se haga. Es decir, se confunde la causa por el efecto, y se tiene un conocimiento de la propia disposición corporal al ponerla como la causa misma y no del objeto *en relación* con mi cuerpo: "el error consiste en una privación de conocimiento [...] daré un ejemplo, a saber: [...] cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, al par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro." Spinoza, *Ética* II, Proposición XXXV, Escolio.

⁴¹ "La demostración es simple; se contenta con invocar un axioma, «el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa y lo engloba». Lo que nuevamente nos remite a un principio aristotélico: conocer es conocer a través de la causa. En una perspectiva spinozista, se concluye: 1) a toda idea corresponde alguna cosa (en efecto, ninguna cosa puede ser conocida sin una causa que la hace ser, en esencia o en existencia); 2) el orden de las ideas es el mismo que el orden de las cosas (una cosa no es conocida sino por el conocimiento de su causa)." Gilles Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, p. 108

⁴² Para Spinoza la composición corporal es importante en el tema epistemológico, ya que entre más pueda ser afectado un cuerpo, más ideas adecuadas puede tener del mundo, una afección no sólo se refiere a la mera percepción sino a la forma en la que se expresa en el cuerpo y como el cuerpo expresa esa afección adecuada o inadecuadamente: "[...] el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos [...]" Spinoza, *Ética* II, Proposición XXXIX, Corolario.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, II, Proposición XXXVIII.

La idea adecuada es entonces, lo que hace comunidad entre el mundo y el cuerpo del hombre, es aquello que tiene por causa común a la cosa y al cuerpo afectado. En otras palabras, una idea que tiene por causa común a Dios⁴⁴. Es el conocimiento sistemático,⁴⁵ del orden y de las causas que tienen cada uno de los cuerpos en el mundo, de sus relaciones de movimiento-reposo y de velocidad-lentitud. Sobre todo, de la acción que ejercen necesariamente sobre el cuerpo del hombre y sobre el cuerpo de los demás, pero que expresan a Dios, son activas y con ellas comienza el uso efectivo de la razón. Deleuze escribe sobre ello:

[...] esta «noción común» es necesariamente adecuada: está en la idea de nuestro cuerpo como también está en la idea del cuerpo exterior; está, pues, en nosotros como está en Dios; expresa a Dios y se explica por nuestra potencia de pensar. Pero de esa noción común se origina a su vez una idea de afección, ella misma adecuada: la noción común es necesariamente causa de una idea adecuada de afección [...].⁴⁶

Es importante señalar que para Spinoza todos los hombres comparten ciertas nociones comunes, ya que es necesario el *existir de un mundo común* para poder ejercer una acción determinada en él, y para ello tiene que ejercerse una razón mínima:

De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues [...] todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales [...] deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.⁴⁷

El segundo género de conocimiento se basa en las nociones comunes, en donde el orden causal es importante ya que es el nexo entre lo que acontece en el mundo y la forma en la que éste afecta al cuerpo. Sin embargo, la gran diferencia entre este género y el primero es que aquí se conoce a la existencia por sus causas y en el otro por sus efectos. Por otro lado, el tiempo es una herramienta útil en el enlace de los afectos y afecciones mismas. Ello es evidente en la proposición LXII de la parte cuarta de la *Ética*:

Si pudiéramos tener un adecuado conocimiento de la duración de las cosas, y pudiéramos determinar racionalmente los tiempos de su existencia, entonces experimentaríamos un mismo afecto ante las cosas futuras y ante las presentes, y

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, II, Proposición XXXVIII, Demostración

⁴⁵ Se afirma que es un conocimiento sistemático del mundo puesto que si se concatenan dos o más ideas adecuadas el resultado será también una idea adecuada: “Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas [...] *Ibid.*, II, Proposición XXXVI. Todas las ideas son en Dios [...]; y, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas [...] y adecuadas [...]; y, por tanto, ninguna es inadecuada ni confusa, sino en cuanto considerada en relación con el alma singular de alguien [...] Y, de esta suerte, todas, tanto las adecuadas como las inadecuadas, se siguen unas de otras con la misma necesidad [...]” *Ibid.*, II, Proposición XXXVI, Demostración.

⁴⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, p. 146.

⁴⁷ Spinoza, *Ética* II, Proposición XXXVIII, Corolario.

apeteceríamos como si fuera presente un bien que el alma concibiese como futuro, y, por consiguiente, daríamos de lado necesariamente a un bien presente menor, en favor de un bien futuro mayor, y no apeteceríamos un bien presente que fuera causa de un mal futuro, como demostraremos pronto.⁴⁸

Esto también es patente por algunas proposiciones de la parte III y IV de la *Ética* en donde se utilizará al tiempo como parte del conocimiento causal de los afectos y afecciones. De la parte tercera se destacarán los siguientes pasajes:

Proposición XIV:

“Si el alma ha sido afectada una vez por dos afectos al mismo tiempo, cuando más tarde sea afectada por uno de ellos, también será afectada por el otro.”⁴⁹

Proposición XVIII

“El hombre es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que por la imagen de una cosa presente.”⁵⁰

Proposición LI

“Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto.”⁵¹

Definiciones de los afectos XXVIII, Explicación:

La soberbia se diferencia, pues, de la sobreestimación, en que ésta se refiere a un objeto exterior, y la soberbia, en cambio, se refiere al hombre mismo que se estima en más de lo justo [...] efectivamente, puede ocurrir que un hombre, al considerar tristemente su debilidad, imagine ser despreciado por todos, siendo así que a los demás ni se les ha ocurrido despreciarlo. Además, un hombre puede estimarse en menos de lo justo si niega de sí mismo, en el momento presente, algo que tiene relación con el tiempo futuro, que es incierto para él, como cuando niega que él pueda concebir nada con certeza, o que pueda desear, u obrar, nada que no sea malo o deshonesto.⁵²

Por lo tanto, lo temporal es una herramienta, que si bien nace de la imaginación es útil en tanto que sirve para estudiar el orden de aparición y relación de los afectos y afecciones, que entonces serán parte de un conocimiento adecuado si se conocen sus causas. Es notable por estos fragmentos que:

a) que la presencia de un objeto que afecto en el pasado, si se presentó junto a otra, traerá a la

⁴⁸ *Ibíd.*, IV, Proposición XLII, Escolio.

⁴⁹ *Ibíd.*, III, Proposición XIV.

⁵⁰ *Ibíd.*, III, Proposición XVIII.

⁵¹ *Ibíd.*, III, Proposición LI.

⁵² *Ibíd.*, III, Proposición XXVIII, Explicación.

memoria a ambas afecciones; b) que los afectos y las afecciones se dan en el mismo plano temporal actual, ya sean presentes pasadas o futuras, por ello, siempre afectarán de alegría o tristeza el ánimo del hombre por la acción de la imaginación; c) que un mismo hombre puede ser afectado por un objeto en tiempos distintos, ello por la situación vital del agente, por ejemplo algo que nos pudo haber afectado de alegría en el pasado, en el presente será motivo de tristeza; y d) la soberbia nace por la consideración que se tenga sobre uno mismo en relación con diferentes tiempos.

Por otra parte, en la parte IV se destacan los siguientes fragmentos:

Proposición IX, *Corolario*:

La imagen de una cosa futura o pretérita, esto es, de una cosa que consideramos con relación a un tiempo futuro o pretérito, y no presente, es más débil, en igualdad de circunstancias, que la imagen de una cosa presente; y, por consiguiente, el afecto referido a una cosa futura o pretérita, en igualdad de circunstancias, es también menos enérgico que el afecto que se refiere a una cosa presente.⁵³

Proposición X

*Experimentamos por una cosa futura, que imaginamos ha de cumplirse pronto, un afecto más intenso que si imaginamos que el tiempo de su existencia está mucho más distante del presente, y también somos afectados por la memoria de una cosa, que imaginamos haber ocurrido hace poco, más intensamente que si imaginamos que ha ocurrido hace mucho.*⁵⁴

Proposición XII

*El afecto relacionado con una cosa que sabemos no existe en el presente, y que imaginamos como posible, es más intenso, en igualdad de circunstancias, que el relacionado con una cosa contingente.*⁵⁵

Proposición XIII

*El afecto experimentado con relación a una cosa contingente que sabemos no existe en el presente es menos enérgico, en igualdad de circunstancias, que el afecto experimentado con relación a una cosa pretérita.*⁵⁶

Proposición XXI

⁵³ *Ibíd.*, IV, Proposición IX, Corolario.

⁵⁴ *Ibíd.*, III, Proposición X.

⁵⁵ *Ibíd.*, III, Proposición XII.

⁵⁶ *Ibíd.*, III, Proposición XIII.

*Nadie puede desear ser feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser, obrar y vivir, esto es, existir en acto.*⁵⁷

Proposición LX, Escolio

Puesto que la alegría, generalmente [...], se refiere a una sola parte del cuerpo, deseamos en consecuencia, generalmente, conservar nuestro ser sin tener para nada en cuenta nuestra salud íntegra; a ello se añade que los deseos a que estamos más sujetos [...], tienen en cuenta sólo el tiempo presente, pero no el futuro.⁵⁸

Proposición LXIX, Corolario

En un hombre libre, pues, una huida a tiempo revela igual firmeza que la lucha; o sea, que el hombre libre elige la huida con la misma firmeza o presencia de ánimo que el combate.⁵⁹

En estos fragmentos se muestra claramente como el eslabonamiento de los afectos se establece respecto a una temporalidad determinada, que no sólo los origina, sino que también sirve para su comprensión dentro de un orden causal real y adecuado. Se destaca de ellos como : a) que un afecto referido al presente es más fuerte que un afecto pasado o futuro; b) que la experimentación de una cosa futura que ha de cumplirse pronto es más potente que la experimentación de algo que es más distante; c) que el afecto de algo posible es más intenso que el de algo contingente respecto al futuro; d) que el afecto de algo contingente en el presente es menos potente que el de una cosa pasada; e) que alguien no puede ser feliz sino puede al mismo tiempo ser, obrar y vivir, estar en acto; f) que los deseos a los que está sujeto el hombre tienen más cuenta el presente que el futuro; y g) que el tiempo tiene una relación directa con la cautela, en el sentido de tomar decisiones prácticas cuando se necesite.

Por lo tanto, el tiempo es producto de la imaginación y la memoria, y por ello siempre caerá en la contingencia, ya que la naturaleza imaginativa humana tiende a confundir los afectos presentes y pasados. Por otro lado, tiempo, memoria e imaginación cumplen un papel positivo en la epistemología spinozista ya que son la apertura fundamental de la sensibilidad de las afecciones respecto a la existencia de los cuerpos externos, ello no involucra error alguno en tanto que positividad pura, pero como la imaginación afectiva tiende a recordar lo pasado como si se tratase

⁵⁷ *Ibíd.*, III, Proposición XXI.

⁵⁸ *Ibíd.*, III, Proposición LX, Escolio.

⁵⁹ *Ibíd.*, III, Proposición LXIX, Corolario.

del presente y a vivir lo presente como confundiendo con afecciones pretéritas, cae en confusión. En este sentido el tiempo es a la vez virtuoso y errático.

Las posibilidades del tiempo van más allá de la simple positividad inmediata y sensible de las afecciones. Sino que es una herramienta útil en el segundo género de conocimiento, ya que como se acaba de señalar mediante él se puede establecer un orden adecuado de la aparición de los afectos y afecciones del hombre. Se puede conocer mediante él: «las causas y no sólo los efectos de lo que acontece en el hombre». Por lo tanto, el tiempo es contingente y a la vez, si se aplica un orden racional sobre él, vale como herramienta para conocer las causas de los modos. El hombre vive en la lucha entre la ignorancia, y el conocimiento, o bien, entre la aleatoriedad y las leyes de la naturaleza. La primera siempre será producto de la inadecuación del hombre a la naturaleza y la segunda se refiere a la necesidad inmanente de la naturaleza, a las leyes que ocurren en Dios y de la condición de su esencia.⁶⁰

1.2 Los cuerpos en movimiento: tiempo y política.

Por lo tanto, epistemológicamente se puede afirmar que el hombre toma al tiempo como un agente necesario para la concatenación de afectos y modos. Sin embargo, también se puede analizar al tiempo como un producto de los cuerpos mismos, ya que su existencia se puede estudiar en tres diferentes dimensiones, la primera indeterminada, la segunda temporal y la tercera intemporal. Para ello Deleuze hace un estudio acerca de las diferentes dimensiones de los cuerpos, además de su relación con el conocimiento que el hombre tiene de ellos. Las dimensiones modales son las siguientes:

a.- La primera dimensión establece que el modo tiene un número muy grande de partes que lo conforman, ello son pequeños cuerpos o corpúsculos «*corpora simplísima*» que integran cualquier modo finito:

El individuo tiene un número muy grande de partes. ¡No sabemos más que eso! ¿Qué son esas partes? [...] Al menos Spinoza les reserva un nombre, los llama «los cuerpos simples» [...] Estas partes son en el caso de los cuerpos- pero aún en todos los casos- partes extensivas. ¿Qué son las partes extensivas? Son partes sometidas a la ley de las partes exteriores unas a las otras. Para hablar en latín, *partes extra partes* [...] un

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, I, Proposición XV, Demostración.

cuerpo, que es un modo de lo extenso, es divisible en un número muy grande de partes.⁶¹

En este orden de ideas, se afirma que el cuerpo es resultado expresivo del atributo de la extensión, y su primera particularidad es que están conformados de un número muy grande de partes de las cuales no sabemos ni su origen, ni su cualidad, ni cantidad. Encierran un misterio en tanto que no tienen un «status» ontológico por sí mismas sino sólo en cuanto entran en relación unas con otras, por lo tanto su conocimiento se debe no a una expresión singular, sino al conjunto o relación que integran. Así, en Spinoza no se puede hablar de cuerpos absolutamente simples sino sólo como una referencia sumamente abstracta desde la cual podremos afirmar que ya se ha entrado en una relación determinada, al respecto afirma Deleuze:

Digo que los cuerpos simples van por infinidades [...] ustedes no pueden hablar de «un cuerpo simple». Lo hacen por abstracción, una abstracción desprovista de toda razón [...] Pero que los cuerpos simples vayan por infinidades significa claramente que no se puede hablar de un cuerpo simple. Sólo se puede hablar de una infinidad de cuerpos simples. ¿Qué es entonces lo que posee figura y tamaño? No es tal cuerpo simple, sino tal infinidad de cuerpos simples.⁶²

Este punto resultaría ambivalente respecto a la temporalidad, ya que desde el cuerpo complejo conformado en sí, efectivamente se podría establecer un vínculo con el tiempo gracias a que su comprensión radica en la concatenación que se establece entre los cuerpos simples, el modo finito que forman y la imagen que proyectan en el hombre. Por otro lado, los «cuerpos simplísimos» no tienen vínculo con el tiempo, ya que no se les puede imaginar en tanto que no provocan ninguna proyección concreta en el hombre, y, además, no guardan en sí una existencia concreta sino que sólo acontecen en tanto que relación con otros corpúsculos. Por lo tanto, un cuerpo es verificable sólo en tanto que conforma un nexo con otros cuerpos simples, el modo finito es en la existencia sólo en tanto que expresión concreta de una relación. Y, es abstracción sólo en tanto que simplicidad absoluta que permanece esotérica y se expresa en cuanto entra en comunidad con otros «*corpora simplísima*.» Al respecto afirma Spinoza:

[...] por lo que se refiere a los cuerpos más simples, a saber, los que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud [...]⁶³

⁶¹ Gilles Deleuze, *En medio de Spinoza*, Clase X Teoría de la Individuación (primera parte), pp. 326, 327.

⁶² *Ibid.*, Clase X Teoría de la Individuación (primera parte), p. 340

⁶³ Spinoza, *Ética* II, Proposición XIII, Lema III, Axioma II.

b.- Es en este sentido que se abre para Deleuze la segunda dimensión de lo corporal en la ontología spinozista, ya que dichos modos simples entran en una relación movimiento-reposo y velocidad-lentitud, en donde no importa que estas partes cambian o se sustituyen, mientras sigan en relación el cuerpo permanecerá. Al respecto afirma Deleuze que:

En la segunda dimensión del individuo. El individuo no solamente posee un número muy grande de partes, sino que es preciso que esas partes le pertenezcan bajo una relación. Si la relación falta entonces no son sus partes. Si la relación subsiste, son sus partes, aún si ellas cambian. Es completamente simple. La respuesta de Spinoza es que las partes pertenecen a un individuo bajo una cierta relación de movimiento y reposo, de velocidad y de lentitud. Por tanto no son las partes las que definen a un cuerpo. Es la relación bajo la cual las partes le pertenecen [...]⁶⁴

Ello ya no se podría interpretar como una ambivalencia de lo temporal como en la primera dimensión del modo, en esta nueva dimensión los cuerpos complejos se encuentran en el tiempo y las partes más simples sólo pueden ser concebidas mediante la abstracción. Por ello, no se piensan como *Sub specie aeternitatis*, sino sólo a través de un cuerpo compuesto. A través de sus nexos. En esta segunda dimensión se pone el acento sobre la relación bajo la cual se conforma un modo, sin la que no podría ser y que se compone de: movimiento-reposo y velocidad-lentitud, vínculos que determinan que un cuerpo permanezca:

Por lo dicho, vemos, pues, cómo un individuo compuesto puede ser afectado de muchas maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. Y hasta ahora hemos concebido un individuo que no se compone sino de cuerpos que sólo se distinguen entre sí por el movimiento y el reposo, la rapidez y la lentitud, esto es, que se compone de los cuerpos más simples. Si ahora concebimos otro, compuesto de varios individuos de distinta naturaleza, hallaremos que puede ser afectado de muchas otras maneras, conservando, no obstante, su naturaleza. En efecto, supuesto que cada una de sus partes está compuesta de varios cuerpos, cada parte podrá [...], sin cambio alguno de su naturaleza, moverse más lenta o más rápidamente, y, por consiguiente, comunicar sus movimientos a las otras más aprisa o más despacio.⁶⁵

Al respecto, cabría señalar la distinción que hace Deleuze entre la física cartesiana y la spinozista, ya que en la primera se habla del cuerpo como una sustancia, en donde hay suma y acumulación de fuerzas diferenciales. Por el contrario, en Spinoza no hay suma o acumulación de movimiento, sino composición de relaciones entre el movimiento-reposo. No hay diferencias cuantitativas en los cuerpos, sino cualitativas. Las composiciones muestran diferencias de naturaleza y no de cantidad.

⁶⁴ *Ibid.*, Clase X Teoría de la Individuación (primera parte), pp. 327, 328.

⁶⁵ Spinoza, *Ética* II, Lema VII, Demostración, Escolio.

Por ejemplo, un hombre difiere de una piedra, de un zapato y de caballo no por la cantidad de fuerza acumulada, sino por el grado de complejidad acumulado en un cuerpo:

Es bien sabido que Descartes insiste enormemente sobre la idea de que algo se conserva en la naturaleza. Y en particular algo que concierne al movimiento. Por ende, al considerar los problemas de comunicación del movimiento en el choque de los cuerpos, cuando los cuerpos se encuentran, Descartes insiste, y es una de las bases de su física, en que algo se conserva. ¿Y qué es lo que se conserva en la comunicación del movimiento? Descartes nos dice que es [...] lo que él llama «cantidad de movimiento». La cantidad de movimiento es producto de la masa por la velocidad. [...] Hecha la reflexión, Spinoza no podía aceptar semejante concepción del individuo masivo. ¡No podía! Precisamente porque para él los cuerpos no son sustancias. Iba a estar forzado entonces a definir a los individuos por relaciones, y no como sustancia. Spinoza va a definir un individuo en el orden del vínculo [*rapport*] o de la [*relation*], no en el orden de la sustancia [...] En Spinoza los individuos son relaciones, no sustancias. Desde entonces no habrá tradición, no habrá suma. Habrá composición de relaciones o descomposición de relaciones.⁶⁶

De esta segunda etapa del modo afirma Deleuze en: *Spinoza y el problema de la expresión* que, efectivamente, se trata de conocer al modo por sus causas dentro del caos que presupone el tiempo por su naturaleza imaginativa y contingente. Así, las causas también se distinguen por ser expresiones del efecto, son nociones comunes que van en semejanza con los modos representados al hombre. Abriendo por ello, el medio para llegar a conocer las relaciones características entre los modos. Relaciones que bien menciona Deleuze, no se distinguen por su esencialidad, sino por su generalidad, o bien la composición de fuerzas constitutivas que determinan a un objeto:

Pero precisamente, ¿qué es lo que conocemos por esas nociones? Se entiende que las nociones comunes no constituyen la esencia particular de algo. Sin embargo, no basta con definir las por su generalidad. *Las nociones se aplican a los modos existentes particulares, y no tienen sentido independientemente de esa aplicación.* Representando (desde puntos de vista más o menos generales) la similitud de composición de los modos existentes, son para nosotros el único medio de llegar al conocimiento adecuado de las relaciones características de los cuerpos, de la composición de esas relaciones y de sus leyes de composición. [...] en el segundo género de conocimiento, ya no aplicamos una regla conocida de oídas, como se obedece a una ley moral; comprendiendo la regla de proporcionalidad en una noción común, aprehendemos la manera de la que se componen las relaciones constitutivas [...] ⁶⁷

Este aspecto es la primera condición que abre el horizonte de lo temporal, político e histórico como producto del conocimiento relacional entre el presente, pasado y futuro. Entonces, la política y la historia también se presentan como una serie de acontecimientos causales y que conllevan cierta

⁶⁶ *Ibid.*, Clase X Teoría de la Individuación (primera parte), pp. 334, 335.

⁶⁷ Gilles Deleuze, *Spinoza y el problema de la expresión*, p. 285

lógica. Por lo tanto, si bien hay una serie de causas que se escapan al entendimiento humano, hay otras que pueden ser entendidas mediante el uso de la razón. Por ejemplo, en la conformación de las leyes de la naturaleza (aspecto físico), en el entendimiento de la dinámica de las pasiones en los sujetos (aspecto ético), así como en el cuerpo estatal (aspecto político), y en la configuración en el tiempo del carácter y gobierno de los Estados (aspecto histórico). Al respecto Spinoza afirma:

[...] es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, salen la mente de los autores de la Escritura, como una consecuencia lógica.⁶⁸

Por lo tanto, si bien es cierto que no existe un sentido determinado en la ontología spinozista, así como tampoco en la política. Ya que como afirma Althusser, no hay una orientación fuera de la existencia, ya que su fundamento es ella misma⁶⁹. Por otro lado, la necesidad con la que actúa la existencia en tanto que Sustancia determina a las cosas a obrar solamente en virtud de la necesidad de su sola naturaleza⁷⁰, no actúa así porque ser un vacío, ni porque no haya un fundamento superior a la existencia o a la Sustancia misma, sino porque la Sustancia supera la dicotomía entre libertad y necesidad⁷¹ a partir de la noción de «naturaleza de la Sustancia»:

*Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente.*⁷² [...] Así pues, si no puede darse razón o causa alguna que impida que Dios exista o que le prive de su existencia, habrá que concluir, absolutamente, que existe de un modo necesario. Mas, si tal razón o causa se diese, debería darse, o bien en la misma naturaleza de Dios, o bien fuera de ella, esto es, en otra substancia de otra naturaleza. Pues si fuese de la misma naturaleza, por ello mismo se concedería que hay Dios. Pero una substancia que fuese de otra naturaleza no tendría nada en común con Dios [...], y, por tanto, no podría ni poner ni quitar su existencia. No pudiendo, pues, darse una razón o causa, que impida la existencia divina, fuera de la naturaleza divina, deberá por necesidad darse, si es que realmente Dios no existe, en su misma naturaleza, la cual conllevaría entonces una contradicción. Pero es absurdo afirmar eso de un Ser absolutamente infinito y sumamente perfecto; por consiguiente, ni en Dios ni fuera de Dios se da

⁶⁸ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, VII, 98 [20].

⁶⁹ Cfr. Spinoza, *Ética I*, Definiciones III; *Ibid.*, I, Proposición VIII; *Ibid.*, I, Proposición XIV; *Ibid.*, I, Proposición XV.

⁷⁰ «Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie. Demostración: Según hemos mostrado en la *Proposición*, se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza; y en la *Proposición* hemos demostrado que nada puede ser ni concebirse sin Dios, sino que todas las cosas son en Dios; por lo cual, nada puede haber fuera de él que lo determine o fuerce a obrar, y por ello Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie. Q.E.D. *Corolario I*: De aquí se sigue: primero, que no hay ninguna causa que [...] explican la esencia eterna de Dios explican a la vez su existencia eterna, esto es: aquello mismo que constituye la esencia de Dios, constituye a la vez su existencia, y así ésta y su esencia son uno y lo mismo.» *Ibid.*, I, Proposición XVII, Demostración, Corolario I; Cfr. *Ibid.*, I, Proposición XV; *Ibid.*, I, Proposición XVI.

⁷¹ «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.» *Ibid.*, I, Definición VII.

⁷² *Ibid.*, I, Proposición VII

causa o razón alguna que impida su existencia y, por ende, Dios existe necesariamente⁷³.

De donde se sigue que el materialismo de Spinoza, si bien es aleatorio, no lo es porque sea o no un *vacío*, o bien porque haya o no un *afuera* en su ontología de la existencia⁷⁴. Sino que este materialismo se da precisamente en el terreno epistemológico que el mismo Althusser niega, ya que dicha perspectiva, como se pudo notar en las páginas anteriores, se abre en el tiempo, a partir de las nociones de presente, pasado y futuro de cada cosa aprehendida. En donde se establece una relación positiva con los cuerpos circundantes. Sin embargo, en el fragmento anterior, se puede observar que (si bien no existe un sentido predeterminado por la Sustancia), no obstante sí hay una necesidad que se da a partir de la naturaleza divina. De esta forma, necesidad y libertad, que aparentemente son conceptos contrarios se entrelazan la noción de Dios, porque al ser ineludible la existencia de la Sustancia, es intrínseca su acción, su potencia es perfecta y libre⁷⁵. Por ende, la aleatoriedad y la necesidad, se dan en el mismo plano material de las relaciones corpóreas del mundo, en donde la primera es una concatenación inadecuada del conocimiento entre causa y efecto, y la segunda es el conocimiento adecuado de las relaciones corporales. Ante ello sería pertinente preguntarse si: ¿la filosofía política de Spinoza alude a un plano puramente aleatorio o a un plano determinado del conocimiento de las causas de la formación de los Estados, o bien de los cambios que atraviesan históricamente la conformación de los mismos? En este sentido, se coincide en este trabajo con la postura de Étienne Balibar, ya que si bien se ha afirmado que la historia se da en el mismo plano que la fortuna, por otra parte, es posible acceder a un conocimiento determinado de la historia política de los Estados. Así como a un ejercicio práctico y determinado, en donde a pesar de asumir una serie de determinaciones sobre los cuerpos, afirma su libertad mediante un proceso de liberación (democratización), en otras palabras de potenciación del *conatus* del cuerpo político:

⁷³ *Ibid.* I, Proposición VII, Demostración, De otra manera.

⁷⁴ En este sentido el italiano Vittorio Morfino, como ya se mencionó anteriormente señala que la noción de «vacío» en la teoría sobre el materialismo aleatorio althusseriano en relación con la interpretación del materialismo spinozista, sólo se considera importante en tanto que un espacio que es condición del encuentro y la fluctuación: «El vacío no es nada más que la condición de posibilidad de la fluctuación, es el concepto necesario para pensar la fluctuación, la ausencia de un plano que precede al encuentro de los elementos, pero carente de algún significado por sí mismo. A partir de aquello me parece que se delinea con claridad la inadecuación de todas las tesis que no acentúan el elemento del encuentro: términos como “positividad”, “desviación”, “desorden”, “diseminación”, “ausencia”, “nada” [nulla] corren el gran riesgo de ser ambiguos o engañosos sino son comprendidos a través de la categoría del encuentro. Tiene ciertamente el mérito de tender puentes hacia otros pensamientos, acentuar afinidades [...]» Vittorio Morfino, *Spinoza. Relación y contingencia*, pp. 97, 98.

⁷⁵ Cfr. Spinoza, *Ética*, I, Proposición XXXIV, Apéndice.

[...] Pero la política es la piedra de toque del conocimiento histórico. Por lo tanto, si conocemos la política de manera racional (de manera tan racional como conocemos la matemática), entonces conocemos a Dios, pues Dios concebido de manera adecuada es idéntico a la multiplicidad de poderes naturales. [...] En tercer lugar, no es necesario agregar la libertad a la naturaleza o prometerla como otro "reino" que ha de llegar. La libertad por cierto se opone a la coacción (cuanto más fuerte es la coacción, menos libertad tiene uno), pero no se opone al determinismo o, más bien, a la determinación, es decir, no consiste en la ausencia de causas para la acción humana. No es ni un derecho que adquirimos en el nacimiento ni una perspectiva escatológica que de posterga se manera indefinida, pues nuestra liberación ya ha comenzado. Es el *conatus* mismo, el movimiento por el cual la actividad prepondera sobre la pasividad. Pero eso tiene el corolario de que la liberación siempre es ya un "esfuerzo" por tener una existencia adecuada, mediante el conocimiento de nuestras causas. En la práctica, si la imaginación es el campo de la política (la "sustancia" de las relaciones sociales) y si las esperanzas y los miedos de las masas (el amor y el odio a nuestros "conciudadanos") son inherentes a la imaginación colectiva, entonces el Estado es el instrumento necesario de nuestra liberación. Pero eso es así sólo con la condición de que él también esté esforzándose para liberarse. Sólo un Estado que esté trabajando de manera permanente para desarrollar su propio proceso de democratización puede "organizar el Estado [*imperium*]" de manera que todos sus miembros, tanto gobernantes como gobernados, hagan lo que requiere el bienestar común, lo deseen o no" (TP, VI, 3), con lo cual pasan a ser cada vez más útiles los unos a los otros.⁷⁶

Por otra parte, el concepto de imaginación en tanto que «imaginación colectiva» es central en el proceso de liberación, ya que sólo a través de su posible racionalización dentro de un Estado, es viable la potenciación de su conato. Así, tanto imaginación como racionalización juegan un papel central tanto en el proceso político, la primera como condición de posibilidad positiva de aprehensión de los cuerpos y la segunda como un esfuerzo de liberación de la coacción sobre el Estado. Entonces, si la política se da en el plano del tiempo y la contingencia. De la fortuna ello por su aspecto imaginativo. También se da dentro del entendimiento del hombre por su esfuerzo de pensar en los tiempos de los cuerpos y los afectos. Y, si bien éste no puede conocer todas las causas transitivas del mundo porque son indescifrables para la razón puesto que no siguen a su potencia, se pueden entender a través de la política, y, por ende, a través de la historia los siguientes aspectos:

1. El carácter de los pueblos:

⁷⁶ Etienne Balibar, *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 140, 141.

El carácter o ingenio⁷⁷, tiene una función política importante ya que a través del entramado entre razón y pasión se configura una forma de ser de los pueblos determinados⁷⁸. Sin embargo, esta historia singular se debe leer a través de principios de razonamiento y de la experiencia⁷⁹.

⁷⁷ Dicho concepto ha sido estudiado por el francés Pierre Francis Moreau, quien afirma que *ingenium* funciona en Spinoza como una noción que explica la singularidad irreductible o bien de los individuos o de las naciones, es una forma de ser singular que distingue a un modo de los otros. Dicho concepto fue tomado de algunos textos humanistas, de los cuales había dos formas de entenderlo, la primera significación lo entendía como una facultad que le otorgaba al individuo superioridad frente a los demás y la segunda que es retomada por Spinoza a través del médico y filósofo español Juan Huarte de San Juan, quien en su obra principal *Examen de Ingenios para las Ciencias* expone la irreductibilidad de cada individuo, una conformación personal y única: «Es este el problema que tiende a explicar la noción de *ingenium*. Y esto es claro cuando Spinoza, queriendo explicar una de las actitudes principales de los hombres para con sus semejantes, explica: «Vemos así que cada cual posee, por naturaleza, el apetito de ver a los demás vivir según su propio *ingenium*». Este concepto no es nuevo. Desempeña un papel central en los textos humanistas, y luego, en la edad moderna, en Vives, Huarte, Gracián, Cervantes. En ellos, el concepto adquiere una nueva dimensión en la medida en que proporciona un punto de encuentro con la reflexión humanista sobre la diferencia individual. Oscila entre dos sentidos: marca la diversidad de los espíritus, o bien la superioridad de algunos de ellos. Puede significar el «natural» de tal individuo por oposición a otros; puede indicar más bien el genio, el espíritu que caracteriza a ciertos de entre ellos, más que a otros. En ambos casos, marca claramente que el espíritu humano no es reductible a la Razón: el *ingenium*, en Vives, es el conjunto de las capacidades creadoras, que van más allá del solo entendimiento. En Spinoza esta dualidad se desdibuja: el primer sentido se convierte en esencial, y el segundo no es pensado, cuando a parece, sino bajo su jurisdicción; tener talento es una de las complejiones, uno de los naturales posibles. Se pasa de una reflexión sobre la originalidad a una meditación sobre la diversidad. Desde este punto de vista, Spinoza está indiscutiblemente más cerca de la tradición de Huarte. En éste, la noción de *ingenio* interviene para explicar por qué, mientras todas las almas son iguales, los individuos y las naciones poseen capacidades muy diversas, tanto por lo que hace al saber como por lo que se refiere a las actividades prácticas. La diversidad de *ingenios* se arraiga a su vez en la de las disposiciones del cuerpo —es decir, en la de las irreductibles maneras como la Naturaleza, en cada individuo singular, ha aplicado sus propias leyes. Lo que en Huarte remite a la mezcla de los cuatro humores, en Spinoza supone una ecuación en términos de reposo y movimiento. Pero en los dos casos se trata de un concepto forjado para delimitar la diversidad de los individuos y pensarla en relación con su determinación corporal.» Pierre Francis Moreau, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*, en INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, Lyon, Escuela Normal Superior de Lyon, 2009, pp. 4, 5

⁷⁸ « Junto al razonamiento acerca de las pasiones, encontramos el *ingenium*, no ya de un individuo sino de un grupo. En efecto, el término, en la pluma de Spinoza, no tiene nada de exclusivamente individual. En diferentes pasajes del *Tratado teológico-político*, constatamos que puede ser aplicado a una nación entera o al vulgo en general. Veamos sobre todo que esta aplicación del *ingenium* no está exenta de consecuencias: porque es a este *ingenium* al que hay que ajustarse para determinar el contenido concreto de las leyes. O, dicho de otro modo, desde el momento en que sobrepasamos la exigencia general de paz y de seguridad, desde el momento en que hay que organizar de manera concreta la vida de los hombres, no podemos dejar de tener en cuenta la configuración particular del pueblo que se organiza en una determinada sociedad. Tanto para hacer las leyes como para comprenderlas, los rasgos de lo singular vuelven al primer plano. » Pierre Francis Moreau, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza II*, en INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, Lyon, Escuela Normal Superior de Lyon, 2010, p. 81

⁷⁹ « ¿Acaso estos rasgos pueden ser deducidos por la Razón, o más bien solamente son susceptibles de ser extraídos de la experiencia? Ciertas características generales pueden ser reconstruidas racionalmente, pero cuando queremos precisar el peso respectivo o las consecuencias de esos rasgos, tenemos que recurrir a la historia propia de cada pueblo. Tomemos un ejemplo. El análisis de la *Ética* muestra que las leyes naturales de los afectos disponen en cada hombre la posibilidad de ser rencoroso, envidioso, celoso; esta posibilidad se traduce en una tendencia a los actos de violencia, la cual no se hace necesariamente efectiva, ya que el miedo a las repercusiones frena la caída de los individuos por esta pendiente. Si esta tendencia está en los individuos, está también en el pueblo y se manifiesta en él según leyes de efectación análogas. Por eso, cuando las creencias o las instituciones de un pueblo pongan barreras que amenacen a los hombres con demasiadas contrapartidas (por ejemplo una civilización desarrollada, o la creencia en dioses justos y lo suficientemente poderosos como para castigar), la violencia, en efecto, se manifestará esporádicamente, pero nunca pasará a un primer plano. Por el contrario, cuando las circunstancias históricas que han formado un pueblo lo han acostumbrado a esperar lo todo de la violencia, y si sus instituciones y mentalidad se prestan a ello, la violencia constituirá una parte esencial de su *ingenium*. » *Ibid.*, pp. 83, 84

2. Las configuraciones de las formas de gobierno de los pueblos:

La historia se sitúa en la perspectiva de los Estados como singularidades que permitan comprender como se han configurado éstos, dando paso a rupturas, resquebrajamiento, disoluciones y revoluciones. Ello se puede afirmar porque en la historia se dan disposiciones y formas estatales indeterminadas, es el terreno en donde se abre la aleatoriedad sobre la política lógicamente determinada. La historia es una herramienta política, en tanto que, si bien con ella se abre el campo de la contingencia, también se da paso a la comprensión de los movimientos determinados de los Estados. Así, la contingencia mediante la historia se hace comprensible al pasado, útil al presente y potencial para el futuro. Por lo tanto, la historia se hace conocimiento del pasado, cautela del presente y condición del futuro⁸⁰.

c. Finalmente, la última dimensión del modo para Deleuze será su potencia o *conatus*, es en este punto donde se pueden pensar las cosas bajo una especie de eternidad, ya que la duración no depende de la potencia porque ésta es indefinida en el tiempo:

El modo mismo, el individuo mismo, es una parte. Spinoza lo dice todo el tiempo: la esencia del modo es una parte de la potencia divina, de la potencia de la sustancia. Es curioso porque la potencia de la sustancia es indivisible. Sí, pero en tanto potencia de la sustancia. El modo, por su parte es divisible. Ahora bien, el modo es desde entonces una parte de la potencia indivisible [...] lo que se divide es siempre el modo, no la sustancia. El modo es una parte de la potencia divina [...].⁸¹

⁸⁰ Dicha idea se puede observar en Moira Gatens y Genevieve Lloyd, en donde se afirma que el proceso fundamental de liberación, se basa más que en un desarrollo autónomo e individual, en el proyecto ético-político que contempla la práctica común con los otros. Para ello, es fundamental conocer cómo es que se llegó a ser el tipo de comunidad que se es en el presente. La importancia de ello radica en cambiar los aspectos imaginario-colectivos de la sociedad que sean nocivos, no porque haya una responsabilidad de la sociedad acerca del pasado que la conformó, sino porque la hay en tanto que proyecte o no dicho imaginario hacia el futuro; es así que este proceso consiste en pensar a través de las determinaciones históricas reales la actualidad existente: «The fundamental insight of liberatory movements is that freedom is not a possession of the autonomous individual but rather an ethico-political practice that may be actualized only in common with others. Genuine freedom always involves a collective process of *becoming-free*. This collective process of becoming-free is inseparable from the broader question of understanding how we have become what we are today. While it may be incoherent to claim that we are *blameworthy* for the type of community through which we have been formed, and which «inhabits» us quite as much as we «inhabit» it, becoming-free is a practice which will inevitably involve *taking on* responsibility for the manner in which we carry this imaginary into the future. Such responsibility, we argue, includes endeavoring to transform those aspects of our imaginary which are harmful part of a social imaginary may be inescapable but it is not, for all that fix its reiteration and repetition through time opens possibilities for it to be (re)constituted differently. The collective transformation of the social imaginary cannot be «thought» voluntaristically or relativistically as a pure (re)invention of the past. Rather, it must be thought collectively, which is to say it must be thought and negotiated with actually existing different others in historical time» Moira Gatens, Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings. Spinoza, past and present*, New York, Routledge, 1999, pp. 146, 147

⁸¹ *Ibid.*, Clase X Teoría de la Individuación (primera parte), p. 328.

La potencia de un modo, al ser parte de la sustancia, siempre será actual en tanto que esencia y no dependerá de las relaciones transitivas o causales. Ya que el esfuerzo con el que la cosa deviene en existencia no implica temporalidad alguna. Entoves, si no se presenta una causa exterior que la destruya dicho cuerpo permanecería en la existencia indefinidamente. En otras palabras, la esencia del modo implica una potencia que si no es demolida por un cuerpo exterior [por otro modo potencia que lo absorba o lo destruya] es indefinida en el tiempo, es eterna.⁸²

En este sentido, en la interpretación sobre Spinoza de Antonio Negri, se dirá que es posible establecer una relación entre el tercer género de conocimiento, el tiempo, la política y la historia, ya que si bien en el tiempo de la historicidad se constituye en apertura hacia elementos físico-causales. También se da una apertura hacia otro tiempo y por ende hacia otra historia, hacia el tiempo y la historia de la constitución de lo político, en donde no basta que de las relaciones materiales se haga historia sino el cambio de perspectiva hacia un tiempo del porvenir. Se destaca de este proceso, un elemento importante que es la apertura hacia un tiempo filosófico, en donde se le dé relieve a un proceso constitutivo y que sea una apertura hacia el futuro. Un tiempo en donde el pasado se desliza hacia el futuro, el futuro hacia el pasado, y así sucesivamente en el entramado del desarrollo ontológico, no un tiempo del devenir modal. Sino que éste a partir de su materialidad, posibilite establecer los pasos componentes de un poder político. Por ello afirma Negri:

La problemática spinozista del ser espacial, de la constitución espacial, de la producción espacial cerrándose, es una propuesta metafísica del tiempo. No del tiempo como devenir, como la más tarda filosofía moderna ha querido: porque la perspectiva spinozista excluye toda filosofía del devenir fuera de la determinación de la constitución; sino proyecto, precisamente, de una metafísica del tiempo como constitución. El tiempo de la constitución ulterior, el tiempo que se extiende más allá de la actualidad del ser, el ser que construye y discrimina su porvenir. Una filosofía del porvenir.⁸³

Con lo anterior se establece que no hay un presente oponiéndose al pasado y al futuro, sino que es un proceso que se inscribe dentro de la *necesidad* de los cuerpos. Apertura máxima de los modos en donde se desliza el presente hacia el pasado, el pasado hacia el futuro, el futuro hacia el presente, y así continuamente en la red de relaciones materiales. Hay para Negri una continua desaparición de todas las medidas de la verdad [pasadas, presentes o futuras], en su lugar hay un proceso abierto

⁶² Cfr. Spinoza, *Ética* III, Proposición VIII, Demostración.

⁸³ Antonio Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, México, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1993, p. 372

y eterno que concibe la razón como un enlace permanente que permite que se afecte a la mente del hombre de la verdad del proceso. Ya se trate de una cosa presente, pasada o futura. Ello porque un tiempo no se opone a otro, sino que se abre en un relación lógico-causal, que permite la afectación de la verdad desde una perspectiva de eternidad. Cabe aclarar, que no es una eternidad que se abstrae de la materia o que le da fundamento desde un plano ontológico diferente de su expresión, sino que es eterno en tanto que es un proceso material sin clausura desde la inmanencia. Ello se basa en lo que Spinoza afirma:

En la medida en que el alma concibe las cosas según el dictamen de la razón, es afectada igualmente por la idea de una cosa futura, que por la de una pretérita o presente. [...] Todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad [...], siendo afectada por todo ello con la misma certeza [...].⁸⁴

Por ello, la historia spinozista para Negri es un proceso de las relaciones inter-personales e inter-corporales marcadas por el desarrollo de la imaginación y la razón. ¿Entonces a la historia se coloca siempre más allá de una concepción temporal? Modalmente no se puede afirmar ello del todo, ya que aún dentro del proceso, lo temporal se da en la afirmación y negación de los cuerpos, en el movimiento-reposo de sus partes. Así, lo modal, en cuanto temporal, no clausura su punto de vista en tanto eternidad sino que lo posibilita. Por lo tanto, para Negri ambas concepciones históricas caben dentro de la filosofía spinozista posibilitadas por la triple dimensión del modo, por una parte la historia que posibilita el conocimiento crítico de las causas de las relaciones específicas y por otro lado una historia que desliza presente, pasado y futuro hacia el tiempo del porvenir, donde se posibilita construir lo político-por-venir en el entramado estructural y potencial de los cuerpos.

1.3 Tiempo, fortuna, historia y política.

En este sentido, lo político también estará determinado entre las causas que organizan un Estado, o bien de las huellas que se han trazado en un cuerpo político. En otras palabras, se refiere a lo histórico y en este sentido, como afirma Moreau, es la carga de lo necesario en la filosofía spinozista, un Estado es en tanto que la necesidad se afirma en una forma de ser en él.⁸⁵

⁸⁴ Cfr. Spinoza, *Ética* IV, Proposición LXII, Demostración.

⁸⁵ Pierre –François Moreau, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*, II, p.92

Y por otro lado, la vida política de un Estado se encuentra indeterminada por la inadecuación entre el conocimiento de las causas, que por una parte son provocadas por la naturaleza del hombre a imaginar lo pasado como si estuviera presente, además de la esperanza o el miedo que surge respecto a las cosas futuras⁸⁶. Sin embargo, existe otro factor que propicia impotencia entre nuestro conocimiento y los modos, ello es que cuerpo e intelecto es limitado en tanto que el hombre es también modo y no puede conocer todas las causas transitivas. Es decir, físicas y concretas de la naturaleza.⁸⁷ Por ello, afirma Moreau que si bien se puede demostrar que no hay contingencia histórica en tanto que ésta sigue a leyes naturales, sí se desarrollan sobre el mismo terreno, por lo que la historia sería la contracara de un mismo fenómeno, entonces hay fortuna política en tanto que lo inesperado es patente en el cuerpo humano, ya que si hay desconocimiento de muchas causas mediante las cuales se han conformado los cuerpos, de manera más fehaciente, se ignorará lo que acontecerá con los cuerpos. Si ello no es inesperado para Dios, para el hombre sí lo es. Entonces, por una parte se tiene una historia necesaria bajo la cual está determinado el orden causal de los Estados. Y, por otro lado se encuentra la fortuna que nace de la ignorancia de dichas leyes y de poder deducir hechos a partir de ellas. Es así que la política se juega entre una cierta repetitividad producto de las huellas que han marcado la forma de ser o el *ingenium* de los Estados, y, entre la fortuna que es el vacío de ignorancia inerte a la corporeidad humana, mediante el cual creemos captar una voluntad en la historia, una teleología en las acciones, en lugar de una necesidad natural. Es por ello, dice el spinozista francés, que tendemos a sacralizar la historia:

[...] there is no historical contingency. The system demonstrates the full necessity of what follows in every human life. But there is a contingency for us; there is the unexpected and precisely where we least want it. Fortune designates the risky consequences of this absence chance. The necessary laws that govern natural things, including human actions, do not mark an intention; but our ignorance of these laws, and our inability to deduce singular events from them, ensures that, on the one hand, we live under the form of a temporal and repetitive chance and that, on the other hand, we are tempted to assign them to a Will or an Irony that surpasses us -so as to believe that we have grasped what in fact we cannot grasp. It is at this point that the natural tendency to sacralize History is rooted.⁸⁸

Por otro lado, en la perspectiva de Negri se afirma que en la historia no tiene importancia la veracidad o falsedad de los documentos que la contengan, sino el proceso que ella misma conlleva.

⁸⁶ Cfr. Spinoza, *Ética* III, Proposición XVIII, Escolio II.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.* Proposición XL, Demostración.

⁸⁸ Pierre-François Moreau, *Fortune and the theory of history*, p. 102, en *The New Spinoza Theory of Bounds*, Minnesota, University of Minnesota, 1997.

En este sentido, es que no se le atañe valor si el entramado causal que se describe es totalmente real, sino que el espíritu de lo que se expresa en la historia sea en su mayor parte verídico. Lo cual, se hace evidente en el siguiente pasaje, en donde se menciona que mediante el uso de las historias que se desarrollan en la *Sagrada Escritura*, su valía radica en la salvación:

Concluimos, pues, en general, que toda ley divina universal que enseña la Escritura, ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero, aparte de ella, hay otras cosas de las que no podemos dudar que nos hayan sido transmitidas de buena fe, a saber, los hechos principales de las historias de la Escritura, por ser perfectamente conocidos por todos, dado que, antiguamente, el pueblo de los judíos solía cantar *Salmos* los antiguos hechos de la nación. Una síntesis de las acciones de Cristo y su pasión también fue inmediatamente divulgada por todo el Imperio Romano. A menos que la mayor parte de los hombres se hayan puesto de acuerdo, lo cual es increíble, no cabe, pues, pensar siquiera que la posteridad nos haya transmitido el contenido principal de esas historias de forma distinta de como las había recibido. Toda adulteración o error sólo pudo alcanzar al resto, es decir, tal o cual circunstancia, de la historia o profecía, a fin de mover al pueblo más a la devoción; o a esto o aquel milagro, para que desconcertara a los filósofos [...] para que cada cual avalara sus ficciones con el abusivo recurso de la autoridad divina. Pero que estas cosas estén o no corrompidas atañe muy poco a la salvación [...]⁸⁹

Por lo que su utilidad depende más del uso que se hace de esas historias: ¿hacia dónde se mueven los afectos con ellas? ¿Qué praxis política tienen? Y ¿Cuál es ingenio operante de quien las documenta? Así, su «verdad» se encuentra en la descripción de las cosas desde diferentes perspectivas. La historia spinozista para Negri describe como tal, eventos «verdaderos o falsos» sólo en tanto que son grados de potencia y creación específicos:

Una lógica nueva que atravesase lo existente bajo la figura que del mundo ha sido construida por la imaginación y discrimine en éste la verdad de la falsedad: así se especifica el proyecto del *Tratado Teológico Político*, a partir del capítulo VII, es decir, después de que se ha indagado sobre la naturaleza metafísica de la imaginación. El primer terreno de análisis es el mundo de la imaginación profética [...] Consecuentemente, el segundo terreno será aquel, siempre regido por las reglas de la imaginación, que llamamos el mundo social, o sea, el conjunto de las relaciones que se extienden dentro de y entre la sociedad civil y el Estado.⁹⁰

Ello parece ser erróneo desde la perspectiva de Moreau, ya que la historia en Spinoza es el entramado causal el que forja el *ingenium* o carácter de un pueblo, independientemente del conocimiento que tengamos de dichas causas. Por otra parte, Negri abre la posibilidad de relacionar la imaginación con la historia, lo cual es patente en el *Tratado Teológico Político* a partir del

⁸⁹ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. XII [166] 10, 20 .

⁹⁰ Antonio Negri, *La Anomalía Salvaje, Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, p. 176

testimonio del pueblo hebreo en donde se observa que la veracidad de la historia es un proceso que va de una imaginación pasiva profética a una imaginación creativa (en un Estado democrático). En otras palabras, va de la contingencia temporal en donde se provocan imágenes confusas, a la imaginación que va guiada por la razón en su producción de representaciones. Entonces, se podrá afirmar que ambas visiones sobre la historia en Spinoza se excluyen en tanto que Moreau plantea que la fortuna aunque se dé en el mismo plano inmanente que la historia. Ésta última no puede ser aleatoria ya que es el entramado causal que se refiere a la forma de ser de los cuerpos, en este caso con acento en un cuerpo político. Por otro lado en Negri lo contingente o la fortuna, en tanto que proceso de la imaginación va siempre de la mano con lo histórico, desarrollo que continúa hacia una imaginación creadora en donde el tiempo rompe sus medidas y organiza a través del conocimiento el porvenir del Estado. En razón de dicha contradicción se argumentará en este trabajo a favor de la tesis de Moreau por dos razones fundamentales:

- a) Se afirmará que si bien la historia para Spinoza es útil en razón de la conducción política de un Estado, siempre se dará como una experiencia que no se puede establecer desde el tercer género de conocimiento.
- b) La historia política o la historia de los pueblos, al igual que la fortuna, se establecerían en un horizonte de la experiencia externa de la sustancia, es decir, desde una relación físico-causal de los modos de la sustancia, y no desde el punto de vista de la eternidad de la misma.

Capítulo 2. Fortuna

2.1 Auxilio interno y externo de Dios

2.2 Pasiones y fortuna

2.3 Estado: «fortuna y pasiones».

2.1 Auxilio interno y externo de Dios

El enlace que se establece entre la ontología de la contingencia y la política de Spinoza se da a partir de las causas que podemos conocer o desconocer en la conformación política de un Estado. A esto Spinoza lo define como auxilio interno y externo de Dios y dichos conceptos se forjan a partir de la polémica teológico-política⁹¹ precedente al concepto de ley Divina que se desarrolla en el capítulo IV del *Tratado Teológico Político*. En otras palabras, los conceptos de auxilio interno y externo de Dios dan cuenta de las causas de Dios o de la Sustancia. En este sentido, se establece que el auxilio interno de Dios proviene del conocimiento de las causas ya sea: de una afección, un fenómeno natural, o bien, de algún acontecimiento del Estado. Por lo tanto, el auxilio interno de Dios es el discernimiento de la Sustancia, de aquella necesidad ontológica intrínseca a las leyes de la Naturaleza mediante las cuales se expresa. Es importante señalar que lo que se conoce de la Sustancia es en el contexto del *Tratado Teológico Político*, lo que Spinoza define como gobierno de Dios:

Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o la concatenación de la cosas naturales; puesto que ya antes hemos dicho y lo hemos probado en otro lugar, que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan

⁹¹ Aquí se asumirá lo que define el filósofo italiano Carlo Altini como una diferencia entre la teología política y entre el problema teológico-político, ello consiste en la separación entre un Estado teologizado y entre una concepción filosófica laica de Estado que somete a valoraciones externas a la teología misma. En este sentido escribe Altini: «en la convicción de que no existe ninguna cuestión de soberanía política que no sea al mismo tiempo una cuestión “teológica”. La declinación de las relaciones entre religión y política en la modernidad ha asumido las más diversas formas (del ateísmo de los iluministas radicales a la defensa del primado teológico de los contrarrevolucionarios del siglo XIX), pero en Maquiavelo, Hobbes y Spinoza la crítica filosófica del problema teológico-político es sin duda uno de los elementos fundadores de la concepción moderna de la soberanía. Aquí nos interesa señalar la diferencia radical entre teología política y problema teológico-político. Por *teología política* entendemos un modelo teórico en el que la justificación del poder político opera a partir de un fundamento teológico *revelado*, que funda la suprema autoridad soberana, y en el que se expresa una substancial *identidad* religiosa y cultural del cuerpo político, si bien secularizado. En cambio, el *problema teológico-político* remite a un modelo teórico en el que la justificación del poder político, aun asumiendo la cuestión de la dimensión religiosa, opera a partir de una base *mundana* y en el que se subraya, aunque implícitamente, el papel desempeñado por el *conflicto teológico-político*, que se vuelve un conflicto eminentemente político (y sólo secundariamente teológico.)» Carlo Altini, *La fábrica de la Soberanía Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, p. 16

todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas.⁹²

Entonces, el gobierno de Dios se traduce en una verdad y necesidad eternas, que son productos efectivos de sus decretos. Y que además, se expresan en forma de leyes de la naturaleza. Éste es un concepto meramente metafísico ya que Dios se expresa de manera necesaria en la naturaleza, independientemente del conocimiento que se pueda tener de ello. Así, también se muestra en la *Ética* en donde menciona Spinoza que Dios no es forzado por ninguna causa ni externa, ni interna para obrar conforme a las leyes de su propia naturaleza. Y, que de Él se siguen infinitas cosas o modos, ya que nada en la existencia puede concebirse sin Dios. En este sentido, como nada lo determina a obrar, sino sólo su necesidad, es absolutamente libre, y en tanto que obra libremente se le define como totalmente perfecto:

*Dios obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie.*⁹³[...] Según hemos mostrado [...] se siguen absolutamente infinitas cosas de la sola necesidad de la naturaleza divina, o, lo que es lo mismo, de las solas leyes de su naturaleza[...]⁹⁴ [...] De aquí se sigue: primero, que no hay ninguna causa que, extrínseca o intrínsecamente, incite a Dios a obrar, a no ser la perfección de su misma naturaleza.⁹⁵ [...] Se sigue: segundo, que sólo Dios es causa libre. En efecto, sólo Dios existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza.⁹⁶

Entonces, epistemológicamente, la concepción de Dios no podría ser contingente, ya que como se divisa, su obrar en el mundo es necesario y todo lo que caiga fuera de esta necesidad será presa de la fortuna. Así, conocer se convierte en el acto teórico y práctico de obrar conforme a la naturaleza de la sustancia. En este sentido afirma Steven B. Smith que Spinoza a diferencia de sus contemporáneos afirmó el papel de la naturaleza no como un objeto de dominio, sino como el fundamento de la libertad misma, y ella consiste en comprender la necesidad que entraña:

El papel de Spinoza como profeta de la libertad moderna supone una profunda transformación y ruptura no sólo con Aristóteles, sino también con las ortodoxias filosóficas y teológicas dominantes de su época. A diferencia de los filósofos más relevantes de su tiempo, Spinoza no identifica la libertad con el dominio y control de la naturaleza. No se da en él esa clase de «prometeísmo» (sic.), asociado a la petición baconiana y cartesiana de convertirnos en señores poseedores de la naturaleza. En ningún sitio hallamos el sueño de una ciencia de la dominación universal del tipo que suele asociar con el *Discurso del método* de Descartes [...] Spinoza parece menos impresionado con nuestra capacidad de transformar la naturaleza que con el hecho

⁹² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. III [45] 30, [46].

⁹³ Spinoza, *Ética I*, Proposición XVII.

⁹⁴ *Ibid.* Proposición XVII, Demostración.

⁹⁵ *Ibid.* Proposición XVII, Demostración, Corolario I.

⁹⁶ *Ibid.* Proposición XVII, Demostración, Corolario II.

de que estamos incrustados en ella. Nuestra realización de la autonomía viene predicada a partir del conocimiento de los diferentes contextos naturales y causales que gobiernan nuestras vidas –tanto nuestras ideas y elecciones como nuestro comportamiento y estado físico. La libertad no se alcanza liberándonos de la naturaleza, sino a través de nuestra capacidad de comprenderla.⁹⁷

Siguiendo el mismo argumento de Smith, es importante indicar que ello aparentaría llevar a la máxima de las determinaciones pragmáticas al hombre ya que seguir el rumbo de la necesidad de la naturaleza parecería cancelar cualquier clase de libertad en él. Entonces: ¿La libertad del sujeto se anula por la necesidad implacable de la naturaleza que determina nuestros actos, ya conociéndolos o desconociéndolos? ¿Si la necesidad de Dios es absoluta, qué sentido tiene una ética y una política de la praxis en la cual no puedan desarrollarse las necesidades propias del hombre? La respuesta radica en que seguir la necesidad de Dios aumenta la potencia de obrar en tanto que el hombre se hace consciente de sus propias capacidades mediante las cuales puede ejecutar una práctica ética y política adecuada a su naturaleza. Inmanente y que responda a sus necesidades oportunas, al respecto escribe Smith:

Ciertamente, existe un severo e inflexible necesitarismo en la *Ética* que conlleva a una dimensión neo-estoica. Sin embargo, comprender la naturaleza, incluyendo los diversos contextos causales de nuestras vidas, no equivale en último término a una ética de la resignación. Incrementar nuestro poder de conocimiento no es sino el primer paso hacia el aumento de nuestra capacidad de actuación moral. Una vez que descubrimos los factores externos e internos que gobiernan nuestras vidas, dejamos de depender pasivamente de ellos y podemos empezar a asumir el control de nosotros mismos y la responsabilidad de nuestras acciones. La *Ética* es, en máximo grado, una ética de la responsabilidad. Ésta nos enseña que, aunque no podemos escapar de la naturaleza y que gran parte de lo que ella contiene está siempre fuera del control humano, podemos arrogarnos la responsabilidad de nuestra vida y de cómo decidimos vivirla.⁹⁸

En este trabajo, se concuerda con los aspectos analizados y propuestos por Smith, ya que aunque el conocimiento y la praxis ético-política sigan a la necesidad de la naturaleza, ésta no limita la acción del hombre sino que la coloca en un terreno inmanente y de acción real. Después de esta necesaria digresión, se destacaran los siguientes puntos (ya que serán claves para explicar la concepción de gobierno de Dios, así como los conceptos de «auxilio interno» y «auxilio externo»): a) que la metafísica de la necesidad de la Sustancia prescinde de un agente epistémico para actuar indefectiblemente, ya que sólo ella es causa de sí misma; b) que un hombre tiene un campo de

⁹⁷ Steven B. Smith, *Spinoza y el libro de la vida, Libertad y Redención en la Ética*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 62

⁹⁸*Ibid.*, p. 63

acción ético-político sólo en tanto que conoce y sigue la necesidad de la naturaleza; y, c) que la acción del hombre no está limitada a soportar los embates de la necesidad, sino a obrar conforme a ella, conforme a sus posibilidades.

Lo que se puede concluir del concepto «gobierno de Dios», es que es una noción estrictamente metafísica en donde se pone de manifiesto como la Sustancia al determinarse a sí misma actúa con una necesidad absoluta, y por ello no depende del conocimiento que se pueda tener de Ella. Enlazado a esto, se puede afirmar que los conceptos de «auxilio interno y externo de Dios» nacen del conocimiento o desconocimiento que se pueda tener del gobierno de Dios (ya sea de una parte o del todo⁹⁹). Y, hacen referencia directa al aumento de potencia de obrar del hombre. Por ende, el auxilio interno de Dios, se establece a partir de las propias facultades humanas que dependen del conocimiento de sus necesidades y posibilidades dentro de la naturaleza. Es un concepto que si bien pone el acento en lo que se puede «procurar» el hombre para su conservación, ello no quiere decir que se deje de lado el discernimiento de las causas de la naturaleza ya que como afirma Spinoza en la *Ética*: «*De aquello que es común y propio del cuerpo humano y de ciertos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano suele ser afectado, y que se da igualmente en la parte y en el todo de cualquiera de ellos, habrá también en el alma una idea adecuada.*»¹⁰⁰ Lo cual significa que si el hombre tiene un discernimiento adecuado de una afección, ello será verdadero tanto en el cuerpo del hombre, como en la cosa afectante. Por lo que conocer una parte de la naturaleza, implica también reconocer las propias capacidades y necesidades del hombre. Y, por otro lado, se encuentra con el auxilio que la Naturaleza presta a los sujetos para su conservación que se define como auxilio externo de Dios¹⁰¹, en donde el humano no depende de sí mismo, por lo que no se puede procurar

⁹⁹ «*Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente. Demostración: Sea A algo común a todos los cuerpos, y que se da igualmente en la parte de un cuerpo cualquiera y en el todo. Digo que A no puede ser concebido sino adecuadamente. Pues su idea [...] será en Dios, necesariamente, adecuada, tanto en cuanto tiene la idea del cuerpo humano como en cuanto tiene las ideas de las afecciones del mismo, cuyas ideas [...] implican en parte tanto la naturaleza del cuerpo humano como la de los cuerpos exteriores; es decir [...], dicha idea será en Dios necesariamente adecuada, en cuanto que Éste constituye el alma humana, o sea en cuanto que tiene ideas que se dan en el alma humana. Así pues, el alma [...] percibe A de un modo necesariamente adecuado, y ello tanto en cuanto se percibe a sí misma, como en cuanto percibe su cuerpo a cualquier cuerpo exterior, y A no puede ser concebido de otra manera.[...] De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues [...] todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales [...] deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.*» Spinoza, *Ética II*, Proposición XXXVIII.

¹⁰⁰ *Ibid.*, II Proposición XXXIX.

¹⁰¹ Cfr. «L'uomo, essendo parte della Natura, è soggetto all'ordine fisso e immutabile che la costituisce, cioè alla direzione divina, e poichè ha un'essenza con la quale tende alla conservazione di sé, tutto ciò che egli può compiere mediante la sua forza e perfezione, cioè mediante la propria *cupiditas*, può chiamarsi aiuto interno di Dio; l'aiuto esterno, invece, è costituito dal complesso della affezione che il corpo riceve dagli altri corpi e di cui ha bisogno continuamente per sostenersi e rigenerarsi. Poiché l'essenza dell'uomo non implica l'esistenza, non solo la sua origine e la sua fine, ma anche in gran

bajo sus propios medios porque desconoce la forma de obtenerlos y llegan a él de forma aleatoria, ignorando cómo la naturaleza ha provisto un medio de ayuda para que el sujeto aumente su potencia. Sobre ello escribe Spinoza en el *Tratado Teológico Político* que:

Y como, además, el poder de todas las cosas naturales no es más que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores ella, con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser; y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además del poder de las causas externas.¹⁰²

Por lo tanto, la fortuna nace de lo que no se puede conocer del gobierno de Dios, esto es que la dirección de las acciones humanas son determinadas en un sentido ontológico, pero que en un sentido práctico y epistémico son inesperadas¹⁰³. Es así que se da una división entre lo que el hombre se puede proveer de la naturaleza conscientemente y por su sola acción. Y por otro lado, lo que el hombre recibe, ya sea para beneficio o daño, pero que va más allá de su comprensión, dándose de forma aleatoria. En el contexto del *Tratado Teológico Político* la ayuda interna de Dios

parte la sua conservazione dipendino della direzione di Dio mediante le cause esterne, cioè dalla fortuna: «per fortuna non intendo altro che la direzione di Dios, un quanto dirige le cose umane per mezzo di cause esterne e impreviste». Ora, della tre cose alle quali tutto ciò che desideriamo onestamente può ridursi, cioè la scienza, la virtù, la sicurezza e la salute del corpo, le prime due dipendono dalla sola natura umana e dal suo potere, cioè dal soccorso interno di Dio; la terza, invece, è riposta principalmente nel corso della fortuna, cioè nella direzione di Dio mediante le cause esterne. Scienza e virtù, dipendendo dalle sole leggi della natura umana, possono essere acquisite e possedute con pari diritto da tutti gli uomini e pertanto nessuna razza, popolo o nazione potrà distinguersi rispetto alla perfezione dell'intelletto e alla forza e serenità dell'animo. Invece, poiché a difendere la sicurezza e la salute del corpo nessun mezzo è più sicuro che fissare la propria sede in una certa regione del mondo e formare una società secondo leggi determinate – ma tutto ciò è riposto in gran parte nelle mani della fortuna –, si può affermare che le nazioni «si distinguono tra loro solo un rapporto al tipo di società e alle leggi sotto le quali vivono e sono governate.»» Filippo Mignini, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999, p. 93

¹⁰² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. III [46] 10

¹⁰³ En el mismo sentido habla Spinoza en la carta número XXXVII dirigida a Johannes Bouwmeester: «[...] ¿existe o puede existir algún método que nos permita avanzar, con paso firme y sin molestias, en el conocimiento de las cosas más excelsas, o sucede más bien que nuestras almas, lo mismo que nuestros cuerpos, están sometidos al azar y que nuestros pensamientos están regidos por la fortuna más que por el arte? Creo responder satisfactoriamente a su pregunta, si nuestro que debe existir necesariamente un método con el que podamos dirigir y concatenar nuestras percepciones claras y distintas y que nuestro entendimiento no está, como el cuerpo, sujeto al azar. Y esto consta del simple hecho de que una percepción clara y distinta o varias juntas pueden, por sí solas, ser causa de otra percepción clara y distinta; aún más, todas las percepciones claras y distintas, por nosotros formadas, sólo pueden provenir de otras percepciones claras y distintas, que ya tenemos, y no admiten ninguna otra causa fuera de nosotros. De donde se sigue que las percepciones claras y distintas, que nosotros formamos, sólo dependen de nuestra naturaleza y de sus leyes determinadas y fijas; es decir, que sólo dependen de nuestro poder absoluto y no de la fortuna, a saber, de causas que, aunque actúan según leyes también determinadas y fijas, nos son desconocidas y ajenas a nuestro poder. Las demás percepciones confieso dependen al máximo de la fortuna» Spinoza, *Correspondencia Completa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, Carta XXXVII [188], p. 236

se concibe como todo aquello que el hombre procura conscientemente para su conservación. Y, la fortuna es el gobierno de Dios, en cuanto determina los actos del hombre sin que ellos tengan una injerencia práctica-cognitiva en ellos. Al respecto escribe Spinoza:

De lo anterior se desprende fácilmente qué hay que entender por elección divina. Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y el decreto eterno de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas.»¹⁰⁴

En este sentido, la explicación de Spinoza acerca del concepto de fortuna continúa forjándose en la división que se puede hacer entre el conocimiento y desconocimiento de la Sustancia. Por ejemplo, cuando afirma que todo cuanto se desea honestamente, en el sentido de apetecer algo que sea realmente útil y preserve nuestra potencia de obrar, se compendia en tres objetos que explica de la siguiente manera:

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana.¹⁰⁵

Este pasaje resulta particularmente importante, ya que en él, Spinoza pone de manifiesto el campo de acción práctico del hombre en el cual tiene el poder de discernir y actuar sobre la naturaleza. Y por otro lado, el horizonte en donde la acción humana se ve reducida por la acción de la fortuna. Así, el entendimiento de las cosas por sus primeras causas y el dominio de las pasiones serían campos que Spinoza deja bajo el influjo del poder de obrar del hombre, ya sea política o éticamente. Sin embargo, es motivo de reflexión el por qué Spinoza deja fuera de la potestad del hombre, en la faena de la fortuna, el vivir en seguridad¹⁰⁶. Este problema se hace más interesante cuando se piensa en el *Tratado Político* en donde el acento de la praxis política se enfatiza en la seguridad. Acerca de

¹⁰⁴ *Ibíd.*, Cap. III [46] 20

¹⁰⁵ *Ibíd.*, Cap. III [46] 20-30.

¹⁰⁶ Se deja a un lado el tema de la salud del cuerpo de los individuos porque el tema de este trabajo es eminentemente político y no parece a portar mucho a la discusión, y en otro sentido se podría hacer una analogía entre el cuerpo político y el cuerpo de los individuos en tanto que salud signifique lo mismo que seguridad, la primera en el campo ético y la segunda en el político. La salud sería una investigación del tratado de la *Ética* porque tendría que ver con el *conatus* de los hombres singulares, y como la fortuna ejerce un campo de dominio sobre ellos.

dicho problema, se puede afirmar que si bien es central en el *Tratado Político* la gestión interna de las diversas formas de gobierno por la seguridad del Estado¹⁰⁷, éste se encuentra atravesado, al igual que la vida de los hombres particulares, a causas externas a su potestad que no pueden estar bajo su dominio, en este caso sería la declaración de guerra por parte de un Estado más fuerte que él. Por este motivo, si bien la seguridad o paz se procura a toda costa en el Estado por medio de alianzas con sus similares. Dichos Estados, antes de fundar un pacto, son por principio enemigos y se pueden declarar la guerra por derecho natural:

Todo esto se puede comprender con más claridad, si consideramos que dos sociedades son enemigas por naturaleza. Efectivamente, los hombres [...] en el estado natural son enemigos; y, por lo mismo, quienes mantienen el derecho natural fuera de la sociedad, son enemigos. Por tanto, 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 aliadas.¹⁰⁸

De esta forma, la alianza, aunque bien procura la paz entre dos o más Estados, no es garantía de la misma, ya que en última instancia queda fuera del dominio de las supremas potestades del Estado¹⁰⁹

¹⁰⁷ «Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se deduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos. Ya que no cabe duda que las sediciones, las guerras y el desprecio o infracción de las leyes no deben ser imputados tanto a la malicia de los súbditos cuanto a la mala constitución del Estado. Los hombres, en efecto, no nacen civilizados, sino que se hacen. Además, los afectos naturales de los hombres son los mismos por doquier. De ahí que, si en una sociedad impera más la malicia y se cometen más pecados que en otra, no cabe duda que ello proviene de que dicha sociedad no ha velado debidamente por la concordia ni ha instituido con prudencia suficiente sus derechos. Por eso, justamente, no ha alcanzado todo el derecho que le corresponde. Efectivamente, un estado político que no ha eliminado los motivos de sedición y en el que la guerra es una amenaza continua y las leyes, en fin, son con frecuencia violadas, no difiere mucho del mismo estado natural, en el que cada uno vive según su propio sentir y con gran peligro de su vida.» Spinoza, *Tratado Político*, Cap. V § 2. [295] 20-30.

¹⁰⁸ *Ibid.*, Cap. III § 13. [290].

¹⁰⁹ Las supremas potestades son a aquel derecho que los hombres transfieren libremente de su poder natural, al Estado. En el *Tratado Teológico Político* se le define como democracia, ya que es el pacto mediante el cual todos en conjunto han decidido transferir una parte de su poder al Estado, ello independientemente de si se decide transferir el poder a una sola persona, a un grupo de ellas o mantener el poder, ya que en su origen toda suprema potestad de democrática: «*El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, deberían haber previsto cómo podrían defenderlo con la seguridad; pero, como no lo hicieron no podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente [...].* Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro [...] que evitar los asuntos del apetito, y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si este fundamento se derrumbará fácilmente todo el

que sus aliados respeten el trato mediante el cual han acordado la paz. Así es que sale de su jurisdicción evitar una guerra, por ello para el Estado que ha firmado un tratado de paz, la fortuna se impone frente a cualquier coalición. Por supuesto, Spinoza no minimiza el papel de la paz, es tarea fundamental del Estado evitar la guerra. Sin embargo, es imposible conocer si el Estado aliado ya no obtiene un beneficio de la paz entre ambos. En este sentido, se afirma en el *Tratado Político* que:

Esta alianza se mantiene firme, mientras subsiste la causa que le dio origen, es decir, el miedo a un daño o la esperanza de un beneficio. Pero, tan pronto una de las dos sociedades pierde esta esperanza o este miedo, recupera su autonomía [...] y se disuelve automáticamente el vínculo con que esas sociedades estaban ligadas. Cada sociedad tiene, pues, pleno derecho a romper, en el momento que lo desee, una alianza.¹¹⁰

Por lo tanto, si desaparece el miedo que dio origen a la alianza, que es el temor a la guerra, o bien el beneficio de dicha coalición, este pacto se puede romper sin que ninguna de las partes pueda acusar a las demás de engaño o traición. Sino como menciona Spinoza: «no tiene por qué acusar de mala fe a la otra sociedad aliada, sino sólo a sí misma de ignorancia, por haber confiado su salvación a otro, que es autónomo y para el que la suprema ley es la salvación de su Estado»¹¹¹. Así es que la fortuna llega al puerto de toda alianza establecida para garantizar la paz del Estado. La ignorancia de los deseos, miedos o conveniencias de los demás aliados harán (aunque deseable y bueno) aleatorio cualquier intento por mantener la paz del Estado en relación con sus similares. Ello leído en los conceptos de «auxilio interno y externo de Dios» del *Tratado Teológico Político* quedaría en una posición claramente externa, ya que aunque sea deseable y benéfico para un Estado hacer alianzas, éstas quedarán marcadas por el embate de la fortuna.

En este sentido, no se observa ningún tipo de oposición entre el *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*, ya que sin duda en ambos se destaca el papel que la fortuna juega sobre las causas externas al conocimiento del hombre. Por ello es notable el siguiente pasaje del *Tratado Teológico*

edificio.» , Cap. XVI. [III] (193) 30 (194) 10-20, pp. 338, 339. Por otro lado en el *Tratado Político* se la define como el derecho natural, que los hombres transfieren al Estado guiados como por una sola mente: « § 2. Por el § 15 del capítulo precedente consta que el derecho del Estado o suprema potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él [...]. En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad.» pp. 100, 101

¹¹⁰ *Ibid.*, Cap. III § 14. [290] 10-20.

¹¹¹ *Ibidem*.

Político en donde Spinoza afirma que los dones del entendimiento de las cosas por sus primeras causas y el dominio de las pasiones no son peculiares de ninguna nación sino de todo el género humano, y que los medios para vivir en seguridad dependen de la fortuna y sobrevienen a los hombres sin importar en que condición se encuentren:

Por este motivo, hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido simplemente patrimonio de todo el género humano menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguos diversos géneros de hombres. En cambio, los medios para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente por eso, se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos; y en este sentido, el necio es tan feliz o infeliz como el sabio.¹¹²

Esto aparentaría que la importancia de crear condiciones específicas de seguridad en el Estado no tendría el mínimo valor ya que si la fortuna puede determinar todo lo externo a nuestro poder de obrar, entonces, producir algo en contra de lo inevitable sería vacuo. Sin embargo, vemos que en el *Tratado Político* tiene sentido procurar influir sobre lo aleatorio, ya que es un deber del Estado velar sobre la seguridad. Asimismo, en el *Tratado Teológico Político* Spinoza menciona que no obstante que la seguridad del Estado esté condicionada por la fortuna, nunca son vanos los intentos por preservarla. Esto se logra mediante dos acciones concretas, la primera será establecer leyes fijas que ocupen un lugar en el mundo de tal modo que reúnan a todos los sujetos, haciendo de ellos una fuerza que es definida como sociedad. Un cuerpo político, que permitirá resistir los asaltos de la fortuna:

No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad.¹¹³

En segundo lugar, tener un ingenio preciso para gobernar el Estado. Así, las supremas potestades deben poseer facultades específicas tales que permitan asumir una vigilancia intensa sobre el Estado y dirigirlo en su mayor parte posible para que los reveses de la exterioridad o fortuna lo sean menos violentos en razón de su potencia:

¹¹² *Ibid.*, Cap. III [46] 30, [47].

¹¹³ *Ibid.*, Cap. III [47] 10

Ahora bien para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y 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 fortuna y es menos estable. Y, si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección 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 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 milagro.»¹¹⁴

Por otra parte, se observa en este fragmento que la dirección del Estado se encuentra dividida, ya que por un lado se halla lo que puede controlar el hombre mediante su ingenio y mediante la fortaleza de las leyes. Y por otro, el gobierno de la fortuna o de lo inesperado, que, cabe destacar, es más decisivo en aquellos Estados gobernados por hombres sin un dominio amplio de su territorio y sin la suficiente fortaleza en sus leyes. Es en este sentido, que Spinoza indica que los Estados que gocen de una larga duración siendo gobernados más por la fortuna que por las supremas potestades, podrán decir que su tiempo podría ser tomado «como un milagro». Lo que se destaca de este punto es que si bien puede haber una tendencia hacia una forma de Estado en donde gobiernen las supremas potestades con la suficiente inteligencia y leyes para mantener su *conatus* en el tiempo y otra directriz que indica que las supremas potestades no tienen suficiente control sobre el Estado dejándole el rumbo de éste a la faena de la fortuna; lo cierto, es que la existencia de estas propensiones, no implica, que una parte de autogobierno determinado por la supremas potestades no esté inserto en el Estado con mayor tendencia a la fortuna o bien que la fortuna no esté inserta en el Estado con mayor tendencia al autogobierno. De lo que se puede concluir que, leyendo dichos casos en clave de los conceptos de «auxilio interno y externo de Dios», yacería en que el auxilio externo de Dios se encuentra presente en toda forma de Estado e independientemente de la tendencia que tenga hacia el dominio de su propio terreno o hacia dejar al auxilio divino el rumbo del Estado. Uno de los puntos más importantes en relación a ello, estaría vinculado a la dificultad teológico-política derivada de los milagros y el Estado, ya que su advenimiento depende de la opinión que se encuentra determinada como imaginación en contraposición al conocimiento de las causas necesarias de la naturaleza. El concepto de milagro acaece entonces cuando los sujetos no encuentran una causa particular a un determinado acontecimiento en la naturaleza. Es en aquel momento que el milagro aparece como la experiencia

¹¹⁴ *Ibíd.*, Cap. III [47] 10-20

de lo inesperado en un sentido bueno para el hombre, ya que es la experiencia exterior del aumento de la potencia por causas desconocidas. Es en este sentido, que Spinoza menciona que cuando un Estado tiende a ser gobernado por la fortuna más que por las supremas potestades, y, de éste se puede indicar que ha perdurado en el tiempo, entonces, dicho *conatus* puede ser atribuido a un “milagro”. Es decir, a una experiencia de un acontecimiento exterior inesperado y que posibilite su duración prolongada. Por esta razón, se puede aseverar, que la relación entre fortuna y milagro es estrecha, ya que el milagro es la buena fortuna vivida como una experiencia exterior insospechada. El siguiente pasaje del *Tratado Teológico Político* arrojará conjeturas de la estructura antropológica y epistemológica de los milagros como el producto de las opiniones acerca de las cosas que los sujetos no pueden comprender, de estructuras cognitivas alejadas de la luz natural o de la razón. O bien, de acontecimientos naturales que no resulten familiares a los sujetos que son afectados por ellos:

Dado, pues, que en la naturaleza no acontece nada que no se siga de sus leyes, que estas leyes se extienden a todo lo que es concebido por el entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y que no significa sin una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que no es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro. También podría decir que milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural. Pero, 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 de ella. De ahí que los antiguos y casi todo el mundo hasta el día de hoy no tuvieran otra norma para el milagro, aparte de ésta.¹¹⁵

Por otra parte, además de que dicha experiencia es tenida por un acontecimiento exterior a la razón y a los hechos causales de la naturaleza. Resta indicar que el milagro es considerado por «el vulgo» como un acontecimiento benéfico y dictado por una voluntad divina que no actúa conforme a la necesidad natural, sino que la trasciende. En ello, se refleja como el hombre trata de anteponer sus anhelos al orden real de la Sustancia. Por ello, hay una suerte de humanización de Dios, la cual se lleva a cabo por medio de la imaginación¹¹⁶. Es entonces que el hombre no se basta sí mismo, sino

¹¹⁵ *Ibid.*, Cap. VI [83] 30, [84].

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, Cap. VI [85] 30, [86].

que necesita del auxilio externo de un Dios trascendente, producto de su imaginación. Por lo tanto, no se puede demostrar la existencia de Dios a través de los milagros, ya que van en contra de su propia naturaleza, en contra de su propia necesidad. Los milagros son la cara opuesta a las leyes de la naturaleza, de ellos nada se puede explicar, sino que se confunde todo y llevan al escepticismo acerca de la naturaleza de todas las cosas ya que «la creencia en él nos haría dudar de todo»¹¹⁷.

A partir de esto, cabe señalar la relación intrínseca entre el concepto de «milagro» y de «ayuda externa de Dios [fortuna]», ya que ambas aparecen en el primer género de conocimiento como una experiencia de las afecciones de la naturaleza sobre el cuerpo del hombre en términos confusos en el tiempo. Ya que se realizan a través de afecciones inesperadas en los sujetos o en el Estado, y no se enlazan de forma causal, sino aleatoriamente. Además, de que aportan algún tipo de beneficio para la duración del hombre o del Estado «cuando la fortuna se expresa como *auxilio externo de Dios*». Sin embargo, cabe preguntarse si no hay alguna diferencia significativa entre ambos conceptos, ya que por una parte, la ayuda externa de Dios es la simple fortuna que sobreviene al hombre sin que éste busque ningún tipo de explicación sobre lo que le ha afectado, es la desnuda afección aleatoria de algo que aumentó su potencia de obrar y de la que no puede obtener conocimiento alguno. Y por otro lado, el milagro es aquel «tipo de fortuna» que busca una explicación, aunque siempre equívoca, de aquella oscilación inesperada «para el hombre» por parte de la naturaleza, que le sobreviene ontológicamente independientemente de si se busca una dilucidación o no del fenómeno. En el siguiente fragmento del *Tratado Teológico Político* se podrá observar la cercanía de ambos conceptos ya que en él, Spinoza explica el motivo por el que los hebreos sentían haber sido el pueblo elegido de Dios para profetizar. Las razones que se esbozan para justificar esto se basan en que este pueblo aduce a una historia del Antiguo Testamento en donde se señala que Moisés indica a Dios que su pueblo se separará del resto de naciones de la tierra ya que sólo a él le fue revelada la gracia divina. Mas, Moisés que conocía el ingenio¹¹⁸, la forma

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, Cap. VI [86] 20-30, [87].

¹¹⁸ Cfr. «Aquí Moisés es el intermediario entre Dios y la multitud hebrea, pero no un rey, por lo que el pacto se realiza directamente con Dios y el Estado hebreo fundado es una teocracia y no una monarquía. [...] Por tanto, no puede ser incluido en la lista de reyes hebreos. En el primer pacto, el pueblo no tenía necesidad de autoridades religiosas, puesto que era libre de interpretar todo mensaje divino, esto es, los milagros divinos según su propio ingenio. Pero tampoco requería a autoridades civiles, ya que podía elegir libremente sus instituciones y forma de Estado. Por lo tanto, este pacto permite a todos los ciudadanos, sin distinción, conservar autónomamente su derecho para rendir culto a Dios según su propio ingenio a cambio del disfrute de la seguridad y las comodidades de la sociedad, con la condición de que sólo le rinda culto a Dios. En este primer pacto hay un equilibrio en el poder de la multitud: les permite trabajar juntos por un bien común y procurar juntos por su seguridad y comodidades, en lugar de hacerlo en beneficio de los egipcios o de otro pueblo, porque es vivir al margen del yugo de la esclavitud. Pero, ¿cómo podían estar seguros de que Dios mantendría su pacto con la ayuda externa? Como ya hemos visto en la dinámica de la proyección del ingenio, cuando aquellos hebreos se preguntan por la benevolencia del rector de la Naturaleza para con ellos, se cree que él actúa hacia ellos de la misma

de ser particular de su pueblo, sabía que no podía ser posible que sólo el pueblo hebreo tuviera el don de profetizar. Sino que incluso tal era la dificultad para hacerlo que para que se pudiera realizar tal labor pidió el «auxilio externo de Dios [fortuna]»¹¹⁹, así como un «milagro» que permitiera que la empresa de profetizar dones para los hebreos pudiese llevarse a cabo. En este sentido, se puede observar que ambos conceptos tienen un mismo fin, ayudar a la formación del Estado hebreo a partir de la profecía, ya que por el carácter contumaz de los hebreos, se necesitaba una ayuda externa de Dios que permitiera el fortalecimiento del Estado por medio de éstas. La ayuda externa de Dios, en este caso, está expresada a través de la alianza de Dios con el pueblo hebreo, en donde les mostrará hechos admirables aún no realizados sobre la faz de la tierra:

Sin embargo, los fariseos defienden con vehemencia [...], que ese don divino sólo fue peculiar de su nación, mientras que las demás habrían predicho las cosas futuras en virtud de no sé qué virtud diabólica [...]. El principal argumento que aducen del Antiguo Testamento es el de *Éxodo*, 33, 16, donde Moisés dice a Dios: *¿en qué cosas se conocerá que yo y tu pueblo hemos hallado gracia a tus ojos? Sin duda, cuando tú vayas con nosotros y yo y tu pueblo nos separaremos de todo otro pueblo que hay sobre la superficie de la tierra.* De este texto quieren inferir [...] que Moisés pidió a Dios que estuviera presente a los judíos y que se les revelara a través de profetas y, además, que no concediera esta gracia a ninguna otra nación. Realmente, sería ridículo que Moisés envidiara la presencia de Dios a los gentiles o que se hubiere atrevido a pedir tal cosa a Dios. Pero lo cierto es que después que Moisés conoció el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros y sin una singular ayuda externa de Dios [fortuna], sino que incluso perecerían necesariamente sin tal auxilio. Para que constatará, pues, que Dios quería conservarlos, pidió esa singular ayuda externa de Dios [fortuna]. Y así, en *Éxodo*, 34, 9, dice: *Señor, si he hallado gracia a tus ojos, que vaya suplico, el Señor entre nosotros, ya que este pueblo es contumaz, etc.* Por tanto, el motivo de que pidiera la especial ayuda externa de Dios, es que el pueblo era contumaz. Pero lo que muestra con más claridad todavía que Moisés no pidió a Dios nada más que esa singular ayuda externa, es la misma respuesta de Dios, ya que le contestó al instante (ib., v. 10): *he aquí que yo hago una alianza de que haré ante todo tu pueblo cosas admirables, cuales no han sido hechas sobre toda la tierra ni entre todos los pueblos, etc.*¹²⁰

manera en que ellos actúen hacia sus vecinos, entonces, Dios les cuida por el deseo de gloria y de honores. Así, lo único que reclama dicho rector es nuestra gratitud, a mor y honor, esto es, que le rindamos culto [...] Estos hebreos se figuraban a Dios a partir de su propio ingenio: como creen que la nación hebrea y la religión elegida únicamente pertenecen a un Dios legislador, la elección divina implicará para ellos un culto especial y distinto al que realizan los pueblos de otras regiones para sus dioses. Asimismo, implica la exclusión de los otros dioses así como de sus respectivos cultos.» Luis Ramos Alarcón, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político, Tesis doctoral*, Salamanca, Universidad De Salamanca, 2008, p. 229

¹¹⁹ Cfr. «El pacto es la misma sociedad entre los hebreos, conseguida por la cesión del derecho natural de cada uno de los hebreos. Entonces, los hebreos acuerdan dejar de decidir de manera privada los medios para conservarse y ceden su ingenio a la fortuna, pues la perciben como el auxilio de Dios, el único capaz de mantenerlos como un solo individuo, una nación separada de las otras naciones, así como de sus leyes.» *Ibid.* 228

¹²⁰ *Ibid.*, Cap. III [53] 10-30, [54].d

Es notable que este pasaje los dos conceptos «milagro» y «auxilio externo de Dios» cumplan prácticamente el mismo fin. Pero también es importante estar atentos a que se han mencionado ambos conceptos y no se ha sustituido uno en lugar de otro, lo que puede indicar dos cosas o bien que son sinónimos y que Spinoza los ha utilizado simplemente como recursos expresivos de su redacción; o bien, que son conceptos similares, que si bien pueden llegar a cumplir la misma función, no son idénticos. Para analizar ello más a fondo se observará el papel que juegan ambos conceptos en la política spinozista. En donde, por una parte hay una crítica a la noción de milagro, ya que es un conocimiento confuso, el cual no explica aquellos acontecimientos inesperados de la naturaleza, sino que los complica aún más. Y, por lo tanto, el valor epistemológico de las afecciones que recoge en el Estado, es sumamente escaso. Como se podrá observar en el siguiente fragmento, el milagro trata de explicar a través de la imaginación y de cierta predisposición en las representaciones, que en el caso del Estado hebreo, son signos proféticos, los cuales no dan cuenta de los hechos del Estado. En este sentido no advierten sobre sus problemas reales y sus necesidades, sino que confunden al milagro, con sus prejuicios y con el fenómeno mismo. Al respecto Spinoza escribe que:

Para interpretar, pues, los milagros de la Escritura y entender por sus relatos cómo se produjeron realmente, es necesario conocer las opiniones de los primeros que los contaron y de los que nos los transmitieron por escrito, y distinguirlas de aquello que los sentidos pudieron representarles; pues, de lo contrario, confundiremos sus opiniones y juicios con el mismo milagro, tal como sucedió en realidad. Conocer sus opiniones tiene interés, no sólo para los milagros, sino para no confundir las cosas que realmente sucedieron con las cosas imaginarias y que no fueron más que representaciones proféticas, en la Escritura, en efecto, se cuentan muchas cosas como reales y que incluso eran creídas como tales, pero que no fueron más que representaciones y cosas imaginarias.¹²¹

De esta forma, en el Estado teocrático¹²² de los hebreos los milagros juegan un papel importante, ya que son la prueba de que Dios tiene un poder que supera a la naturaleza. Lo que significa en un contexto spinozista, «que tiene un poder que se supera a sí mismo». Entonces, se tendrá por hecho que el milagro es una prueba de los bienes que Dios le otorga a dicho Estado, aunque realmente

¹²¹ *Ibid.*, Cap. VI [92] 20-30, [93].

¹²² «Es decir, un Estado que difiere del aristocrático, monárquico o democrático en el sentido de que sus supremas potestades, no están determinadas por el derecho del hombre, sino por el derecho de Dios, al respecto Spinoza escribe: «Moisés, sin embargo, no eligió un sucesor de esas características, sino que entregó a sus sucesores un Estado que debía ser administrado de tal forma que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaba en poder de uno, mientras que el derecho y poder de gobernar el Estado según las leyes ya explicadas y las respuestas ya comunicadas estaba en manos de otro.» *Ibid.*, Cap. XVII [207] 30, [208].

ésta carezca de valor cognoscitivo. Por lo tanto, también adolece de valor práctico ya que antepone los anhelos pasionales e imaginarios del hombre al bien mismo, necesario e inmanente del Estado.

Para analizar la crítica que Spinoza elabora del papel del milagro en el Estado hebreo, se examinarán pasajes claves del *Tratado Teológico Político*, en los cuales se mostrarán los puntos más cruciales de la crítica a los milagros y de su relación con la política y la historia. Estos aspectos están basados en lo que propone Leo Strauss en su *Spinoza's Critique of Religion*¹²³ en donde a partir de la pregunta acerca de la posibilidad de conocer a Dios por medio de los milagros, Spinoza define la crítica de éstos en los siguientes momentos: a) la división entre Dios y la naturaleza como poderes distintos, b) el dominio del poder de Dios sobre la naturaleza, c) los milagros presentan un grado más alto que la naturaleza, ya que al ser «obras de Dios» superan el orden natural, y finalmente, d) el propósito de la institución de los milagros en el pueblo hebreo fue asegurarse de que ellos eran el pueblo elegido de Dios:

The first task of Spinoza's critique is thus an investigation of what power of proof resides in miracles. Can God be known from miracles? [...] To answer this question requires that the Biblical concept of miracle be defined. In this concept Spinoza sees these moments:

1) God and nature are to be distinguished as two powers. So long as God acts, nature remains inert, and vice versa, even though God had in a particular sense determined nature, or even created nature.

2) The two powers, God and nature, stand in such a relation one to the other, that God exercises a kind of dominion over nature, that "the power of nature has as it were been subjugated by God."

3) Therefore miracles demonstrate to a higher degree than the order of nature does, the existence, the power and the providence of God. "Miracles" and the "works of God" are one and the same: at least miracles are to a higher degree the works of God than is the order of nature.

4) The original aim served by the assertion of miracles is to prove that man, and in particular the Jews, are the final cause of all creation.¹²⁴

¹²³ El filósofo francés S. Zac muestra puntos similares en su análisis acerca de los milagros en su obra: *Spinoza et L'Interprétation de L'Écriture*. En donde señala principalmente que: «a) El poder de Dios está rigurosamente identificado al poder de la naturaleza que se despliega a sí misma según un orden fijo e inmutable [...] Si definimos el milagro como una supresión de las leyes de la naturaleza, deseado por Dios, se debe decir que la Naturaleza-Dios siendo considerada dentro de su aspecto constitutivo, pensó actos contrarios a su propia esencia [...] b) Por otra parte, la creencia de los milagros se explica por la falsa concepción que los hombres se hacen del poder de Dios y del lugar exacto del hombre dentro del universo. [...] La idea de un Dios que manifieste su poder, mediante el dominio de la naturaleza, dice Spinoza, parece que se originó en los primeros judíos: para convencer a las naciones de su tiempo que adoraban a dioses visibles, como el Sol, el Fuego, la Tierra [...] y así mostrarles que estos dioses eran falibles e inconstantes, es decir, cambiantes y sumisos de un mando de un Dios invisible [...] c) En fin, la creencia en los milagros, en vez de conducir a la conciencia de la existencia de Dios y de su providencia, nos haría dudar de la existencia de Dios y sería así un principio de ateísmo.» (La traducción es propia) Sylvain Zac, *Spinoza et L'Interprétation de L'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 200-202

¹²⁴ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1982, pp. 127, 128

En el pasaje que se citará a continuación, se puede demostrar el punto primero y segundo que propone Leo Strauss. Ya que Spinoza, en primera lugar, describe el proceso mediante el cual se forja la creencia de que hay una división entre el poder de Dios y el poder de la naturaleza. Porque el «vulgo» cree que el poder divino se manifiesta a través de las irregularidades de la naturaleza, en lo extraordinario y opuesto a la regularidad habituada. El segundo punto es intrínseco al primero, ya que a partir de él se establecerá que el poder de Dios es superior al de naturaleza, ello porque ésta puede ser considerada como un agente pasivo de una voluntad divina que tiene el don de irrumpir sobre su regularidad a placer. O bien, desde dicha perspectiva, a la naturaleza también se le puede suponer como un agente activo pero que sólo tiene una mínima «fuerza o ímpetu», que sin embargo, entra en el dominio de la fuerza divina cuando ésta decide a capricho irrumpir sobre ella coartando así su regularidad. Por lo tanto, naturaleza y Dios son (en el sentido del milagro), dos poderes distintos cualitativa y cuantitativamente, que según el imaginario de los sujetos, se oponen aleatoriamente, a capricho de Dios, *como el Rey en su reino*:

El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, *especialmente si ello redunde en provecho de la comunidad propia*. Ya nada cree que 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 divina. [...] Es decir, que el vulgo 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 que Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) el creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu¹²⁵.

A partir de los puntos anteriores, se podrá establecer que el poder Divino se expresa «para aquellos que se encuentran en el primer género de conocimiento» a través de los milagros. Es así, que ya no son la desnuda fortuna que sobreviene a nosotros por el desconocimiento de las causas de la naturaleza, sino que son el correlato de la imaginación de los individuos que admiran lo que más ignoran, lo inesperado. Y, que buscan una explicación, no a partir de las causas de la naturaleza sino a través de la división de su poder. En este sentido, se prueba el tercer punto propuesto para el análisis crítico de los milagros, el cual consiste en que estos tienen un grado de poder más grande

¹²⁵ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. VI [81] 10-20.

que el de la naturaleza al tratarse de acontecimientos con los que Dios penetra y modifica el orden natural de las cosas. Al respecto escribe Spinoza:

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 de ignorar las causas naturales y sólo quiere opinar lo que ignora, y por tanto lo que más admira. Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más el poder de Dios, que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios.¹²⁶

Finalmente, el cuarto punto straussiano se esboza como una consecuencia de la naturaleza del ingenio del pueblo hebreo, ya que en éste se afirma que la crítica que buscaba Spinoza era demostrar que el pueblo hebreo había encontrado en los milagros una explicación del «por qué» ellos eran el pueblo elegido de Dios frente a las otras naciones. Esto se delinea en el siguiente fragmento, en donde Spinoza asegura que el pueblo hebreo trataba de convencer a los gentiles que sus dioses tangibles y miembros de la naturaleza, tales como la Tierra, el Sol, etc., no eran sino piezas de un juego al que un Dios invisible movía a su voluntad. Lo cual probaba, según su imaginación, que la naturaleza estaba dirigida para su beneficio exclusivo:

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para 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 hasta 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 incesantemente.¹²⁷

En este sentido, también se puede afirmar que un milagro no sólo tiende a explicar aquello que no podemos entender de la naturaleza, sino a partir de aquella conjetura imaginativa, despliega una historia específica. Sin embargo, Spinoza afirma que la Escritura trata de asuntos que no pueden estar bajo el escrutinio de la luz natural. Y por ello, los milagros, al ser historias que no entran en la lógica de la naturaleza, sino narraciones insólitas hechas a juicio e ingenio de los historiadores que

¹²⁶ *Ibid.*, Cap. VI [81] 10-30

¹²⁷ *Ibid.*, Cap. VI [81] 30, [82]

las redactaron. Tienen que ser interpretadas, ya no bajo la luz natural, sino bajo la luz de la lógica de la Escritura misma:

Mas, a fin de que quede claro que esta vía no sólo es cierta, sino también única, y que concuerda con el método de interpretar la naturaleza, hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural. Efectivamente, en su mayor parte, está formada por las historias y las revelaciones. Ahora bien, las historias contienen, sobre todo, milagros, esto es (como hemos mostrado en el capítulo precedente), narraciones de cosas insólitas de la naturaleza, adaptadas a las opiniones y juicios de los historiadores que las escribieron. En cuanto a las revelaciones, también fueron adaptadas a las opiniones de los profetas, como hemos probado en el capítulo II, y superan realmente la capacidad humana. Por consiguiente, el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella sola.¹²⁸

Efectivamente, dicho pasaje suele resultar contradictorio con los aspectos antes mencionados, ya que la crítica que elabora Spinoza, ciertamente es resultado del análisis de los milagros bajo la lente de la luz natural. ¿Cómo es posible que afirme en otro sentido, que cuando el milagro cumple un fin histórico dentro de las Sagradas Escrituras quede cancelada la posibilidad de elaborar una crítica con el criterio de la luz natural? Esta problemática, casi contradictoria se hace más aguda cuando se contrasta con el siguiente fragmento en donde Spinoza afirma que existe una diferencia entre la interpretación de los milagros y entre la de las profecías. Ya que precisamente los milagros, al referirse a temas filosóficos como la causalidad, el azar, el conocimiento, etc., tienen que ser analizados a través de la luz natural. Por otra parte, las profecías al ir más allá de la capacidad racional del hombre, el método consistirá en producir una historia de la profecía misma, y, a partir de ella, prescribir dogmas que indiquen las propiedades más generales de ésta:

[...] he seguido un método totalmente distinto para los milagros y para la profecía. Efectivamente, sobre la profecía no afirmaré nada que no haya podido deducirlo de los principios revelados en las Escrituras Sagradas; aquí, en cambio, lo principal le he extraído exclusivamente de principios conocidos por la luz natural. Y lo he hecho de propósito, ya que, como la profecía supera la capacidad humana y es una cuestión puramente teológica, no podía afirmar nada sobre ella no saber en qué consistía esencialmente, sino no era por los principios revelados; por eso me vi obligado a elaborar un estudio histórica de la profecía y formular, a partir de ahí, algunos dogmas que me indicaran, en la medida de lo posible, la naturaleza y propiedades de la profecía. En cambio, respecto a los milagros, como lo que aquí investigamos (a saber, si podemos admitir que acontezca algo en la naturaleza que contradiga sus leyes o que no podría seguirse de ellas), es algo plenamente filosófico, no necesitaba nada

¹²⁸ *Ibíd.*, Cap. VII [98] 30, [99]

parecido; aún más, me pareció más razonable desarrollar esta cuestión a partir de los fundamentos conocidos por la luz natural, por ser los mejor conocidos.¹²⁹

Leo Strauss, no es ajeno a este problema. Ya que señala que precisamente cuando el problema de los milagros pasa a formar parte de una problemática histórica e interpretativa de la Escritura, el método crítico que formaba parte de la luz natural cambia hacia un método hermenéutico. En donde, la estructura del lenguaje propia del pueblo hebreo permitirá desvelar, que efectivamente muchos hechos que han sido leídos e interpretados en la tradición hebrea como milagros, en realidad son fenómenos de la naturaleza. Al respecto Strauss, propone los siguientes puntos de la crítica histórica y gramática de los milagros:

The historical characterization of this conception of miracles as Biblical is contradicted, however, by what Spinoza expressly teaches in the same context in which he expounds this conception of miracles: Scripture understands by God's action nothing other than the order of nature, which necessarily results from eternal laws. In proof of this, he adduces the following points:

- 1) Some of the miraculous occurrences that are recounted in Scripture can be explained naturally, by taking into account other circumstances that also happen to be recounted in the same text: from this we can assume—since it is only by chance that accompanying circumstances have been recounted—that in the case of all other miracles matters would stand no differently.
- 2) Scripture refers to natural events as works of God.
- 3) In some passages, Scripture uses parabolic expressions.
- 4) Scripture teaches "in some passages about nature in general that it maintains a fixed and immutable order."
- 5) Nowhere does Scripture expressly teach that anything occurs which contradicts the laws of nature [...]¹³⁰

Estos puntos serán retomados más adelante en este trabajo, ya que corresponden al tercer capítulo en donde se tratará el devenir histórico de los milagros y sus problemas hermenéuticos. La razón por la que fueron bosquejados en esta parte de la tesis es para señalar que hay una división entre la interpretación de los milagros, ya que de una parte, se explican como «fortuna de la que se trata de dar cuenta epistémicamente pero de forma inconsistente». Y por otro lado, se entienden como un devenir histórico del ingenio del pueblo hebreo. Sin embargo, la importancia de haber señalado este doble movimiento metodológico acerca del milagro radica en que, finalmente en ambos, se establece una crítica hacia su inexistencia. En el método filosófico porque la explicación que da sobre un evento inesperado es inadecuada a la realidad. Y, en el método histórico porque lo que la

¹²⁹ *Ibid.*, Cap. VI [94] 30, [95] 10

¹³⁰ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 128, 129

mayoría de las veces se describió en las Escrituras como milagros, no fueron tales, sino acontecimientos de la naturaleza, que pudieron ser malinterpretados en algún giro lingüístico del hebreo. Por ejemplo, en el uso de las parábolas o interpretaciones teológicas malintencionadas¹³¹. Por lo tanto, si bien parece contradictorio que por una parte se afirme que el método para estudiar los milagros será meramente filosófico, y por otra parte, se dice que los milagros al formar historias que van más allá del entendimiento humano, necesitan un método que utilice una lógica propia dentro de las Sagradas Escrituras, «sus propios dogmas». Lo cierto es que en ambas posturas hay una crítica a la noción de milagro, por una parte, de su inexistencia como fenómeno natural, y por otra, como error hermenéutico de la Escritura. Por ello, la contradicción entre ambos, no es sino aparente ya que si tomamos en cuenta que los milagros tienen dos momentos, uno en donde los eventos de la fortuna son interpretados bajo el deseo oculto de que la naturaleza actúe en beneficio del propio hombre, y otro instante en donde dichas interpretaciones son consideradas como historias verdaderas. Entonces, más que excluirse, se necesitarán como complementos, uno que dé cuenta filosófica entre las relaciones causales de la naturaleza y otro que dé cuenta de la lógica intrínseca a las narraciones de las Escrituras. En este sentido afirma Sylvain Zac:

Teniendo en cuenta las vueltas y las figuras retóricas cuyo desgaste se dio por los hebreos, nos percatamos de que muchos eventos que vulgarmente se podrían considerar como milagrosos no se escribieron con tal intención por los narradores. Cuando la escritura dice, por ejemplo, que Dios ha endurecido el corazón del Faraón ello significa simplemente que se obstina. Los hebreos, como todos los pueblos primitivos, ignorantes de las «causas secundarias» explican los fenómenos que perciben directamente a la causa primaria [es decir, por su sensibilidad]. [...] De otra manera, si la Escritura atribuye los milagros directamente a Dios, no es porque niegue la existencia de causas naturales, pero ello es así porque el objetivo de la Biblia, no es el de explicar los fenómenos, sino el de imprimir la devoción dentro de las almas, afectando lo más posible la imaginación de los fieles [...] En fin, se requiere una crítica de las evidencias. Los hombres no pueden percibir los hechos sin la interpretación a partir de sus prejuicios y sus opiniones [...] Sin embargo, debe decirse que estos argumentos sólo confirman sus propios argumentos filosóficos. El mismo orden que se siguió dentro de su argumentación prueba que, lejos de interrogar la Escritura, conforme a un principio de Interpretación de la Escritura de ella por ella -misma, la ha utilizado para demostrar y apoyar una tesis filosófica.¹³²

Al contrario de lo que observa Strauss: una contradicción entre la interpretación filosófica y la interpretación de la «Escritura por la Escritura misma» [que corresponde a una interpretación de aquellas narraciones que son superiores al entendimiento del hombre y que por ello requieren un

¹³¹ *Vid Infra, pendiente.*

¹³² Sylvain Zac, *Spinoza et L'Interprétation de L'Écriture*, (la traducción es propia) pp. 204, 205

método con sus propios dogmas y su propia lógica]¹³³. Sylvain Zac observa una continuidad en la interpretación de los milagros en la Escritura como una estructura narrativa imaginaria y supra-racional, así como en la interpretación de los milagros como signo de una expresión atípica de la naturaleza de la que se da una explicación inadecuada¹³⁴. Dicha continuidad es filosófica ya que si bien Spinoza afirma que en las estructuras narrativas supra-rationales se utilizará un método meramente histórico, en donde se deduzcan por sí mismos los principios de la Escritura, sin que los principios naturales intervengan en ello, la verdad es que dicho método en su actividad no es ni supra-filosófico, ni contra-filosófico, ya que a pesar de ser un estudio lingüístico, histórico y antropológico¹³⁵, afirma tesis filosóficas, porque a partir de dichos estudios, trata de deducir hechos conforme a los principios de las ideas claras y distintas. Que en un sentido spinozista, son los principios de la filosofía. Por ejemplo, si se trata de dar cuenta de un milagro expuesto en la Escritura, y éste se explica a través de un giro lingüístico como en el siguiente caso: en donde el profeta Zacarías dice que no habrá ni día ni noche, y que el día será solamente conocido por Dios, pero que al momento del atardecer surgirá la luz. Lo cual para Spinoza, en la jerga común del idioma hebreo, sólo tendría que ver con la victoria de una batalla futura, de la que sólo Dios sabría el resultado. En este caso, se aprecia que el milagro que se describe en realidad es solamente la consecuencia de una batalla. La cual, no contradice las leyes de la naturaleza, ni va en contra de la necesidad divina, sino lo que en realidad se explica es que muchos pasajes que han sido atribuidos como milagros en la Escritura, sus autores ni siquiera los habían querido contar como tales:

Para saber, finalmente, si los milagros sucedieron realmente, importa conocer los giros y modismos hebreos; pues quien no les preste suficiente atención, atribuirá a la Escritura muchos milagros que sus escritores nunca pensaron contar, y desconocerá en absoluto, no sólo las cosas y los milagros tal como realmente han sucedido, sino incluso la mente de los autores de los sagrados códigos. *Zacarías, 14, 7*, por ejemplo, hablando de cierta guerra futura, dice: *y el día, será único, sólo conocido de Dios; no (habrá, pues) día no noche; pero en el momento del atardecer, surgirá la luz*, con estas palabras parece sino indicar a los judíos que la batalla será todo el día incierta y que su resultado sólo es conocido a Dios, y que al atardecer alcanzarán la victoria.¹³⁶

Lo cual prueba que la tesis que sostiene S. Zaces adecuada, ya que los giros y modismos propios del lenguaje hebreo no pueden contradecir los principios de la luz natural. Por ende, también tienen

¹³³ *Vid Supra.*, pp. 50, 51

¹³⁴ *Vid Supra.* Nota 102

¹³⁵ Cfr. Pierre –François Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, *Passim*. *Deuxième partie, EXPERIENTIA*.

¹³⁶ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. VI [93] 10-30

una crítica a intrínseca a la noción de milagro, ya que subsisten los principios filosóficos mediante los cuales se puede demostrar causalmente la naturaleza adecuada de las cosas. En el siguiente pasaje ello se hará más evidente, ya que en él Spinoza hace explícito este parentesco entre el método histórico de la interpretación de la Escritura y el método histórico de la interpretación de la naturaleza. El cual consiste en que si de la naturaleza se necesitan extraer datos fehacientes mediante la guía de la razón para alcanzar un conocimiento seguro, de la misma forma se tiene que proceder con Escritura. La cual *necesita* del mismo método, es decir filosófico, para probar si sus pasajes tienen una consecuencia causal lógica:

Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también para interpretar la Escritura, es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas que conocemos por la luz natural.¹³⁷

Por lo tanto, se puede concluir que tanto el auxilio externo de Dios o la fortuna, y los milagros, surgen de un mismo acontecimiento por lo que guardan una relación estrecha entre sí. Sin embargo, el milagro es una explicación inadecuada de aquella experiencia primera que se define como «auxilio externo de Dios». En este sentido, se pudo comprobar que el milagro tiene una función que trasciende al propio fenómeno que se experimenta como aleatorio. La relevancia política de la fortuna como contingencia [es decir, del fenómeno inmediatamente acaecido del que no podemos conocer la causa y, que además no se conoce si será benéfico o negativo], estriba en que el Estado se hace consciente de que no todo puede estar bajo el dominio de las supremas potestades, sino que necesita de leyes y de un ingenio preciso para gobernar lo más eficientemente posible dentro

¹³⁷ *Ibíd.*, Cap. VII [98] 10-30

de su territorio, y que las partes que están fuera de su potestad sean las mínimas. Por otra parte, la fortuna juega un papel positivo en la política de Spinoza ya que puede ayudar a través de lo que Spinoza denomina como «auxilio externo de Dios»¹³⁸ a mantener la paz en el Estado, porque la «buena fortuna» que se ciñe sobre un pacto entre Estados aliados, permitirá que la seguridad del Estado perdure más en el tiempo. Por otra parte, los milagros como explicaciones inadecuadas del acontecimiento de la fortuna, juegan un papel ambivalente en la conformación estatal. Ya que por un lado, en el Estado teocrático de los hebreos o en las monarquías cristianas en donde la Escritura se tenía como el fundamento del Estado, bajo el poder profético y teológico, los milagros y las historias de las que ellas se generaron, sirvieron para que estas formas de gobiernos resistieran su poder al paso del tiempo, ello porque el ser historias fantásticas, (producto del deseo de reconocimiento de los hombres y de su afán por perpetuarse en la naturaleza como los seres elegidos de Dios), no tenían otro objetivo más que producir una superstición por medio de la cual era mucho más fácil gobernar a los hombres del «vulgo», a aquellos que habían cedido su derecho natural a las supremas potestades. En el caso del Estado hebreo a Dios y en el caso de los Estados cristianos a reyes o emperadores. Dentro de este marco, se puede afirmar que esto también puede ser considerado como «benéfico» para un Estado, ya que eso asegurará que se tenga una cierta seguridad y la garantía de que no se pertrechen sediciones violentas. Esta tarea se llevará a cabo a través de enseñanzas morales, que son el fin último de las historias de milagros:

Por lo que se refiera a las enseñanzas morales, que también se contienen en los Libros sagrados, pueden ser demostradas por las nociones comunes; pero no se puede demostrar de la misma forma que la Escritura las enseña, sino que esto sólo puede constarnos por la misma Escritura. Más aún, si queremos acreditar, sin prejuicio alguno, la divinidad de la Escritura, debe constarnos, por su testimonio exclusivo, que ella contiene las verdaderas enseñanzas morales; puesto que sólo por ellas se puede demostrar su divinidad. En efecto, hemos probado que la certeza de los profetas constata principalmente porque tenían su ánimo inclinado a la justicia y al bien; ese mismo, por tanto, debe constarnos a nosotros, a fin de que podamos darles crédito. En cuanto a los milagros, sin embargo, ya hemos demostrado también que no pueden convencernos de la divinidad de Dios.¹³⁹

Sin embargo, los milagros tienen un doble filo, ya que por una parte convocan a los corazones humanos a la práctica de la «verdadera piedad», pero por otro lado emplazan a la ignorancia de las

¹³⁸ Que siempre será una fortuna positiva, en el sentido de que aumenta la potencia de obrar a través de experiencias exteriores del acontecimiento divino, lo que significa que son experiencias de la imaginación, pero no es su sentido negativo en tanto que confusión de imágenes, sino que imaginativo en tanto que producción de imágenes sensibles, a ún no asimiladas por la razón.

¹³⁹ *Ibid.*, Cap. VII [99] 10-20

causas verdaderas. Reclaman, en este sentido, a la pérdida de la razón que es la verdadera naturaleza del hombre y por ende provocan la merma de la libertad. Así, el filón de la crítica de los milagros se establece desde un marco ético-político, ya que si bien es deseable la seguridad en el Estado, alcanzando a ser un fin en sí mismo, también Spinoza se pregunta por los límites de una seguridad extrema en donde los súbditos pierdan la mayor parcela de su derecho. Los argumentos de la crítica de los milagros, ya han sido expuestos, sólo queda dar cuenta de los argumentos mediante los cuales se hará notar la crítica hacia los milagros y sus consecuencias políticas. Ello se podría dividir en cuatro grandes tesis:

- a) Todo Estado pasa por un proceso que va del derecho natural, al derecho civil. En este desarrollo, los individuos transfieren una parte de su poder al Estado. Es decir, cada hombre cederá parte de su derecho a las supremas potestades que detentarán el gobierno en un territorio particular en donde se guarde el mismo pacto que es la forma de transmisión del derecho natural al civil desde el análisis del *Tratado Teológico Político*:

[...] el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder, se sigue que en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro su poder, le cederá necesariamente también parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá supremo derecho sobre todos quien posea el poder supremo [...] quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte estará obligado a obedecerle si no quiere.¹⁴⁰

En el caso del examen del *Tratado Político* la forma será la cesión de derechos a las supremas potestades por parte de la multitud cual si se tratara de una sola mente:

[...] consta que el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente. Es decir, que, lo mismo que cada individuo en el estado natural, también el cuerpo y el alma de todo el Estado posee tanto derecho como tiene poder. Y por lo mismo, cada ciudadano o súbdito posee tanto menos derecho, cuanto la propia sociedad es más poderosa que él (*véase el § 16 del capítulo (interior)*). En consecuencia, cada ciudadano ni hace ni tiene nada por derecho, fuera de aquello que puede defender en virtud de un decreto general de la sociedad.¹⁴¹

¹⁴⁰ *Ibid.*, Cap. XVI [193] 10-20

¹⁴¹ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. III § 2. [284] 30, [285].

b) En el *Tratado Teológico Político* se afirma que el derecho de la sociedad que ha formado un pacto *en su origen*, es un derecho democrático, ya que es la asociación de todos los hombres que posee el derecho a «todo lo que puede». Es decir, que ella misma es la potestad suprema. En este sentido, la suprema potestad no está sometida a ninguna ley, ya que ella misma es el fundamento sobre el cual se ciñen las leyes que se ejercerán en el Estado. Por ello, en este momento original no hay nada por encima de dicho pacto primigenio. Por otra parte, este derecho puede ser entregado a un único Dios (Estado teocrático), a un único hombre (Estado monárquico), o a un grupo de ellos (Estado aristocrático). Por lo que de ser así, dicha sociedad tendrá que acatar las leyes que estas formas de gobierno impongan, ya que entregan su mismo derecho a defenderse. En este movimiento en donde se le otorga a otro la suprema potestad del Estado, existe una división de aquel derecho original constitutivo y democrático de la suprema potestad, cualquier suprema potestad que no sea democrática será una suprema potestad dividida y así el derecho de todos estará sometido al tipo de mandato al que se le ha entregado el poder:

*El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto, cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, deberían haber previsto cómo podrían defenderlo con la seguridad; pero, como no lo hicieron no podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente [...]*¹⁴²

Por ejemplo, cuando el pueblo hebreo recuperó libertad política frente a los egipcios recobraron su derecho natural y por lo tanto también reconquistaron su derecho de pactar para formar un nuevo Estado. Sin embargo, en resultado de su ingenio particular de pueblo esclavizado, confiaron en Moisés quien les instigó a que no entregaran su derecho a «ningún mortal» [lo cual los incluía a ellos mismos como suprema potestad democrática], sino que se lo confiaran a Dios, quien dictaría sus leyes mediante la revelación profética y mostraría su poder a través de acontecimientos insospechados que concurrirían en la naturaleza. Mas, dicha forma de Estado aunque si bien correspondía a la forma particular de ser del pueblo hebreo, su pacto base se da bajo una mistificación de la naturaleza ya que las pruebas que

¹⁴² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Ca p. XVI [193] 20-30.

necesitó el pueblo hebreo para hacer un pacto con un Dios poderoso y que los mantuviera seguros: *fueron los milagros*. En otras palabras, la división de las supremas potestades si bien se da libremente, como se pudo corroborar en el pasaje anterior, también se puede dar bajo una forma de mistificación o superstición hacia el sujeto [Dios u hombre] con el que se pacte. Al respecto escribe Spinoza:

Pues, tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios; y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer totalmente a Dios en sus preceptos y no reconocer otro derecho a aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural. Pues mediante un pacto expreso [...] y un juramento renunciaron libremente, y no llevados a la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a Dios. Además, para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo, si no después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado y el único que podría salvarles en lo sucesivo. [...].¹⁴³

- c) Si bien, bajo un Estado que dividió su «suprema potestad original» se puede garantizar uno de los fines del mismo que es la seguridad en tanto que duración en el tiempo. Por otro lado, coartar la libertad de los súbditos es velar por una seguridad infértil. Se hace referencia a ello no como una contradicción entre los fines del *Tratado Teológico Político* y el *Tratado Político*. Sino a una contradicción que señala críticamente Spinoza entre el principio de seguridad en el mismo *Tratado Político*. Ya que se afirma que si bien hay Estados que han durado cuantiosamente en el tiempo gracias a su férrea seguridad, pero limitando la libertad de sus súbditos, entonces, dicho Estado no es más que un Estado fallido. Porque la seguridad es el garante de la libertad sólo en tanto que conserva la integridad del cuerpo político. Y, la libertad es garante de la seguridad sólo en tanto que mediante ella se preserva la potencia de obrar vital necesaria para obrar y por ende para vigilar al Estado. Por ejemplo, para Spinoza el Estado turco, el cual a pesar de su seguridad extrema, limitó al mínimo las libertades de sus ciudadanos, al punto de que dicho Estado, ya no podía seguir siendo

¹⁴³ *Ibíd.* Cap. XVII [206] 10-30, [207]

llamada de esa forma, ya que si hay más hombres esclavos que libres, entonces tal Estado es en realidad un «pseudostado».¹⁴⁴

- d) Por lo tanto, a partir de los puntos anteriores se puede concluir que, la democracia es la forma originaria de cualquier pacto político, y las demás formas advienen porque dicho poder originario se fragmenta. Ya sea por la libertad de ceder las supremas potestades del Estado a un tercero, o bien por la mistificación sobre un hombre o un Dios, al que se pretenden dar atributos supra-rationales, y supra-naturales, que demuestren contradictoriamente que la persona a la que será cedido el poder podrá garantizar su seguridad. En conclusión las formas de gobierno en el *Tratado Teológico Político* que difieren del Estado democrático, son en ocasiones mistificaciones o supersticiones que se sirven a través de los mitos para probar atributos falsos de las supremas potestades. Es por ello que Spinoza en el *Tratado Teológico Político* prefiere a la democracia sobre otras formas de gobierno. Ya que no se muestra una contradicción entre el derecho que cede el individuo a la sociedad porque él mismo forma parte de ella, y en este sentido es el Estado que más se acerca al derecho natural:

He tratado de él [al Estado democrático], con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto, de tratar de las ventajas de la libertad en el Estado.¹⁴⁵

Por último, si bien un Estado en donde se garantice la seguridad de los ciudadanos se puede decir que ha cumplido con su fin. No se puede confundir la seguridad con la pasividad de un pueblo que a costa prolongarse en el tiempo, prefiera mantener un estado de esclavitud, en lugar de uno en donde los súbditos sean más libres. En este sentido, al presentarse los milagros como instrumentos de superstición para transformar a los súbditos en esclavos, entonces, también la repercusión de los milagros sobre la vida política será negativa. Por ende, para Spinoza los milagros son supersticiones basadas en conocimientos falsos sobre

¹⁴⁴ Cfr. Spinoza, *Tratado Político*, Cap. VI, § 4. [298] 10, 20.

¹⁴⁵ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. XVI [195] 10-30.

eventos que se presentan como fenómenos aleatorios al hombre. Al respecto afirma Balibar que la teología de los milagros permitió establecer sobre el pueblo hebreo una moral y una escatología tal que permitió a Moisés forjar una ideología artificial para fundar un nuevo Estado y religión:

Existe una teología de Moisés: fundada sobre una cosmología de la creación y del milagro, una ética de la obediencia y una escatología del "pueblo elegido", ésta sirvió para justificar los mandamientos de la ley hebraica, para hacerlos comprender por las masas de su tiempo y de su nación (TTP, 10, 23, 64, etc.). Lo que no quiere decir que Moisés forjó una ideología artificial para dominar a sus conciudadanos: al contrario, él se creyó a sí mismo la verdad revelada de su teología, percibió en ella los "signos" irresistibles, lo que le permitió jugar el rol de un fundador de Estado y de la religión.¹⁴⁶

Por lo tanto, la diferencia radical entre fortuna y milagro es que a pesar de que se originen de un mismo fenómeno, el milagro es la mistificación de la fortuna en dos poderes «el divino y el natural». Lo cual, Spinoza trata de forma crítica, en tanto que ambos elementos si se separan tienden a esclavizar en lugar de aumentar la potencia de obrar de los súbditos en un Estado ya que son encausados a explicaciones imaginativas e irracionales sobre la naturaleza, porque se manifiesta a partir de un poder que la trasciende. Así, el hombre queda en espera de que dicho poder le beneficie, que le sea otorgado por un milagro ante la imposibilidad de ejercer alguna acción ante el poder divino. Por otra parte, la fortuna es la desnuda aleatoriedad que afecta al hombre ante la imposibilidad de conocerlo todo, ya sea porque el mismo cuerpo del hombre sea incapaz de asimilar la totalidad de lo que ocurre a su alrededor, o bien, porque sea dominado por la imaginación y no sea consciente de las causas que lo afectaron. Cabe hacer mención que se ha estudiado en este capítulo la manera en la que se afecta a un cuerpo político cuando la fortuna es favorable, esto se ha denominado como «auxilio externo de Dios». Resta indicar qué tan deseable es que los asuntos del gobierno de un Estado queden bajo el dominio de la fortuna y qué ocurre cuando adviene de una forma negativa, cuando a su paso abate los fundamentos del Estado. Ello será estudiado en el siguiente capítulo sobre las pasiones.

¹⁴⁶ Etienne Balibar, *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 24

2.2 Pasiones y fortuna.

La fortuna, en tanto fenómeno que disminuye o aumenta la potencia de obrar, es un evento inesperado tal que por su inmediatez o por la disposición misma del hombre no se puede explicar, lo cual afecta pasionalmente a los sujetos de forma indeterminada desde la representación del sujeto afectado¹⁴⁷. Por otro lado, en la recepción afectiva de las sujetos, se zanja una diferencia entre pasión y acción ya que el segundo concepto remite a un conocimiento adecuado del hombre a partir de las afecciones experimentadas y, que determinan su deseo¹⁴⁸ que es su *conatus* mismo en tanto que un aumento de la potencia de obrar. Y, el primer concepto es un receptor pasivo de las potencias que le rodean, y que ejercen en la dinámica de los cuerpos una potencia más fuerte que él mismo¹⁴⁹. Por lo que se afirma en la *Ética* que si el hombre puede ser causa adecuada de las afecciones dicho afecto será una acción y en los casos que no sea causa adecuada el afecto será la pasión¹⁵⁰. Al respecto, Spinoza en la Proposición primera de la segunda parte de la *Ética*, asevera que sobre el hombre obran ciertas afecciones que son la forma en la que percibe las cosas que le rodean. En cuanto tiene ideas adecuadas de lo que le ha afectado, entonces tiene una acción, ya que las ideas adecuadas son en Dios y por lo tanto son adecuadas en el alma del individuo. Lo que leído en clave de necesidad-contingencia, significa que si se tiene comprensión de la necesidad de los cuerpos que actúan sobre el propio cuerpo del hombre, la mente comprenderá no sólo la necesidad del objeto afectante sino también del afectado. Lo cual enlazará los conceptos de necesidad, acción y comprensión. Por otro lado, cuando una idea es mutilada e incompleta, se genera un padecimiento en el hombre, ya que es dominado del todo por la imaginación y no tiene comprensión de la necesidad ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores. El padecimiento que se tiene es contingente¹⁵¹ desde su vivencia, ya que no percibe la necesidad con la que fue afectado.

¹⁴⁷ Ello es evidente en el siguiente pasaje de la *Ética*, ya que en él se muestra como las pasiones aparecen en el alma como una negación en tanto que se le considera como una parte de la Sustancia, sólo en tanto que hombre, por ello no se puede afirmar que las pasiones sean indeterminadas para la naturaleza sino que son necesarias en su orden y por ello se pueden conocer geoméricamente, por otro lado, en el agente que recibe mutiladamente dichas afecciones se presentan a él de forma indeterminada porque desconoce la necesidad con la que actúan éstas sobre el cuerpo: «Vemos, pues, que las pasiones no se refieren al alma sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente, y de este modo podría mostrar que las pasiones se refieren a las cosas singulares de la misma manera que al alma, y no pueden percibirse de otro modo. Pero aquí me propongo tratar sólo del alma humana.» Spinoza, *Ética II*, Proposición III, Es colio.

¹⁴⁸ «El deseo es la esencia misma del hombre, [...] esto es [...], el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser.» *Ibid.*, IV, Proposición XVIII, Demostración.

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, III, Definiciones.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Ello visto desde la óptica del *Tratado Teológico Político* correspondería al «auxilio externo de Dios», es decir, a la experiencia externa del gobierno de Dios que se experimente como contingente o dependiente de la fortuna.

En este sentido, se generan las pasiones como acontecimientos en donde no obra el hombre mismo a través de su *conatus*. Lo que significa que no es consciente de su deseo, sino que obra a partir del *conatus* de los cuerpos afectantes:

Las ideas de cualquier alma humana son unas adecuadas y otras mutiladas y confusas [...] las ideas que, en el alma de alguien, son adecuadas, lo son en Dios, en cuanto que Este constituye la esencia de ese alma [...] y las que son inadecuadas en el alma, en Dios son también adecuadas [...] no en cuanto contiene en sí solamente la esencia de ese alma, sino en cuanto contiene también, a la vez, las almas de las otras cosas. Además, a partir de una idea cualquiera dada debe necesariamente seguirse algún efecto [...], de cuyo efecto Dios es causa adecuada [...] no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se lo considera afectado por esa idea dada [...]. Ahora bien: del efecto cuya causa es Dios en cuanto afectado por una idea que es adecuada en un alma, es causa adecuada esa misma alma [...]. Por consiguiente, nuestra alma [...], en cuanto que tiene ideas adecuadas, obra necesariamente ciertas cosas: que era lo primero. Además, de aquello que se sigue necesariamente de una idea que es adecuada en Dios, no en cuanto tiene en sí el alma de un solo hombre, sino en cuanto que tiene en sí, junto con ella, las almas de las otras cosas, no es causa adecuada el alma de ese hombre [...], sino parcial, y, por ende [...], el alma, en cuanto tiene ideas inadecuadas, padece necesariamente ciertas cosas: que era lo segundo.¹⁵²

Por otra parte, la acción es el reconocimiento racional de las causas de los afectos con la necesidad de la naturaleza interiorizada en su misma volición. Al respecto, Spinoza afirma que no hay «ninguna voluntad absoluta o libre», es decir, ninguna voluntad está por encima de la necesidad del *conatus* del hombre o de la naturaleza. Sino que toda facultad del hombre tanto racional como irracional (como lo es el entender, el querer, o el amar...) está determinada por otras causas a perseguir determinadas cosas que se desean. Entonces, no hay ninguna facultad absoluta del entendimiento, en tanto que ella misma está determinada por una serie de causas que la conforman¹⁵³. Es en este sentido que no hay ninguna facultad absoluta de querer o no querer, en tanto que afirmación o negación de lo que se desea, ya que ello proviene de causas que como se afirma acerca del alma: «es un cierto y determinado modo del pensar, y de esta suerte, no puede ser causa libre de sus acciones», sino que «debe ser determinada a querer esto o aquello por una causa, la cual también es determinada por otra, y ésta a su vez por otra»¹⁵⁴. Por lo cual, en el deseo hay mera pasión. En el sentido de que se padece lo que las causas externas han obrado en el cuerpo del hombre. Por otra parte, Spinoza afirma que sólo se da una voluntad en el alma en el sentido de «afirmar o negar algo» sólo en cuanto está implícita una «idea en cuanto es idea». Si se toma en este sentido como una

¹⁵² *Ibid.*, II, Proposición I, Demostración.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, II, Proposición XLVIII, Demostración.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

volición singular la facultad de pensar: por ejemplo en la capacidad de poder concebir que «tres ángulos del triángulo valen dos rectos», entonces, dicha afirmación implicaría en sí el concepto o la idea verdadera del triángulo sin la cual no se puede concebir. Sería, por lo tanto, una idea adecuada en tanto dicho concepto implica al mismo triángulo. Por ello, está implícita la idea del triángulo en cuanto se ha expresado en una idea que lo implica. En este sentido, sólo se puede tener una volición que afirme o niegue algo cuando hay una idea adecuada detrás de ella, y por ende la volición en tanto que asevera o refuta algo a partir de un concepto que es verdadero, entrelaza los conceptos de entendimiento y voluntad:

En el alma no se da ninguna volición, en el sentido de afirmación y negación, aparte de aquella que está implícita en la idea en cuanto que es idea.¹⁵⁵ En el alma [...] no hay ninguna facultad absoluta de querer y no querer, sino tan sólo voliciones singulares, a saber: tal y cual afirmación, y tal y cual negación. Siendo así, concibamos una volición singular, por ejemplo un modo del pensar por el que el alma afirme que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos. Esta afirmación implica el concepto, o sea, la idea del triángulo; esto es, no puede ser concebida sin la idea del triángulo [...]. Por ello, dicha afirmación [...] no puede darse tampoco sin la idea del triángulo. Por consiguiente, esa afirmación no puede ser, ni ser concebida, sin la idea del triángulo. Además, esa idea del triángulo debe implicar la misma afirmación, a saber: que sus tres ángulos valen dos rectos. Y viceversa: tal idea del triángulo no puede ser ni ser concebida sin dicha afirmación. De esta suerte [...] esa afirmación pertenece a la esencia de la idea del triángulo, y no es otra cosa que ella misma. Y lo que hemos dicho de esta volición (supuesto que la hemos escogido a capricho) debe también decirse de una volición cualquiera; a saber: que no es sino la misma idea.¹⁵⁶ La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo.¹⁵⁷

Por ello, para Spinoza la razón en tanto que conocimiento es también una auténtica disposición anímica. Ya que si bien no se puede dejar de desear, en tanto que constituye la esencia del hombre como su *conatus*. La voluntad como entendimiento recaptura lo que verdaderamente atañe a nuestra potencia de obrar, que es el entendimiento de Dios o de la necesidad de la naturaleza. Por lo tanto, de nuestras verdaderas necesidades¹⁵⁸. Esto se hace evidente en el siguiente pasaje en

¹⁵⁵ *Ibíd.*, II, Proposición XLIX

¹⁵⁶ *Ibíd.*, II, Proposición XLIX, Demostración.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, II, Proposición XLIX, Corolario.

¹⁵⁸ En este sentido, Spinoza anticipa el tema de una potencia absoluta del individuo como se puede ver Deleuze, en tanto que dicha voluntad si bien no es libre de la necesidad intrínseca de la naturaleza, si despliega una singularidad, intensidad y potencia singulares. Ello limpio de todo universal, nominalismo radical que se muestra en el siguiente texto de Cesáreo Morales acerca de Deleuze: "Si cada individuo es portador de una potencia única y una persistencia infinita, el "sistema otros" sería la complicación de esas diferencias, implicación y perplección de lo viviente, Robo y don entre enmascarados, epifanía ilimitada y retraída en su mostrarse, robar dando y dando robar, malabarismo teatral y, sin duda, trágico." Cesáreo Morales, *Fractales. Pensadores del Acontecimiento*, México Siglo XXI Editores, p. 96. Por otro lado, con relación a la política, también hay una importante reminiscencia spinozista en Deleuze. Ya que como se ve en este fragmento, no hay una implicación, ni una absolutización de los singulares al Estado, sino un acontecimiento de multiplicidades que se implican, se complican o obstruyen. Múltiples posibilidades en la fortuna del Estado.

donde se afirma que los deseos pueden nacer de la razón y que no tienen exceso porque son considerados como la misma esencia del hombre en tanto que obra conforme a ella:

*El deseo que nace de la razón no puede tener exceso.*¹⁵⁹ El deseo, considerado en absoluto [...] es la misma esencia del hombre, en cuanto se la concibe como determinada de algún modo a hacer algo; y así, el deseo que brota de la razón, esto es [...], el que se engendra en nosotros en la medida en que obramos, es la esencia o naturaleza misma del hombre, en cuanto concebida como determinada a obrar aquello que se concibe adecuadamente por medio de la sola esencia del hombre.¹⁶⁰

A partir de esto, se puede establecer un problema: ¿acaso las necesidades reales de los sujetos no son en algún sentido sus verdaderas pasiones? Semánticamente la división entre pasión y acción en la vía de Spinoza es fuerte, en tanto que la pasión es fruto de la inconciencia de los cuerpos que rodean al hombre, haciéndolo obrar no mediante su más íntima voluntad sino en tanto que la dinámica de la potencia de los cuerpos externos. Y, por otra parte, la acción sería una conciencia desde la voluntad que es la capacidad de desear desde la razón. Por lo que en el ámbito de la praxis humana, la necesidad, en tanto *conatus* o potencia de obrar del hombre está íntimamente ligada a las pasiones y a la razón. Ya que si bien hay cosas que deseamos gracias a la dinámica externa de los cuerpos, también podemos obrar en el mundo conforme al deseo de un *conatus* íntimo del sujeto que se relaciona, a su vez, con los cuerpos que le rodean. Esto es acorde a un deseo originalmente necesario, completo y no mutilado. En este sentido, se puede afirmar que hay una pasión conforme a la necesidad de la Sustancia y a esa pasión que es conforme a esa necesidad le llama Spinoza acción. La pasión es por lo tanto una acción incompleta y parcial. Por lo tanto, la voluntad y el entendimiento entanto que unidad, son una guía, un timón que gobierna o da rumbo a las pasiones. Al respecto afirma el neurobiólogo Antonio Damasio que:

Spinoza propuso, asimismo, que el poder de los afectos es tal que la única esperanza de superar un afecto perjudicial (una pasión irracional) es superarlo con un afecto positivo más fuerte, un afecto desencadenado por la razón. «No se puede refrenar o neutralizar un afecto excepto por un afecto contrario que sea más fuerte que el afecto que se quiere refrenar.» [...] En otras palabras, Spinoza recomendaba que combatiéramos una emoción negativa con una emoción más poderosa pero positiva producida mediante el razonamiento y el esfuerzo intelectual. Para su pensamiento era fundamental la idea de que el sometimiento de las pasiones ha de conseguirse mediante la emoción inducida por la razón, y no únicamente mediante la razón pura. Esto no es en absoluto fácil de conseguir, pero Spinoza no advertía ningún mérito en lo que era fácil.¹⁶¹

¹⁵⁹ Spinoza, *Ética* IV, Proposición LXI.

¹⁶⁰ *Ibid.*, IV, Proposición LXI, Demostración.

¹⁶¹ Antonio Damasio, *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2009, pp. 17, 18.

Es en este sentido, que los afectos inducidos por la razón, requieren un esfuerzo intelectual, es decir un movimiento determinado de la voluntad en tanto que entendimiento. De esta manera, el sometimiento de las pasiones se alcanza mediante la razón, pero no mediante una razón encerrada en sus propios principios, sino una razón afectiva que genere emociones potentes respecto a la necesidad humana. Por tanto, afirma Spinoza, que dicha razón enseña a los hombres a comportarse de forma adecuada ante los sucesos de la fortuna, ya que ésta no se desprende de los afectos en tanto que muestra la necesidad con la que se desarrolla la naturaleza. Creando mediante ello, un ánimo equilibrado ante las diversas caras de la fortuna:

En cuanto enseña cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna (los que no caen bajo nuestra potestad, o sea, no se siguen de nuestra naturaleza), a saber: contemplando y soportando con ánimo equilibrado las dos caras de la suerte, ya que de los eternos decretos de Dios se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos.¹⁶²

Todo evento de la fortuna, tendrá entonces, un efecto sobre las pasiones, ya que aparecerán como un acontecimiento que se sigue de las afecciones de las cosas externas. Ello, en contraposición con las acciones que serían la unidad del deseo y el conocimiento de las causas de los fenómenos que rodean al sujeto, permitiéndole por ello obrar conforme a su esencia. Por otra parte, la fortuna adviene siempre, «tanto al sabio como al ignorante», ya que es un fenómeno sobre el que no se puede tener un control absoluto. Lo cual es evidente en el pasaje anterior, ya que se afirma que hay un comportamiento que induce la razón, pero sobre una conducta que adviene primero como fortuna. Efectivamente, Spinoza no afirma que la razón impedirá la influencia de la fortuna sobre el sujeto, sino que ratifica al entendimiento en tanto que volición activa que ayudará a controlar las pasiones provocadas por el azar. En este sentido, ayudará a tener un ánimo sereno ante los diferentes afectos provocados durante un fenómeno contingente. Cabe señalar que los afectos son para Spinoza una disposición anímica¹⁶³ producto de las afecciones que son las primeras

¹⁶² Spinoza, *Ética* II, Proposición XLIX, Escolio, [...] cuán útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que advertiremos fácilmente por lo que sigue, a saber: 2° punto.

¹⁶³ Cfr. «AFECCIONES, AFFECTOS: 1°. Las afecciones son los modos mismos. Las modos son las afecciones de la substancia o de sus atributos [...] Estas afecciones son necesariamente activas, puesto que se explican por la naturaleza de Dios como causa adecuada, y Dios no puede padecer. [...] 2° A un nivel más alto, las afecciones designan lo que le sucede al modo, las modificaciones del modo, los afectos de los otros modos sobre él. Así, estas afecciones son primero imágenes o huellas corporales (II, post. 5; II, 17, esc.; III, post. 2, y sus *ideas* envuelven a la vez la naturaleza del cuerpo afectado y la del cuerpo exterior afectante [...] 3°. Pero estas afecciones –imágenes o ideas- conforman un estado determinado (*constitutio*) del cuerpo y es pírítu afectados, que implican mayor o menor perfección del estado precedente. De un estado a otro distinto,

impresiones de los cuerpos externos con las que se encuentra un sujeto¹⁶⁴. Los afectos son variaciones de perfección o de potencia respecto a las primeras impresiones remitidas por las afecciones. Al respecto afirma Deleuze:

Se ha subrayado que, por regla general, la afección (*afectio*) se decía directamente del cuerpo, mientras que el afecto (*affectus*) se refería al espíritu. Pero la verdadera diferencia no se encuentra aquí. La diferencia se da entre la afección del cuerpo y su idea, que engloba la naturaleza del cuerpo exterior, por un lado y, por el otro, el afecto que engloba tanto para el cuerpo como para el espíritu un aumento o disminución de la potencia de acción. La *afectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variación correlativa de los cuerpos afectantes.¹⁶⁵

Los afectos, en tanto que son grados de perfección o de potencia, son también variaciones respecto a las ideas. En tanto que acciones, son expresión de una idea en Dios, y en tanto que son pasiones se refieren a una expresión de una idea mutilada¹⁶⁶. Además, ambos casos tienen un correlato sensitivo por lo que las ideas (adecuadas o inadecuadas) remiten a afecciones específicas¹⁶⁷. Es en este sentido, que las pasiones y las acciones mediante las cuales obra el sujeto consignan a los afectos como variaciones en la potencia del obrar de sujetos específicos.¹⁶⁸

de una imagen o idea a otra distinta se dan así transiciones, trasposos vividos, duraciones en las que pasamos a una perfección más o menos grande. Aún más, estos estados, estas afecciones, imágenes o ideas no pueden separarse de a duración que las vincula al estado precedente y las proyecta al estado posterior. A estas duraciones o variaciones continuas de perfección se les llama «afectos» o sentimientos (*affectus*).» Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2006, p. 62

¹⁶⁴ Lo que se hace evidente en el siguiente pasaje en donde se menciona que la idea de una afección de los cuerpos exteriores implica tanto la existencia de éstos, como la del sujeto. Y en los corolarios se afirma que de ello se sigue que el hombre tiene la capacidad de percibir tanto su cuerpo, como el de muchos otros que le rodean, así como que dichas percepciones revelan más de la constitución del propio hombre que la de los cuerpos que le afectan: «*La idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior. Demostración:* En efecto, todas las maneras en que un cuerpo es afectado se siguen de la naturaleza de ese cuerpo afectado, y, a la vez, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta [...]; por eso, la idea de aquéllas implica necesariamente [...] la naturaleza de ambos cuerpos; y, de esta suerte, la idea de la afección, cualquiera que ésta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por un cuerpo externo, implica la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo externo. [...] *Corolario I:* De aquí se sigue, *primero:* que el alma humana percibe, junto con la naturaleza de su propio cuerpo, la de muchísimos otros. *Corolario II:* Se sigue, *segundo:* que las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores [...].» Spinoza, *Ética* II, Proposición XVI, Demostración, Corolario I, Corolario II.

¹⁶⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza: filosofía práctica*, pp. 162, 163.

¹⁶⁶ Cfr. Spinoza, *Ética* III, Proposición I, Demostración.

¹⁶⁷ Ello, se da bajo dos atributos diferentes pero que remiten a un mismo objeto, ya bajo el atributo del pensamiento a la idea y bajo el atributo de la extensión a la afección. Cfr. *Ibid.*, II, Proposición XXVI, Demostración.

¹⁶⁸ «*Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por «afecto» una acción; en los otros casos, una pasión.*» *Ibid.*, III, Definiciones III.

Después de esta breve pero necesaria digresión, se proseguirá con el análisis de la relación entre fortuna y pasiones. Ya que en el siguiente fragmento se podrá observar que los afectos, en tanto que pasiones, afirman la servidumbre humana, la incapacidad de moderación, y, por lo tanto, la pérdida de la capacidad de gobernarse a sí mismos. Afirmando, en este sentido, la injerencia de la fortuna sobre los afectos del hombre:

Llamo «servidumbre» a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. Me he propuesto demostrar en esta Parte la causa de dicho estado y, además, qué tienen de bueno o de malo los afectos. Pero antes de empezar, conviene decir algo previo acerca de la *perfección e imperfección*, y sobre el *bien y el mal*.¹⁶⁹

Se puede inferir que la fortuna no desaparece con el uso de la razón, sino que solamente se puede, mediante un esfuerzo intelectual, moderar o reprimir. Además, cabe notar que hay un estrecho vínculo entre los conceptos de fortuna y afectos pasivos, ya que las pasiones al ser ideas inadecuadas generarán que las concatenaciones causales sean falsas. Y, por lo tanto, no habrá una concepción de la necesidad con la que actúa Dios, sino simplemente eventos de la fortuna, acontecimientos contingentes. Lo cual generará lazos falsos entre la naturaleza y el hombre, ya que estará sometido, no a su voluntad en tanto que necesidad verdadera, sino a la dinámica de los cuerpos que le rodean. Es decir, obrará de forma parcial e incompleta.

Si bien se afirmó, que el deseo es la esencia del hombre, referida a un conato específico, que es el de permanecer en el tiempo en tanto que producción efectiva de su misma potencia. En otras palabras, por volición, esfuerzo, apetito o impulso¹⁷⁰. Sin embargo, cabe hacer una aclaración en tanto: «qué tipos de deseos» nacen a partir de «qué tipo de afectos». Así, el deseo que surge de la alegría es más potente que el que surge de la tristeza, lo cual no implica que de una pasión nazca necesariamente una tristeza, ya que la fortuna, con sus ambas caras puede infligir una alegría o una tristeza¹⁷¹. Entonces, cuando un deseo brote de la alegría, será más potente porque éste involucra

¹⁶⁹ *Ibid.*, IV, Prefacio.

¹⁷⁰ Cfr. Spinoza, *Ética III*, Proposición LIX, Definiciones de los afectos I, Explicación.

¹⁷¹ Ello es evidente en el siguiente pasaje, en donde se afirma que cualquier fenómeno de la fortuna, es decir, cualquier accidente o contingencia, puede ser causa de alegría o de tristeza: «*Cualquiera cosa puede ser, por accidente, causa de alegría, tristeza o deseo. Demostración:* Supongamos que el alma es afectada a la vez por dos afectos, uno de los cuales no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, y el otro sí [...] Por la Proposición anterior es evidente que cuando el alma, más tarde, sea afectada por el primero en virtud de su verdadera causa, la cual (*según la hipótesis*) de por sí no aumenta ni disminuye su potencia de obrar, al punto será también afectada por el otro, que aumenta o disminuye su potencia de

la asimilación de nuestra potencia con la causa exterior que se desea. Por otra parte, en la tristeza el deseo es definido sólo por la propia potencia humana:

*El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza.*¹⁷² El deseo es la esencia misma del hombre [...], esto es [...], el esfuerzo que el hombre realiza por perseverar en su ser. Un deseo que nace de la alegría es, pues, favorecido o aumentado [...] por el afecto mismo de la alegría; en cambio, el que brota de la tristeza es disminuido o reprimido por el afecto mismo de la tristeza [...]. De esta suerte, la fuerza del deseo que surge de la alegría debe definirse a la vez por la potencia humana y por la potencia de la causa exterior, y, en cambio, la del que surge de la tristeza debe ser definida sólo por la potencia humana, y, por ende, aquel deseo es más fuerte. [...]¹⁷³

En conclusión, la fortuna juega un papel importante en diversos aspectos de las pasiones. Ya que como se estudió, se podrá notar que: A) que las pasiones sobrevienen como un acontecimiento de la fortuna ya que al no estar referidas a la necesidad de la Sustancia, sí lo están a una contingencia incesante en el hombre. B) Que la fortuna solamente puede ser moderada o reprimida por la razón debido a que la potencia humana es sumamente limitada en contra de la potencia de la naturaleza infinita que le rodea. Por lo tanto, las afecciones y afectos generados por la dinámica exterior de los cuerpos al ser tan grande¹⁷⁴, impedirá que el hombre tenga un imperio absoluto sobre sus afectos, dejando siempre abierta la posibilidad de la acción de la fortuna. Y, C) En donde finalmente se señaló que los tipos de afectos en tanto que grados de potencia, están determinados por la fortuna, ya que si bien la razón puede provocar afectos activos en los que el deseo brote de la alegría, no se sigue necesariamente un afecto alegre de la fortuna, así como tampoco se sigue que necesariamente brote un afecto triste de ella. Por ello la dinámica entre razón y fortuna no es lineal, ni absoluta, sino compleja y parcial.

Todos estos puntos se hacen evidentes en el siguiente pasaje en donde Spinoza afirma que mientras el hombre viva bajo el afecto de la esperanza, no podrá librarse ni de la tristeza ni del miedo, sino que sólo mientras exista un esfuerzo de la razón se la podrá hacer un frente a la fortuna. En este sentido, que la razón funciona como un remedio, como un *pharmakon*, en contra de los afectos

obrar, esto es [...], será afectada de alegría o tristeza. Y, por tanto, a aquella primera cosa será causa, no por sí misma, sino por accidente, de alegría o tristeza. Por esta misma vía puede mostrarse fácilmente que esa cosa puede, por accidente, ser causa de deseo.» *Ibid.*, IV, Proposición XV, Demostración.

¹⁷² *Ibid.*, IV, Proposición XVIII.

¹⁷³ *Ibid.*, IV, Proposición XVIII, Demostración.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, IV, Capítulo XXXII.

negativos y aleatorios infundidos por la fortuna, pero jamás de forma constante y permanente. Sino como una lucha compleja y como un esfuerzo para establecer *el mayor imperio posible* de la razón. El cual, por su evidencia teórica misma tiene dos características: la primera, que no es un imperio dentro de otro imperio ya que es conforme a la razón, esto es, conforme a la necesidad de la naturaleza¹⁷⁵. Y, la segunda es que no es un imperio absoluto, sino que trata de tener el mayor espacio posible frente a los embates de la fortuna:

A ello se añade que estos afectos revelan una falta de conocimiento y una impotencia del alma; por esta causa, también la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción son señales de un ánimo impotente, pues aunque la seguridad y la satisfacción sean afectos de alegría, implican que los ha precedido una tristeza, a saber, la esperanza o el miedo. Y así, cuanto más nos esforzamos en vivir según la guía de la razón, tanto más nos esforzamos en no depender de la esperanza, librarnos del miedo, tener el mayor imperio posible sobre la fortuna y dirigir nuestras acciones conforme al seguro consejo de la razón.¹⁷⁶

2.3 Estado: «fortuna y pasiones»

Otro pasaje significativo de la *Ética* se encuentra en el prefacio del Libro V, en donde Spinoza afirma que en tanto la razón se entiende como un imperio sobre los afectos, [entiéndase por afectos pasiones, ya que sobre las acciones no se requiere tener un dominio, sino que las mismas acciones son el dominio en tanto que responden a la razón y a las verdaderas utilidades humanas], no será un imperio absoluto, sino tan sólo un esfuerzo intelectual que ayudará a regirlos y reprimirlos¹⁷⁷. Es en este sentido que las pasiones siempre acompañarán el andar del hombre en el mundo, y de la misma manera la fortuna en tanto que se observó que las pasiones van asistidas por ella. Ahora bien, si es así para los individuos: ¿se da el mismo caso para el conjunto de individuos que comparten un territorio común, Supremas Potestades y leyes, se da el mismo caso para el Estado? Y si la respuesta es afirmativa: ¿cuál es el procedimiento mediante el cual la fortuna y las pasiones que genera serán reprimidas o utilizadas a favor del *conatus* mismo del Estado? El primer pasaje clave a

¹⁷⁵ «La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo. Atribuyen además la causa de la impotencia e inconstancia humanas, no a la potencia común de la naturaleza, sino a no sé qué vicio de la naturaleza humana [...]» *Ibid.*, II, Prefacio.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, IV, Proposición XLVII, Escolio.

¹⁷⁷ *Ibid.*, V, Prefacio.

señalar se encuentra en el *Tratado Político*, en donde se afirma que no está en la potestad de cualquier hombre hacer un uso constante de su razón, sino que:

Concluimos, pues, que no está en potestad de cualquier hombre usar siempre la razón ni de hallarse en la cumbre de la libertad humana, y que no obstante, cada uno se esfuerza siempre cuanto puede en conservar su ser.¹⁷⁸

La premisa que debe seguirse a dicha afirmación sería que si no está en potestad de todos los hombres hacer uso de su razón. Entonces, el Estado estaría conformado por hombres que se guían o bien: haciendo uso de su entendimiento aunque, como ya se señaló, no de manera absoluta, o bien, por sujetos que se dejan guiar más por la influencia de la fortuna. Que de alguna forma tampoco es absoluta, ya que todos los hombres comparten un uso mínimo de la razón en tanto que nociones comunes¹⁷⁹. Por lo tanto, en ese Estado, se tienen hombres sumamente escasos que se guían más por la razón¹⁸⁰ y otros que son el común que se dejan llevar el mayor tiempo de su vida por el oleaje de la fortuna¹⁸¹. Sin embargo, existe algo común para todos los hombres, tanto para los sabios como para los ignorantes: *el esfuerzo por conservarse*. Por lo que tomados ambos tipos de deseos, los que surgen de las pasiones y de las acciones, como derecho universal de la naturaleza no se tendría que conceder diferencia entre ellos. Ya que tomados en su aspecto causal dentro de la totalidad de la naturaleza, corresponden a un principio que es el esfuerzo por perseverar en su ser. Desde este punto de vista, sólo se obra conforme al derecho natural¹⁸²:

¹⁷⁸ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II, § 8. [279] 10.

¹⁷⁹ «De aquí se sigue que hay ciertas ideas o nociones comunes a todos los hombres. Pues [...] todos los cuerpos concuerdan en ciertas cosas, las cuales [...] deben ser percibidas por todos adecuadamente, o sea, clara y distintamente.» Spinoza, *Ética* II, Proposición XXXVIII, Corolario.

¹⁸⁰ Lo cual es evidente por el siguiente Escolio en donde se afirma que el sabio por el contrario del ignaro siente menos emociones del ánimo, en donde se encuentra en un tipo de constante en la cual experimenta solamente un contento del ánimo; sin embargo este trabajo es tan pesado y laborioso que se encuentra de forma muy rara en la naturaleza humana: «[...] El sabio, por el contrario, considerado en cuanto tal, apenas experimenta conmociones del ánimo, sino que, consciente de sí mismo, de Dios y de las cosas con arreglo a una cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee el verdadero contento del ánimo. Si la vía que, según he mostrado, conduce a ese logro parece muy ardua, es posible hallarla, sin embargo. Y arduo, ciertamente, debe ser lo que tan raramente se encuentra. En efecto: si la salvación estuviera al alcance de la mano y pudiera conseguirse sin gran trabajo, ¿cómo podría suceder que casi todos la desdeñen? Pero todo lo excelso es tan difícil como raro.» *Ibid.*, V, Proposición XLII, Escolio.

¹⁸¹ Cfr. Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II § 5 [277] 10-30

¹⁸² Como en este trabajo el acento primordial se le dará al tema de la fortuna, los fundamentos del Estado, (tales como la teoría contractual del *Tratado Teológico político* frente a la teoría de la unión de los sujetos cual si se tratara de una sola mente del *Tratado Político*, así como los presupuestos iusnaturalistas, y las formas de Estado como la democracia, aristocracia y monarquía) se tocarán a penas delimitándolos y convirtiéndolos en un herramienta conceptual, ya que ellos fueron tratados en la tesis de licenciatura del mismo autor que suscribe la presente: «*Relación entre libertad y democracia en el pensamiento sobre los cuerpos de Spinoza*, México, UNAM, 2013 versión electrónica: <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701180/Index.html> » Sin embargo, es importante mencionar aquí que el concepto de Derecho de la Naturaleza hunde sus raíces desde la *Política* de Aristóteles «Cfr. George H. Sabine, *Historia de la Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 97, 98» Pero el principal autor del que se alimenta

Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar, debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir [...], en virtud del derecho natural.¹⁸³

Deseo que, en cuanto fenómeno social, se manifiesta en tanto que existe una utilidad en la vida común tanto para el hombre sabio como para el ignorante. Los motivos que impulsan a ambos tipos de hombre a vivir conjuntamente son diversos, y se dividirán en tres puntos teóricos para el presente estudio: A) Porque vivir bajo un Estado común permitirá vivir en seguridad. Lo cual, bajo la clave de la fortuna se leería como la forma en la que los sujetos buscan frenar el rumbo de las pasiones desencadenadas por la contingencia. Como es el caso de las pasiones violentas. B) En segundo lugar, porque el hombre por naturaleza es un ser social que busca la compañía de otros para su beneficio y utilidad, el «hombre es un dios para el hombre»¹⁸⁴ afirma Spinoza confrontando a Hobbes quien recuperando la frase de Plauto: «*homo homini lupus*», afirma que: «el hombre es el lobo del hombre». Enfrentamiento que radica en la naturaleza de las pasiones concebidas por ambos filósofos, ya que mientras que en la teoría spinozista se percibe que hay afectos y pasiones que

conceptualmente Spinoza es Hobbes, en quien este concepto surge como un momento previo al Estado Civil, en donde los hombres vivían sin una ley, ni Estado común; así, el Derecho Natural convoca al uso de las pasiones desmedidas y de todos los recursos para lograr sus fines determinados; así señala en este sentido el filósofo inglés: «EL DERECHO DE NATURALEZA [*sic*], lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo a quello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin.» Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, Parte I. Cap. XIV, pp. 106-107. En donde para afrontar a dicho Estado Natural, el hombre busca su refugio en un Estado Civil, en el cual a partir de un pacto se guarecerá de la muerte violenta; dicho poder al que debe ceder todo su derecho, en este sentido también es una expresión de un *conatus* activo que busca su seguridad: «Dícese que un *Estado* ha sido *instituido* cuando una multitud de hombres convienen y pactan, *cada uno con cada uno*, que a un cierto *hombre o asamblea de hombres* se le otorgará, por mayoría, el *derecho de representar* a la persona de todos (es decir, de su ser *representante*). Cada uno de ellos [...] debe *autorizar* todas las acciones y juicios de ese hombre [...] lo mismo que si fueran suyos propios, al objeto de vivir apaciblemente entre sí y ser protegidos contra otros hombres» Spinoza, *Ética*, Parte II, Cap. XVIII, p. 142. Sin embargo, si bien Spinoza retoma conceptualmente al Derecho Natural en el sentido de que es un momento previo de un Estado Civil, difiere de éste en tanto que en su teoría política las pasiones, éstas no tienen que ser por necesidad violentas, sino que incluso son útiles para el establecimiento del Estado Político, y si bien forman parte del deseo que es la base sobre la cual Spinoza erige al Estado, entonces también serán su fundamento, esto es en gran medida lo que se pretende demostrar a lo largo de este trabajo de tesis.

¹⁸³ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II, § 5. [277] 20-30.

¹⁸⁴ Spinoza, *Ética*, Proposición XXXV, Escolio.

generan un lazo, un vínculo que hace útil y deseable la compañía de los hombres en sociedad¹⁸⁵, mientras que para la concepción hobbesiana las pasiones son un vehículo que lleva irremediablemente a un estado de guerra que solamente será frenado por medio de «la espada del pacto estatal»¹⁸⁶. C) Y finalmente, porque este deseo no es contrario a la razón sino que la acompaña. Ya que mediante el Estado, el hombre podrá elevar su grado de potencia en tanto que es un obrar concreto. Y, por otra parte, no va en contra de la naturaleza de los hombres que se guían más por la fortuna que por la razón, ya que al establecer un parámetro dentro del cual puedan actuar sin dañarse o dañar a otro. En donde, si bien no se podría afirmar que *a priori* encuentren la libertad ética en el Estado, sí se puede concluir que vivirán en un entorno tal que pueda ser una condición de posibilidad que permita desarrollar sus potencias, su libertad. Bajo estas tres directrices se centrará el resto del análisis entre el Estado, las pasiones y la fortuna.

No sin antes olvidar una serie de presupuestos teóricos clave, que el filósofo español Jesús Blanco Echauri en el texto: «*La política como gobierno de las pasiones*», señala como fundamentales en torno al imperio que el Estado coloca frente a las pasiones. En este sentido, lo que debe tratar de hacer la entidad política, en tanto que Estado, es construir un *imperio* sobre las pasiones, pero de un mando de tal amplitud que responda a la verdadera naturaleza del hombre. No bajo presupuestos filosóficos que coloquen a los sujetos por encima de su esencia verdadera. Hipótesis que recorren la historia del pensamiento reconstruyendo una imagen ideal del hombre que no se corresponde ni con su potencia, ni con sus pasiones, sino que se basan en un deber ser ficticio. Es por ello, que para Spinoza ha tenido más sentido la política hecha y dilucidada por los políticos en tanto que se aplica a la verdadera naturaleza del hombre que la de los mismos filósofos¹⁸⁷. Al respecto afirma Jesús Blanco:

¹⁸⁵ Cfr. “De la libertad de ánimo surge la piedad, un deseo de hacer el bien generado por la razón; nace la conciencia de que el otro hombre, guiado por la razón, no es lobo o adversidad para el hombre, sino la ayuda más perfecta que se pueda encontrar en la naturaleza; nace pues la exigencia de instituir un sistema educativo y político capaz de conducir a los hombres a la mayor perfección posible, a la formación de juicios rectos y libre. Éste es el hombre religioso spinoziano: aquel que vive según justicia y caridad, porque es impulsado por la potencia de un conocimiento enmendado.” Filipo Mignini, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Córdoba-Argentina, Encuentro Grupo Editor, Biblioteca de filosofía Spinozista/Diego Tatián, 2009, p. 56.

¹⁸⁶ “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.” Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Parte II, Cap. XVII, p. 137.

¹⁸⁷ Cfr. «En cualquier caso, con independencia de esas observaciones de carácter histórico, lo que no parece ofrecer muchas dudas, es que la crítica spinoziana a la política de los filósofos (que aquí ejemplifica el platonismo, político difuso) tiene su origen en la consideración de sus fundamentos teóricos erróneos y, muy en particular, en la ilusión finalista y normativa de la naturaleza humana, que concibe el universo de la afectividad como un *imperium in imperio*. Una filosofía política así concebida representa siempre toda una exhibición de impotencia, porque se encuentra necesariamente

Comencemos por el punto de vista de la filosofía política sobre el saber del poder. Para esto, nada mejor que recurrir a esa lección magistral que contiene el capítulo I del *Tractatus politicus*. Magistral en un doble sentido. Como conceptualización de su filosofía política (*more spinozianum*) y, al mismo tiempo como examen del *status quaestionis* de la política a la luz de su propia historia. Yo voy a limitarme aquí, por razones obvias, a evocar sus ideas principales en orden a satisfacer los requerimientos de esta exploración. Como se recordará, el texto principia con una crítica radical del imaginario filosófico (un imaginario normativo y finalista, común a teólogos y moralistas) y con una refutación de la política de los filósofos, esto es, de todas las filosofías políticas que le son conocidas. [...] Nos basta con recordar solamente algunas de las ideas más importantes en él contenidas. En primer lugar, la política de los filósofos, al tiempo que censura la naturaleza humana real, elogia otra (naturaleza humana) imaginaria [...]¹⁸⁸

Otro elemento primordial señalado en el texto que se acaba de referir, es sobre la posibilidad de establecer un Estado, ya no basado en las buenas intenciones de los gobernantes, ni tampoco en la de los súbditos. Sino a la capacidad de crear instituciones lo suficientemente sólidas y maleables para adaptarse y resistir a las pasiones humanas:

[...] en la época moderna, y en particular con Spinoza, la salud del Estado ya no depende (o no tendría que depender en lo fundamental, al menos) de las buenas intenciones de los dirigentes (o de los súbditos), por deseables que sean (que lo son), sino de la eficaz organización de las instituciones políticas. Desde esta perspectiva, el crédito o descrédito de la política ya no refiere la actividad (la acción del gobierno) de unos individuos (los dirigentes políticos) más o menos guiados por principios morales. Designa no tanto la acción del gobierno, cuanto la estructuras organizativas institucionales en las que ella puede ser desarrollada. Y siempre desde la consideración de que pensar la política implica tener en cuenta que su elemento es la imaginación y la pasión, esto es, la opinión y el deseo. La formidable dimensión, en unos términos singularmente inéditos hasta entonces, que alcanza en Spinoza el reconocimiento de la afectividad como un elemento constitutivo de la naturaleza humana (individual y colectiva) y, por consiguiente, como un componente irreductible de la «antropología» y la política, confiere al complejo universo de los afectos pasivos (individuales y colectivos) un papal capital en su constitución y fundamento. Desde ese momento, el gobierno de las pasiones se presenta como la problemática central que vertebra [...] la filosofía política en su conjunto.¹⁸⁹

abocada al fracaso. La colocación de los *affectus* como primera de todas las palabras del tratado indica la piedra angular sobre la cual va a erguirse el edificio. Es a partir de los afectos —como advertimos [...]— como deberá iniciarse el estudio del hombre, porque es en ellos donde se encuentra la clave de la «antropología» y, por consiguiente, de la política.» Jesús Blanco Echauri, *La política como gobierno de las pasiones* en *El Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Comp. Fernández Eugenio, De la Cámara María Luisa, Madrid, Trotta, 2007, p. 368

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 366

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 365

A) Seguridad, pasiones y fortuna.

Este punto se desarrolla principalmente en el *Tratado Político*, en donde se hace hincapié en que el fin del Estado es la paz. La perspectiva filosófico-política por la que Spinoza asevera dicho fin se debe a que si los hombres tuvieran un uso continuo de la razón, no tendría sentido una organización estatal, ya que todos actuarían bajo sus dictámenes. Lo cual, haría absurda la búsqueda del derecho natural en tanto que sociedad, es decir, del derecho de auto-conservación común¹⁹⁰. Por lo que al ser racional y pasional o fortuito se tiene que redefinir bajo un nuevo esquema. Es así que tanto la pasión como la razón forman parte íntegra del mismo deseo de conservación, lo cual está determinado por una necesidad de la naturaleza:

Por tanto, si la naturaleza humana fuera de tal condición que los hombres vivieran conforme al exclusivo precepto de la razón y no buscaran ninguna otra cosa, entonces el derecho natural, en cuanto es considerado como propio del género humano, vendría determinado por el solo poder de la razón. Pero los hombres se guían más por el ciego deseo que por la razón, y por lo mismo su poder natural o su derecho no debe ser definido por la razón, sino por cualquier tendencia por la que se determinan a obrar y se esfuerzan en conservarse. Reconozco, sin duda, que aquellos deseos que no surgen de la razón, no son acciones, sino más bien pasiones humanas. Pero, como aquí tratamos del poder o derecho universal de la naturaleza, no podemos admitir diferencia alguna entre los deseos que surgen en nosotros de la razón y aquellos que proceden de otras causas. Pues, en realidad, tanto éstos como aquéllos son efectos de la naturaleza y explican la fuerza natural con la que el hombre se esfuerza en conservarse en su ser. Puesto que el hombre, sea sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza, y todo aquello por lo que cada individuo es determinado a actuar, debe ser atribuido al poder de la naturaleza en la medida en que éste puede ser definido por la naturaleza de este o de aquel hombre. Porque, ya se guíe por la razón, ya por el solo deseo, no actúa sino en conformidad con las leyes o reglas de la naturaleza, es decir [...], en virtud del derecho natural.¹⁹¹

¹⁹⁰ Por otro lado en el *Tratado Teológico Político* Spinoza afirma que mientras más se use la razón, el hombre buscará por utilidad el pacto del Estado: «[...] si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado, no habría nadie que no detestara el plano del engaño; sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado. Pero está muy lejos de que todos puedan ser fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer [...]» Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. XVI [192] 30, [193]. En ello se puede encontrar una discrepancia y una coincidencia al menos respecto al *Tratado Político*, las cuales se señalarán someramente ya que son materias dignas de un estudio específico. Por un lado, la diferencia que se esboza radica en que mientras en el *Tratado Político*, de la razón no se sigue que necesariamente se tenga que buscar la utilidad y necesidad suprema del Estado, ya que la razón y la pasión forman parte de un mismo deseo de conservación y por ello surge el Estado como deseo que debe estar conformado por ambas características; por otra parte en el *Tratado Teológico Político*, parece que la razón aconseja directamente hacia un pacto Estatal, siendo la pasión un obstáculo para dicho fin. La similitud que se aprecia es la imposibilidad de que todos actúen bajo el dictamen de la razón, arrojando así gran parte del Estado a la fortuna.

¹⁹¹ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II, § 5. [277] 10, 30.

Es por ello que la organización política no se define por presupuestos morales, en tanto que está establecido por una causa concreta y necesaria dentro de la dinámica de los cuerpos. La seguridad, entonces, no depende de las buenas intenciones de los gobernantes, ni de los súbditos. Ya que si está orientada sólo por la razón, no podría ser constante, ya que estaría sometida a los acontecimientos que están por encima de su visión. Y, si lo está sólo por las pasiones, sería producto de la pura la fortuna. Por lo tanto, la conservación sólo se garantiza en tanto que una virtud del Estado que tenga el suficiente impulso para administrar correctamente el deseo de conservación. Por ello, la fortuna juega un papel central de la conformación estatal en tanto que, junto con la razón, forman un conjunto que tiene que administrar, desde presupuestos políticos mismos, el riesgo que conlleva el vivir juntos. Ello es, de la inseguridad. Al respecto afirma Spinoza que:

Por consiguiente, un Estado cuya salvación depende de la buena fe de alguien y cuyos negocios sólo son bien administrados, si quienes los dirigen, quieren hacerlo con honradez, no será en absoluto estable. Por el contrario, para que pueda mantenerse, sus asuntos públicos deben estar organizados de tal modo que quienes los administran, tanto si se guían por la razón como por la pasión, no puedan sentirse inducidos a ser desleales o a actuar de mala fe. Pues para la seguridad del Estado no importa qué impulsa a los hombres a administrar bien las cosas, con tal que sean bien administradas. En efecto, la libertad de espíritu o fortaleza es una virtud privada, mientras que la virtud del Estado es la seguridad.¹⁹²

b) La utilidad del hombre para el hombre:

El hombre se presenta en la filosofía de Spinoza, como un ser con la capacidad de dinámica de poder vivir con otros. Las razones que se presentan en los diversos tratados spinozistas responden a una causa: que el hombre como entidad individual, solitaria, no puede obrar en su totalidad frente a la potencia de la naturaleza. Ya que sería arrojado a la fortuna violenta que implica la dinámica de todo lo que le rodea. Cabe destacar que ello es visto desde una perspectiva antropológica y política, ya que no hay metafísica posible implicada desde este punto. Ello, porque se seguiría una necesidad incesante de la naturaleza que puede ser excogitada por el hombre. Sin embargo, al ser tan grande y diverso lo que rodea a los sujetos, excede su capacidad haciendo indispensable la ayuda de otros hombres ante la fortuna que aguarda dicho exceso. Los diversos pasajes por los que se puede justificar dicho punto acerca de la fortuna ya han sido esbozados en el presente trabajo. Resta indicar los principales pasajes que demuestran la utilidad que el hombre le presta al hombre frente a la fortuna.

¹⁹² *Ibíd.*, Cap. I, § 6. [275] 20, 30.

Desde el *Tratado Político*, se puede afirmar que la potencia del individuo autónomo en el estado de naturaleza, puede ser oprimida por otra potencia. Así, las potencias de los individuos y de su dinámica se presentan como fortuitas:

Ahora bien [...], en el estado natural, cada individuo es autónomo mientras puede evitar ser oprimido por otro, y es inútil que uno solo pretenda evitarlos a todos. De donde se sigue que, en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula. Pues no cabe duda que uno tiene tanto menos poder y, por tanto, tanto menos derecho, cuanto más razones tiene de temer. Añádase a ello que, sin la ayuda mutua, los hombres apenas sí pueden sustentar su vida y cultivar su mente.¹⁹³

Mientras que en el Estado, dicha utilidad que presta la ayuda mutua, deja de estar determinada por la fortuna, y se convierte en un instrumento para garantizar el derecho natural de conservación. Es entonces que el Estado se convierte en un elemento que propicia que la utilidad salga de la esfera de la fortuna. Induciendo a que, o por la razón, o por la fuerza, los sujetos vivan según la verdadera utilidad. Según una aproximación intensiva a la razón:

Si la naturaleza humana estuviese constituida de suerte que los hombres desearan con más vehemencia lo que les es más útil, no haría falta ningún arte para lograr la concordia y la fidelidad. Pero, como la naturaleza humana está conformada de modo muy distinto, hay que organizar de tal forma el Estado, que todos, tanto los que gobiernan como los que son gobernados, quieran o no quieran, hagan lo que exige el bienestar común; es decir, que todos, por propia iniciativa o por fuerza o por necesidad, vivan según el dictamen de la razón. Lo cual se consigue, si se ordenan de tal suerte los asuntos del Estado, que nada de cuanto se refiere al bien común, se confíe totalmente a la buena fe de nadie.¹⁹⁴

Por otra parte, en la *Ética*, el hombre se presenta como útil ante los demás por el uso correcto de la razón. Lo cual se despliega por grados de potencia, entanto que se es más útil o menos útil mientras que se sigan o no los decretos de la razón. Y, a través de ello es que los hombres concuerdan en naturaleza:

Cuanto más busca cada hombre su propia utilidad, tanto más útiles son los hombres mutuamente. Pues cuanto más busca cada cual su utilidad y se esfuerza por conservarse, tanto más dotado está de virtud [...] o, lo que es lo mismo [...], de tanta mayor potencia está dotado para actuar según las leyes de su naturaleza, esto es [...],

¹⁹³ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II, § 15. [281] 10, 20.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, Cap. VI, § 3. [297] 30, [298].

para vivir según la guía de la razón. Ahora bien, cuando más concuerdan en naturaleza los hombres es cuando viven según la guía de la razón [...]; luego [...] los hombres serán tanto más útiles mutuamente cuanto más busque cada uno su propia utilidad.¹⁹⁵

Por lo tanto, lo que introduce dentro del esquema estatal la concordia entre sus miembros, es racional. Mientras que lo que introduce discordia será producto de la irracionalidad de las pasiones:

Lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y, al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado. Demostración: En efecto, y lo que hace que los hombres vivan concordes ocasiona a la vez que vivan bajo la guía de la razón [...], y, de esta suerte [...] es bueno, y [...] es malo lo que suscita la discordia.¹⁹⁶

Finalmente, tanto en el *Tratado Teológico Político* como en la *Ética*, la utilidad se define como una consecuencia del correcto uso de la razón sobre las pasiones. Como el conocimiento de la verdadera necesidad frente al dejarse guiar por la ciega fortuna. Por una parte, se afirma en la *Ética* que la doctrina de la libertad del alma es útil para la sociedad civil en tanto que enseña la forma correcta en la que han de ser gobernados los ciudadanos para potenciar su obrar:

Por último, esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor.¹⁹⁷

Por otro lado en el *Tratado Teológico Político*, se asevera que si los hombres no desearan nada fuera de la recta razón, la sociedad no necesitaría obedecer ninguna ley. Pero, la realidad es que naturaleza humana es pasional, ya que ésta siempre excede a la potencia racional del hombre, haciéndolo actuar bajo el impulso de la fortuna:

[...] si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna [...] Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad puede subsistir sin autoridad, sin fuerza y, por tanto, sin leyes.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Spinoza, *Ética IV*, Proposición XXXV, Corolario II.

¹⁹⁶ *Ibid.* IV, Proposición XL.

¹⁹⁷ *Ibid.* II, Proposición XLIX, Escolio, [...] cuan útil es para la vida el conocimiento de esta doctrina, lo que advertiremos fácilmente por lo que sigue, a saber: 4° punto.

¹⁹⁸ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. V [73] 20-30, [74].

c) No hay contradicción entre razón y deseo:

Por esta razón, el individuo cuando se acerca racionalmente a la verdadera utilidad, propicia la concordia entre sus similares, y cuando actúa bajo el influjo de las pasiones parece alejarse de toda posibilidad de establecer lazos comunes. Sin embargo, si atendemos bien a dicho pasaje se pondrá en evidencia que no hay contradicción entre la racionalidad como un acercamiento respecto a la formación estatal, y entre las pasiones fortuitas acontecidas en el hombre como parte integral del Estado. Esto se afirma porque la formación estatal está dictaminada por grados de potencia, en este sentido, entre más racional sea un Estado, más potencia de obrar tendrá. Lo cual no se contradice con lo manifestado en el *Tratado Político* en donde hay una importante inclusión de las pasiones en el Estado, ya que si se atiende bien al pasaje anterior del *Tratado Teológico Político*, se podrá notar que también se toma en cuenta la vida pasional y por eso se hace necesario la introducción de leyes, que sean como un imperio sobre las pasiones, que funcionen como un obstáculo al influjo de la fortuna. No hay contradicción entre las pasiones y la razón en el Estado, sino que ambos lo integran, haciendo útil la colaboración tanto de los hombres más racionales, como de los más pasionales.

Capítulo 3. Historia

3.1 Historia y naturaleza

3.2 Crítica histórica y método

3.3 ¿Historia o fortuna?

3.1 Historia y naturaleza

Como ya se había señalado, los argumentos que se han sostenido acerca de la historia y la fortuna tienen un carácter ontológico. Son su carácter inmanente dentro del sistema spinozista. Sin embargo, es importante la revisión de dichos temas en un plano práctico, ya ético o político. Porque si bien se ha mencionado que lo temporal permite una dimensión histórica de los cuerpos en la filosofía de Spinoza (y que incluso desde la interpretación de Negri, puede haber una historia que se componga desde el tercer género del conocimiento). Solamente hay una referencia directa acerca de la historia en la *Ética*:

Es evidente, [...] que no puede concebirse más que en cuanto atendemos a la pura naturaleza humana, o más bien a Dios, no en cuanto que es infinito, sino sólo en cuanto que es causa de que exista el hombre. Esto —junto con otras cosas que hemos demostrado ya— es lo que parece que quiso decir Moisés en la historia del primer hombre. En ella, efectivamente, no se contempla otra potencia de Dios que aquella por virtud de la cual creó al hombre, es decir, una potencia que tomaba en cuenta sólo la utilidad del hombre; y, en este sentido, narra que Dios prohibió al hombre libre comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, y que, tan pronto como comiese de él, al instante temería a la muerte más de lo que desearía vivir. Dice luego que, una vez hallada por el hombre la mujer, que concordaba completamente con su naturaleza, supo que nada podía haber en la naturaleza que le fuera más útil que ella; pero que, nada más creer que los brutos eran semejantes a él, al punto empezó a imitar los afectos de éstos [...], y a perder su libertad, que recobraron después los Patriarcas, guiados por el Espíritu de Cristo, esto es, por la idea de Dios, sólo de la cual depende que el hombre sea libre, y que desee para los demás hombres lo que desea para sí mismo, como hemos demostrado anteriormente.¹⁹⁹

Es evidente que el papel que juega el concepto de historia en este párrafo, ya que no sólo está articulado a un sentido práctico, sino que también lo está con la idea de Dios ya que de ella se desprende el conocimiento que posibilita cierta idea de la creación del hombre. Así como también, del papel de Cristo como la idea de Dios de la cual depende que el hombre mismo sea libre y que es un incentivo volitivo para que los demás alcancen la libertad. En este sentido, se puede afirmar que

¹⁹⁹ Spinoza, *Ética IV*, Proposición LXVIII, Escolio.

la historia juega un papel importante en el aprendizaje de los hombres hacia la libertad. Es decir, hacia la potenciación de su verdadera naturaleza. Así, aunque brevísimo, Spinoza dota desde la *Ética* a la historia como un concepto funcional-práctico y que además es inmanente al proceso de necesidad natural²⁰⁰. Por esto la intérprete spinozista María Luisa de la Cámara menciona acertadamente que:

El texto del escolio, en el que aparece por única vez en la *Ética* la palabra «historia», que adquiere bajo esta perspectiva su pleno significado. Pues la alusión a Adán, lejos de ser una mención anecdótica, constituye el marco de referencia de una tradición interpretativa representada por la teología de la Historia –que hacía del mito de Adán «el tónico» por antonomasia. Desde la «geometría» de la historia Spinoza realiza una lectura crítica de la historia de Adán «enmendando» también con ello las restantes tesis de la Teología cristiana de la historia [...] En fin, la «historia» de Adán es para Spinoza sólo una metáfora de la soledad, de la melancolía y el desamparo que sufre el siervo de su ignorancia. Pero debidamente aprovechada, la dialéctica servidumbre-libertad o ignorancia-conocimiento [...] muestra la vía por la que cualquier ser humano puede progresar hasta alcanzar [...] la gloria y la felicidad de la que hablan las últimas proposiciones de la *Ética*.²⁰¹

Lo que significa que ese breve texto acerca de la historia del Génesis no solamente es una mención casual, sino que conlleva a la posibilidad de una concepción determinada de la historia en Spinoza. En donde se muestra una historia crítica, con una hermenéutica que no conforme con romper con la tradición judeocristiana de la Escritura, se apega a las causas naturales como método interpretativo de misma.

Ello también es patente en el *Tratado Teológico Político* en donde a partir de la *luz natural*, es decir, a través de la luz de las causas naturales o de las leyes de la naturaleza, se interpretará la historia desde una perspectiva inmanente. En este sentido, lo primero a tomar en cuenta será que para Spinoza hay que:

[...] interpretar la naturaleza a partir de su historia. Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y el reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente.²⁰²

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.* IV, Proposición IV.

²⁰¹ María Luisa de la Cámara, *La Ética, ¿una filosofía de la historia?*, pp. 312, 313, en *Spinoza: De la Física a la Historia*.

²⁰² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. VII [102] 20.

Así, podemos observar que la naturaleza tiene una clara relación con la historia en su aspecto transitivo, ya que se busca en ella los aspectos más *comunes y universales* a ella. En ese sentido, *del movimiento y el reposo*, las causas inmanentes y concretas del segundo género de conocimiento. La diferencia entre ello y lo que podría establecerse como la esencia de las cosas de la naturaleza, es que la historia se ampara en las *nociones comunes* que son las leyes (transitivas) mediante las cuales actúa continuamente. Lo que significa que la historia está plagada de temporalidad a diferencia de la causa inmanente que solamente registra las cosas como son en la Sustancia, con ausencia de temporalidad porque se conciben a través de ella:

*Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas*²⁰³. Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios [...]; y así [...], Dios es causa de las cosas que son en El: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse substancia alguna [...], esto es [...], cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas.²⁰⁴

Lo cual, equivale a afirmar que, por ejemplo, si cae una piedra, sobre la cabeza de un hombre, no hay una voluntad divina que mueva a dicha piedra para que cayese y matase a dicho hombre, sino una serie de causas temporales, comunes a la naturaleza, pero fuera de toda causa inmanente. Ya que buscar dentro de la voluntad divina las causas históricas o naturales, sería caer en el *asilo de la ignorancia* producto de la creencia de que existe una mente divina que mueve todos los hilos de la naturaleza a su antojo cual si fuera un hombre caprichoso. Es entonces que podemos asegurar que la naturaleza en su causa transitiva o bien temporal, tiene una clara relación con la naturaleza. Lo cual también se hace patente en los siguientes pasajes. En donde, se marca una clara diferencia entre la interpretación de la Escritura en un sentido hermenéutico propio, (que si bien es crítico y no queda fuera de la investigación a través de la luz natural del entendimiento), si hay toma distancia respecto a la historia como ciencia que se resguarda en la concatenación de las causas transitivas:

Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como de las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras [...] *De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada de lo que hayamos constatado plenamente por historia.*²⁰⁵

²⁰³ Spinoza, *Ética I*, Proposición XVIII.

²⁰⁴ *Ibid.*, Proposición XVIII, Demostración.

²⁰⁵ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. VII 2,3 [99] 20, 30. El subrayado es propio.

Por lo que respecta a toda la Escritura, en general, ya hemos probado en el capítulo VII que su sentido hay que determinarlo exclusivamente por su propia historia y no por la historia universal de la naturaleza, ya que ésta sólo es el fundamento de la filosofía.²⁰⁶

En este sentido, se puede afirmar que la luz natural como método exegético de la Escritura, se la coloca en un plano de inmanencia, en el cual si bien no deja de ser un método que se auspicia mediante las leyes de la naturaleza, éste es crítico. En otras palabras, no se puede aseverar que la Escritura sea o contenga algún tipo de verdad universal en tanto que verdad filosófica, sino que su historia propia deberá estar amparada por otra historia crítica, que a la razón de dicho método, se establezca una diferencia entre la razón profética o teológica y la razón natural o filosófica. En donde, esta última funcionará como método interpretativo de la Escritura, en tanto que si se queda en el horizonte de la profecía por la profecía, la razón quedaría relegada por la imaginación:

En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, como este conocimiento natural es común a todos los hombres puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales; por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. [...] Por otra parte, el conocimiento natural sólo se diferencia de aquel que todos llaman divino, en que éste tiene límites más amplios y no puede ser efecto de las leyes de la naturaleza humana, considerada en sí misma; pues, respecto a la certeza, que el conocimiento natural incluye, y al origen del que procede (es decir, Dios), no desmerece nada del conocimiento profético.²⁰⁷

Se puede concluir, entonces, que la temporalidad y la naturaleza tienen un vínculo estrecho con la concepción ontológica de la historia en Spinoza. Y la cual no sólo sirve como deducción de causas naturales, sino también como método exegético de historias particulares, en este caso la historia narrada en las Sagradas Escrituras. Así, las causas transitivas, y empíricas se vuelven fundamentales en la concatenación de eventos, en donde la razón ya no puede funcionar sobre un vacío de causas y efectos, sino como un agente práctico que permitirá deducir aspectos fundamentales de las pasiones humanas, así como de la política. En este sentido, afirma Luciano Espinosa Rubio que:

El ejercicio de la praxis histórica así lo enseña y así lo demanda, lo cual no deja de ser otra muestra del círculo fecundo [...] hay pasiones dichas que facilitan la racionalidad, o afectos que de la imaginación que pueden ser dirigidos en pos de la

²⁰⁶ *Ibid.*, Cap. XV [185].

²⁰⁷ *Ibid.*, Cap. I [15] 10-20.

común utilidad, como bien recoge la experiencia de los asuntos humanos. El pensador judío resume el tema cuando afirma que la experiencia no aporta conocimiento de las esencias, pero puede determinar la mente a pensar en las esencias de las cosas, y además es necesaria para establecer todo aquello que no se puede deducir de la definición de algo [...] y en general cuando la esencia se distingue de la existencia.²⁰⁸

Por lo tanto, la primera fuente de estudio de la historia es la naturaleza, ya que como Spinoza afirma en el pasaje «Cap. VII [102] 20» del *Tratado Teológico Político*, hay un método para dilucidar la historia de la naturaleza, en donde habrá que buscar las nociones comunes más generales de la naturaleza, por lo que será necesario que dicha noción se adapte a unos parámetros amplios de estudio de la misma. Así, el movimiento-reposo y la velocidad-lentitud, serán las nociones que convienen más a dicho requerimiento. En este sentido, se puede afirmar que las nociones comunes que la naturaleza integra consigo misma, en relación a la historia, se encuentran necesariamente en el segundo género de conocimiento, ya que la historia no se refiere a la esencia de las cosas, sino a una concatenación correcta de los órdenes de afección que tenemos de ella. Por lo que con ello se prueba que, como se afirmó en el capítulo primero de este trabajo, la imaginación tiene un doble aspecto en la conformación de un conocimiento adecuado. Ya que, en primer lugar, es el receptor fundamental de los cuerpos, es una positividad que no se equivoca por el hecho de aprehender imágenes, sino que lo hace cuando se concatenan de manera inadecuada con el tiempo y la memoria. Hay un paralelismo, entonces, entre los planteamientos hechos tanto en la *Ética*, como en el *Tratado Teológico Político*, ya que si bien en este último se apela a la naturaleza en tanto que el concepto de *historia* como una causalidad, que, a partir de nociones comunes, se establezcan los movimientos y las causas de Estados particulares; y, en la *Ética* se refiere al conocimiento en tanto causas transitivas y causa inmanente, la causa transitiva concierne al mismo conocimiento histórico. Ya que proviene de la imaginación y trata de hacer una concatenación de dicha positividad en un orden temporal adecuado. Ante estos argumentos aquí mostrados, se puede poner claramente en entredicho la postura de Negri respecto a una supuesta historia del tercer género del conocimiento, ya que si bien él afirma que hay un tiempo que se disloca dentro del concepto de eternidad, haciendo posible una filosofía del porvenir, lo cierto es que ello no puede ser concebible dentro del sistema spinozista en tanto que el tiempo es meramente un producto de la imaginación. Que si bien puede ser una herramienta para el conocimiento (si se le da un orden correcto), éste sólo funciona en el cuadro del segundo género del conocimiento. Porque si bien todo es necesario y determinado

²⁰⁸ Lucía no Espinosa Rubio, *Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas*, p. 358, en, *Spinoza: de la física a la historia*

en un marco ontológico desde el punto de vista de las causalidades transitivas, que es el marco de operación político, al estar operada en su base por la imaginación también está sometida a la contingencia. Lo político no se da en el terreno de la beatitud, sino en el del conflicto. Lo histórico y lo político, no son procesos lineales en la conformación de un Estado, sino que son procesos complejos, en donde no hay sitio para presupuestos utópicos ni idealistas:

De ahí que, las más de las veces, hayan escrito una sátira, en vez de una ética y que no hayan ideado jamás una política que pueda llevarse a la práctica, sino otra, que o debería ser considerada como una quimera o sólo podría ser instaurada en el país de Utopía o en el siglo dorado de los poetas, es decir, allí donde no hacía falta alguna. En consecuencia, como se cree que, entre todas las ciencias que se destinan al uso, la teoría política es la más alejada de su práctica, se considera que nadie es menos idóneo para gobernar el Estado que los teóricos o filósofos.²⁰⁹

Entonces, la política si bien tiene una teoría en tanto que es un conocimiento determinado de la conformación de un Estado, por otro lado dicho conocimiento teórico se ve excedido por los embates de la fortuna. Ya que como se pudo analizar en el capítulo anterior no hay cuerpo u organización que no se vea afectado por una determinada exterioridad. Es así, que la teoría no es suficiente en la filosofía de Spinoza, sino que es necesario un ingenio preciso que a través del conocimiento particular que proporciona la historia, mantenga al Estado con la mayor seguridad y libertad posibles.

¿Qué terreno del conocimiento pisa la historia en la filosofía de Spinoza? Y si dicho territorio se da en la aleatoriedad pura, ya que a diferencia de la episteme de los hombres individuales, ésta no alcanza un estadio de beatitud atemporal, siendo por ello una propiedad de lo contingente. En donde, lo causal sólo interviene en determinadas ocasiones. ¿En qué puede aportar la historia un conocimiento seguro a la política? La respuesta radica en saber hasta qué punto llega éste, porque si se refiere a la naturaleza, sólo se puede alcanzar a conocer a partir de él las nociones comunes de: «movimiento-reposo / velocidad-lentitud», que corresponderían al segundo género de conocimiento. De esta manera, no habrá una historia natural del tercer género de conocimiento. Y, por ende, la política al tratarse de un conjunto de modos siempre relacionales y cambiantes de la naturaleza, tampoco podrá tener un tercer género de conocimiento histórico. Por otro lado, se estudiará una dificultad aún más importante, ya que si la política está determinada por el auxilio externo de Dios, por la fortuna: ¿cuáles son los límites y los alcances que la fortuna tiene sobre el

²⁰⁹ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. I, § 1. [273] 10, 20.

cuerpo político? ¿Cómo se establece la fortuna en el tiempo histórico, y particularmente con las supremas potestades que lo dirigen?

En este sentido, afirma Moreau, que si bien hay un determinismo concreto en la concepción histórica de Spinoza ya que cada individuo actúa con una necesidad absoluta²¹⁰, lo histórico, en tanto, que *experiencia* o en tanto que *conocimiento humano*, es un fenómeno que se da en el terreno de lo aleatorio. Ya que como se mencionó, la experiencia contingente de la exterioridad se produce cuando no está en potestad de los hombres dirigir sus asuntos. Por ello, en tanto que la historia se da como un devenir incesante en la mente del hombre, no produce ninguna aprehensión completamente certera acerca de lo político. Sólo puede mostrar algunas causas que han conformado un Estado, y el carácter que configura sus pueblos. Pero de ninguna forma, la historia será concebida bajo una tendencia racional en tanto que muestre en el despliegue del tiempo un desarrollo teleológico. En donde se anteponga la razón y los deseos del hombre a los fenómenos propios del acontecer político: «imprevisto y aleatorio.»

3.2 Crítica histórica y método.

Se comenzará por analizar qué tipo de historia propone Spinoza para que se pueda concretar un uso preciso de su praxis política. Para dicha tarea, se retomará el texto de María Luisa de la Cámara: *La Ética: ¿una filosofía de la historia?*, ya que en éste se hace un análisis exhaustivo de los diferentes tipos de historia que aparecen en los tres tratados principales de Spinoza. Es importante explicar este tema antes de dar paso a la investigación entre «historia y fortuna», ya que Spinoza identifica y es crítico de diversos modos de concebir la historia que han acontecido en el pensamiento del hombre. Por otra parte, también se hará referencia a Moreau quien encuentra que en Spinoza hay dos tipos de historia desarrolladas por el hombre. La primera, sería la historia en tanto que una superstición determinada, que se hace patente en tanto que se busca conocer la causa transitiva última de un acontecimiento. Éste se vuelve un acto que a la vez que es imposible realizar, por la incapacidad de la naturaleza humana de saber toda una serie de causas de las que resulta un evento. Por otro lado, este acto proyecta sobre lo que se está “dilucidando” los anhelos y deseos humanos²¹¹. Es en este sentido, que la primera forma de hacer historia por los hombres estará determinada por sus propios

²¹⁰ Vid. *Supra*. Cap. 1, 1.3.

²¹¹ Cfr. Spinoza, *Ética I*, Proposición XXXIV, Apéndice.

proyectos, pero no sobre la base de una experiencia real y concreta, sino sobre la ilusión de un conocimiento inadecuado producido por la imaginación sin un orden causal. Es por ello que Spinoza afirma en el *Tratado Teológico Político* que: si no hubiera fortuna por sí, los hombres siguieran sus acciones por un criterio firme, o si sus designios fueran siempre benéficos para él, entonces no habría superstición. El estrecho vínculo entre superstición y fortuna, se establece cuando al afectarnos lo aleatorio como una experiencia exterior que sale de nuestra potestad busca explicaciones basadas en una imaginación que se entrelaza en el tiempo inadecuadamente. Es el mismo fenómeno que anteriormente se analizó con el milagro. Ante ello afirma Spinoza:

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, a mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos son jactanciosos y engreídos. No creo que haya nadie que ignore todo esto, aunque pienso que la mayoría se ignoran a sí mismos.²¹²

Entonces, la clave de dicha interpretación de la historia se desarrollaría a través de la superstición, ya que es la búsqueda inadecuada de causas mediante las cuales los hombres buscan una explicación a su situación presente, así como también un desarrollo y una proyección hacia el futuro. Al respecto afirma Moreau:

Para esta variabilidad, la inconstancia que las pasiones provocan en nosotros encuentra su simétrica y, a menudo es favorable, fuera de nosotros. También se debe observar que esto es repetitivo en la vida de un individuo, y de un individuo a otro; no hay destino continuo: de lo contrario todo el mundo puede tener alternancias contrarias y estos retornos, y probablemente varias veces. En fin, ello es independiente de nosotros: cada uno de estos momentos se impone a nosotros sin que podamos elegir; la fortuna es la expresión de hecho de lo que nosotros no podemos ajustar a nuestra potestad, no son nuestro negocio. Mucho diré de la primera figura de la historia, es el azar histórico, es tanto que pesa sobre nosotros, y nosotros impedidos de ordenar completamente nuestras intenciones y nuestras acciones. Inconstancia, impotencia, circulación entre individuos: nos encontramos, dentro de cierta trama de la historia, o dentro de las dimensiones constitutivas de toda experiencia.²¹³

²¹² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, Cap. I 5 [10]

²¹³ Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, pp. 469, 470. (La traducción es propia.)

Al igual que Moreau, María Luisa de la Cámara observa un primer tipo de historia definido por ella como «*historias de duendes*», en donde también se observa que la función de dichas historias «espectrales» para Spinoza tenían el fin de moralizar al el vulgo. Y, por otro lado, se observa el mismo movimiento que ya se señaló: la poca objetividad con la que se elaboran dichas historias en las cuales se proyectan una serie de afectos, pasiones que por su misma naturaleza no siguen un orden causal objetivo sino contingentemente y proyectando sus pasiones. Por otro lado, también se destaca que la invención de dichas historias va más allá de ámbito político, sino que como se muestra en la carta a Hugo Boxel, las historias sobre los «espectros y duendes», también nacen por afectos individuales tales como el miedo o la esperanza. Escribe María Luisa de la Cámara:

Estas «historias-ficción» tienen muy poco de objetivas y nada que ver con ese otra «historia» que describe acontecimientos reales; pues en aquel caso se trata de relatos *inventados* por el hombre movido por sus miedos y deseos con el fin de provocar en el lector reacciones afectivas y determinadas acciones. La mayor parte de estas historias ha desempeñado una función moralizante en el grupo social de pertenencia, pero no son más que relatos fantásticos gestados en la imaginación del autor y alimentados por la disposición de los lectores.²¹⁴

En el epistolario, Spinoza toma la cuestión del conocimiento inadecuado de las historias de los «espectros» a partir de la propuesta hecha por Boxel acerca de dos historiadores clásicos: «Plutarco y Suetonio»²¹⁵. En donde, Spinoza afirma que se pueden elaborar historias con un conocimiento inadecuado de las causas ya que éstas sólo proyectan los miedos y pasiones de cada autor, por lo que no se tiene un criterio objetivo acerca de ellas. Ya que, si bien no hay un argumento empírico para contradecirlas por ser historias personales y particulares, sí hay un margen lógico para dudar de las circunstancias descritas por ellos, ya que van más allá de los principios de la razón y de las leyes naturales:

Antes de terminar, sólo le sugeriré una cosa: que aquel que sueles tener los hombres de contar las cosas no como realmente son, sino como desean que sean, se conoce más fácilmente por las narraciones sobre los duendes y los espectros que por otras, la razón principal de este hecho es, creo yo, que, como estas historias no cuentan con más testigos que sus propios narradores, u inventor puede añadir o suprimir, a su antojo, las circunstancias que le resultan más cómodas, sin temer que nadie la contradiga; y finge especialmente aquellas que justifican el miedo que él sintió ante los sueños y los fantasmas, o que robusteces su audacia, su fe y su propio parecer.

²¹⁴ María Luisa de la Cámara, *La Ética, ¿una filosofía de la historia?*, pp. 312, 313, en, *Spinoza: De la Física a la Historia*.

²¹⁵ «Además, dejando a un lado estas razones, la experiencia cotidiana, muestra que se dan espectros, de los cuales se conservan todavía muchos relatos, tanto nuevos como antiguos. Véanse dichos relatos en Plutarco, en el libro sobre los *Varones ilustres* y en otras obras suyas; en Suetonio, en las *Vidas de los Césares*, y también en Wietus y en Lavater, en sus libros sobre los espectros los cuales trataron largamente de esta materia y recogieron sus noticias de escritores de todo tipo. También Cardano, celeberrimo por su erudición [...]» Spinoza, *Correspondencia Completa*, Carta 53, p. 315

Aparte de éstas, he descubierto otras razones que me inducen a dudar, si no de las mismas historias, sí al menos de las circunstancias descritas, las cuales son las que más influyen en la conclusión de ellas queremos sacar.²¹⁶

Es así que hay una dimensión de la historia que Spinoza tomaría como parte de un conocimiento inadecuado. Por otro lado, esta dimensión constituiría parte del primer género de conocimiento ya que no habría una correcta concatenación de las causas en un orden temporal real respecto a los fenómenos dados en el mundo, sino simplemente una ordenación a conveniencia del autor con el fin particular de afectar el ánimo de los lectores de una manera determinada. Sin embargo, a partir de este punto para Moreau, la historia sólo tendría dos direcciones, ambas fincadas en el terreno de la fortuna, la primera sería una historia con un rumbo supersticioso²¹⁷ y oscuro, que no develaría las causas reales del acontecer del mundo, y otro tipo de historia que aunque si bien asume la aleatoriedad en su seno porque acepta que no puede develar todas las causas transitivas de un acontecer político, sí puede, a partir de la experiencia, ordenar ciertos afectos y actos generales que han acontecido en el tiempo de un Estado particular. Ello, si bien se sirve de Estados particulares, también puede traer lecciones acerca de los afectos políticos que regularmente se han dado con el paso del tiempo:

El primer capítulo del *TP* anuncia que esta historia está cerca de la experiencia de mostrar suficientemente todos los géneros de ciudades que son posibles y legalmente cuales los medios por los que debe dirigir a la multitud. La experiencia, señala, una vez más, donde termina el razonamiento –es aquí donde es presa de construcciones utópicas-. ¿Por qué, entonces, Spinoza se autoriza a establecer modelos de Estado? No parece que se detente el poder de crear nuevas formas, pero parece que se esfuerza en disociar los medios empíricamente presentes en tales figuras históricas. Recíprocamente, suele la historia permitir identificar entre una u otra figura de un estado nacional, aquí de nuevo, suele la experiencia por nosotros aprendida, a combinar una constitución aristocrática y cierto elementos de la monarquía. Así que vemos aquí a la intemperie de la experiencia dentro de su segunda función: la dimensión constitutiva que nos permite hacer un balance de los rasgos individuales de un individuo existente. Cierta dimensión constitutiva, adquiere, por una vez, una forma activa, en donde Spinoza otorga a la experiencia un sinónimo único dentro de su trabajo: *experiencia o praxis*. La precisión es probablemente penable a partir de la forma última que toma la potencia humana dentro del *Tratado Político*. Sin embargo, sigue siendo limitada: ella no designa ni un futuro posible, ni la construcción teórica spinozista. Ella marca solamente la acción política, al interior de los límites que les

²¹⁶ *Ibid.* Carta 52, p. 313

²¹⁷ «Una tercera condición de la experiencia aparece dentro del mismo texto: cierta variabilidad histórica, lejos de ser insignificante, produce lo esencial de las conductas humanas, precisamente dentro de la medida en que ella está vinculada a la opacidad. Si la fortuna no existiera, no habría superstición, no habría fortuna si esto fuera simple superstición. Pero la esencia de la fortuna se encuentra en cualquier cosa.» *Moreau, Spinoza: l'expérience et l'éternité*, pp. 471. (La traducción es propia.)

asignan límites bastante estrechos, y el eco de cierta acción dentro de la memoria histórica.²¹⁸

Por lo tanto para Moreau, la función práctica y útil de la historia estriba en que es un saber que a partir de la experiencia hace una selección de los afectos, así como de las formas del Estado y de la posibilidad de establecer las leyes más adecuadas para cada tipo de organización. Esto, en favor de la seguridad y libertad del Estado, es decir, en favor de su *conatus*. Acerca del primer tipo de historia, la que está más determinada por la superstición, en el *Tratado Teológico Político* se podrán observar diversos pasajes, en donde Spinoza toma a la historia de la *Sagradas Escrituras* como una fuente en donde se entrelazan ambos tipos de historia, tanto la que está sometida a la superstición, que serán los «milagros y las profecías», y, por otro lado, una historia que narra y enseña la conformación de un pueblo particular, que en este caso es el hebreo. Cabe destacar que, sobre este método exegético acerca de la religión, María Luisa de la Cámara, ve un doble juego en la esta interpretación, que es muy importante señalar. Ya que por una parte nos puede revelar aspectos precisos de la conformación de un Estado, y, por otro lado, también señala que hay una superstición operando en dicho entramado histórico. Así, la labor de Spinoza como exégeta de las *Sagradas Escrituras* consistirá en que a través de la luz de la razón, se pueden develar los posibles hechos verdaderos que se encuentran intrincados con las supersticiones propias de quienes escribían la historia. Quienes sólo buscaban afectar de tal modo al vulgo para tener una capacidad de control y de moralidad más alta sobre ellos. Al respecto de dicha concepción de la historia y del método escribe María Luisa de la Cámara:

Los autores de la historia sagrada buscaban ante todo la persuasión del lector. Por ello escribían los libros sirviéndose de recursos de todo tipo –imágenes simbólicas, milagros y profecías- envolviendo la memoria histórica con el celofán de lo extraordinario. En ellos la realidad también queda ocultada bajo la ceguera de la admiración con una finalidad política. [...] Spinoza no cuestiona la realidad del relato mismo pero rechaza la verdad de la conclusión que de ellos quiere sacar su intérprete. Para las autoridades religiosas están sometidas como el común de los mortales a pasiones e intereses, que avivan su imaginación instándolas a *inventar* el sentido de la historia. [...] Spinoza propone un procedimiento de elaboración de «historia verdadera» compatible por el utilizado por la Escuela de Padua para investigar la naturaleza: el científico partiendo de las observaciones, escribe una «historia de la naturaleza» desde la cual induce las hipótesis de las que se han de deducir después las propiedades de los fenómenos. De forma analógica el «intérprete de la escritura» tiene que atenerse a todo momento al texto Bíblico del que extrae su significado después de conocidas la historia de cada libro y la mentalidad de sus autores. Y sin

²¹⁸ *Ibid.* p. 484

añadir nada de su propia cosecha, el intérprete deducirá por fin el verdadero sentido de su mensaje.²¹⁹

El papel de la interpretación de los textos religiosos (de la *Biblia*), por una vía histórica tiene un doble perfil, ya que mientras se hace una crítica directa a la superstición como una forma en la que los milagros y las profecías funcionan dentro del conocimiento histórico; por otro lado, se trata de dilucidar los campos en los que la historia es verdadera y nos muestra la conformación real de un pueblo. Dichos campos se investigarán a partir de la luz natural de la razón, mediante principios generales de la misma, así como también a través de la lógica interna del texto. También, conforme a otras herramientas precisas como los análisis del tipo lingüístico y estilístico de los *Textos Sagrados* comparándolos con escritos que fueron elaborados en la misma época, o bien con otros textos bíblicos, ello con el fin de autentificar su veracidad. Dichos pasajes los podemos encontrar claramente delineados en el *Tratado Teológico Político*, en donde Spinoza hace referencia a cada uno de los casos de exégesis bíblica. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, en donde se afirma que la filosofía como luz natural deberá intervenir para hacer una interpretación precisa de un «milagro». Llamado así, ya que va más allá de las leyes de la naturaleza, obedeciendo a una voluntad divina, que rebasa de los principios básicos del pensamiento:

En cambio, los filósofos, que procuran entender las cosas, no por los milagros, sino por conceptos claros, siempre tuvieron eso muy claro; me refiero a aquellos que ponen la verdadera felicidad en la sola virtud y tranquilidad de ánimo y que no intentan que la naturaleza les obedezca, sino, al revés, obedecer ellos a la naturaleza; puesto que éstos están seguros de que Dios dirige a la naturaleza tal como lo exigen sus leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana.²²⁰

Los milagros funcionarán como historias particulares, que a la luz de un tratamiento filosófico se puede deducir que tendrán como fin, no la dilucidación filosófica de algún evento de la naturaleza, sino más bien relatan una historia que por su estructura misma sólo enseñan «cosas de la vida práctica» o «morales». En este sentido Spinoza afirma que:

Por la estructura y naturaleza de la lengua hebrea (y vuelvo así a mi tema) cualquiera puede colegir fácilmente que deben surgir otras tantas ambigüedades, que no puede haber ningún método que consiga determinar el significado de todas. No cabe esperar, en efecto, que se lo pueda conseguir totalmente mediante el cotejo de unas frases con otras (la única vía, según hemos mostrado, para descubrir el verdadero

²¹⁹ María Luisa de la Cámara, *La Ética, ¿una filosofía de la historia?*, en *Spinoza: De la Física a la Historia*, pp. 306, 307.

²²⁰ Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 178

significado de una oración, entre los muchos que puede tener según el uso de la lengua). Porque, por un lado, ese cotejo de frases sólo por casualidad puede aclarar una oración, ya que ningún profeta escribió con el fin de explicar expresamente las palabras de otro o las suyas propias. Y, por otro lado, no podemos decir el pensamiento de un profeta, apóstol, etc., del pensamiento de otro, excepto en las cosas de la vida práctica, como claramente hemos probado; pero no, cuando hablan de cosas especulativas o cuando relatan milagros o historias.

Por otra parte, también se puede observar que una de las herramientas interpretativas de las historias de la *Escritura* es, un análisis de las estructuras lingüísticas. En donde, se tendrán que identificar las ambigüedades y el sentido que estas despliegan, no sólo en la lengua (en este caso la hebrea), sino también cómo lo hacen en relación con los afectos. Por ello, como se señalaba en el segundo capítulo, parece haber una diferencia (aunque sólo aparente) entre los métodos de interpretación del milagro y el de la profecía, ya que ambos despliegan diferentes sentidos en cuanto al lenguaje en el que están escritos, al estilo y también en cuanto a los afectos o enseñanzas que tratan de mostrar en dichas historias.²²¹ Dicha problemática de desplazamiento de lenguaje, y del sentido que estas historias manifiestan, no sólo se da entre la profecía y el milagro, sino que también se establece entre las enseñanzas de los profetas y las de los apóstoles. Ya que, mientras los primeros no daban paso a una interpretación racional de lo que ellos hablaban, porque tenían una estructura de lenguaje cerrada que no permitía el cuestionamiento o el diálogo porque se trataban de decretos absolutos. Los apóstoles, parecen discutir más su postura que dogmatizarla, dando paso a un campo más abierto del lenguaje, por ejemplo en «*Corintios, 10, 15.*» Como explica Spinoza en el siguiente pasaje:

Si examinamos, por otra parte, el modo como los apóstoles enseñan la doctrina evangélica en sus epístolas, veremos que también se aparta mucho del de los profetas. Los apóstoles, en efecto, razonan en todas partes, hasta el punto que más parecen disputar que profetizar. Por el contrario, las profecías no contienen más que simples enseñanzas o decretos. En ellas, efecto, se introduce a Dios hablando, pero no razones, sino que decreta en virtud del dominio absoluto de la naturaleza. Por otra parte, la autoridad del profeta no admite el raciocinio, ya que quien quiere confirmar sus enseñanzas con la razón, las somete *ipso facto* al juicio y arbitrio de casa cual; así parece haberlo hecho también Pablo, que suele razonar, puesto que dice en *1 Corintios, 10, 15: os hablo como a sabios, juzgad vosotros lo que digo.* Finalmente, los profetas no percibían las cosas reveladas en virtud de la luz natural, es decir, mediante el raciocinio [...]»²²²

²²¹ Cfr. *Vid Supra*. Capítulo b.1 Auxilio externo e interno de Dios.

²²² Spinoza, *Tratado Teológico Político*, p. 277

Asimismo, Spinoza investiga la estructura interna de las historias contenidas en los textos bíblicos, en donde a partir del estilo de las historias, del ingenio de cada autor y de la lógica interna de cada pasaje, busca la veracidad tanto de facto, como de posicionamiento en el tiempo de cada una de las historias narradas en las *Sagradas Escrituras*. Por ejemplo, en las profecías de *Jeremías*, que fueron contadas como una historia unitaria, para Spinoza fueron recopiladas de diferentes tiempos, poniendo por ello en duda tanto el hecho, como la cronología de este libro:

Por otra parte, las profecías de *Jeremías*, que tienen forma de historia, fueron extraídas y recopiladas de diversas cronologías. Pues, aparte de que están todas revueltas, sin tener en cuenta las épocas, una misma historia se repite, además, de distintas formas. Y así, en el capítulo 21 se expone la causa de la prisión de Jeremías, a saber, que predijo a destrucción de la ciudad a Sedecías, que le había consultado; interrumpida esta historia, se pasa a contar, en el capítulo 22, su discurso contra Joaquim, que reinó de Sedecías, y a decir que el profeta predijo la cautividad del rey; y después, en el capítulo 25, describe lo que le había sido revelado al profeta anteriormente, es decir, el cuarto año del reinado de Joaquim; y, a continuación, las profecías del primer año de este rey. Y así prosigue amontonando profecías, sin observar ningún orden temporal, hasta que en el capítulo 38 vuelve, por fin (como si estos quince capítulos fueran una especie de paréntesis) [...]»²²³

Finalmente, se podría aducir al ejemplo de los libros de *Daniel, Esdras, Ester Y Nehemías*, que si bien se presentan como textos de diferentes autores, para Spinoza fueron escritos por el mismo historiador ya que el estilo es prácticamente el mismo. De donde no se puede aducir, ni de su veracidad ni en el tiempo, ni tampoco de facto:

Afirmamos, pues, que estos cuatro libros, a saber, *Daniel, Esdras, Ester Y Nehemías*, fueron escritos por un mismo historiador, quién haya sido, sin embargo, ni siquiera puedo sospecharlo. No obstante, a fin de averiguar por dónde llegó dicho autor, cualquiera que haya sido finalmente, a conocer esas historias y de dónde las copió quizá casi completas, hay que señalar que los prefectos o príncipes de los judíos, durante la época del segundo Templo, escribas o historiógrafos que iban escribiendo los anales o cronologías de los judíos.²²⁴

Por lo tanto, para Spinoza las *Sagradas Escrituras*, no representaban un texto unitario, sino que más bien son un conjunto complejo de libros, que narran desde historias de la conformación de un Estado²²⁵, hasta historias proféticas y milagros, que contienen enseñanzas morales, así como texto

²²³ *Ibid.*, pp. 261, 262.

²²⁴ *Ibid.*, p. 266.

²²⁵ Cfr. *Vid. Supra*. Capítulo b.1 Auxilio interno y externo de Dios.

que incluso se acercan más a una reflexión que puede ser deducida y cuestionada filosóficamente. Como los pasajes apostólicos, o bien algunos otros del antiguo testamento como el *Eclesiastés* del Rey Salomón:

La Escritura afirma en ciertos pasajes que la naturaleza, en general, observa un orden fijo e inmutable, por ejemplo, en *Salmos*, 148, 6; *Jeremías*, 31, 35-6. Por otra parte, el filósofo [rey Salomón] en su *Eclesiastés*, 1, 10, enseña clarísimamente que en la naturaleza no surge nada nuevo; y en los vv. 11-2, 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 conservamos memoria alguna de los antiguos, como tampoco la conservarán los venideros de los actuales. Más adelante (3, 11), dice que Dios lo ha ordenado cuidadosamente todo en orden a su época y afirma [...] 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. [...]²²⁶

Políticamente: ¿se puede afirmar que nos encontramos con el mismo fenómeno, e n tanto que interpretación y crítica de la historia? Ello es una materia que va en la complejidad, debido al terreno inmanente y aleatorio que se da en la perspectiva política-histórica del hombre. Sin embargo, dentro de dicha crítica y exégesis de la historia referida a las *Sagradas Escrituras*, dos hay elementos que resultan útiles en la conformación de una historia política. Por ejemplo, en primer lugar: que dicha historia no puede ir más allá de los principios de la razón, ni de la naturaleza causal, ni transitiva de las cosas. Y, en segundo lugar, que a partir de la experiencia general de la conformación de los pueblos se puede buscar cierto carácter de los mismos. Como ya se señaló en este trabajo.

3.3 ¿Historia o Fortuna?

La historia se da en el terreno de la fortuna. Ello se demostró desde el segundo capítulo, ya que ésta es aquello que es inasible a la cognición del hombre. Dicho de otra manera, es todo lo que le sobreviene de una potencia infinitamente superior a su capacidad y que no puede controlar. La historia, en tanto que política, es decir, en tanto que desarrollo, no la pueden dominar los hombres

²²⁶ *Ibid.*, pp. 188, 189.

en todos sus terrenos (como se vio en el segundo capítulo acerca de la paz). Además, si bien la historia debe cumplir con ciertos principios y criterios de razón, así como no ir más allá de las leyes de la naturaleza, como lo describe Spinoza en su carta a Hugo Boxel; por otro lado, es importante destacar el papel fundamental que juega la experiencia en la conformación de dicho conocimiento. Ya que como se afirmó en el capítulo primero de la presente tesis, la imaginación juega un sentido favorable para el conocimiento humano, en tanto que ésta sepa la forma de establecer una concatenación adecuada del tiempo y de los afectos del hombre. En otras palabras, en tanto que el tiempo de lo imaginado sea adecuado a la experiencia y a un orden causal positivo.

Por lo tanto la historia, al darse en el segundo género de conocimiento, no podrá ni afirmar formas de Estados ideales, así como tampoco un desarrollo teleológico de ésta. No hay ninguna proyección al futuro, ya que el tiempo histórico si bien muestra regularidades, nunca se sabe, a partir de él, cuándo pasará el desastre, la civilización máxima, o la decadencia de un Estado²²⁷. Es tan importante el papel que Spinoza le confiere a la historia en su política que en el *Tratado Político* afirma que:

Por mi parte, estoy plenamente convencido de 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. Hasta el punto que yo no creo que podamos excogitar algo sobre este tema, que sea compatible con la experiencia o la práctica y que, sin embargo, no haya sido ensayado y experimentado. Los hombres, en efecto, son de tal índole que les resulta imposible vivir fuera de todo derecho común. Por otra parte, los derechos comunes y los negocios públicos han sido organizados y administrados por hombres de agudísimo ingenio, astutos o sagaces. Por eso, casi no se puede creer que podamos concebir algo, que pueda resultar útil a la sociedad en general y que no haya surgido alguna vez por casualidad o que no lo hayan descubierto los hombres que se ocupan de los asuntos públicos y velan por su propia seguridad.²²⁸

Mas. ¿Por qué Spinoza parece forjar una serie de Estados que en el contexto del *Tratado Político*, parecerían corresponder a un Estado Ideal? Ello se debe a que como Spinoza estableció desde un principio que su fundamento sería la experiencia misma de la política en el tiempo: «la historia». Es

²²⁷ En un tono un tanto pesimista afirma Moreau, que la historia en tanto que muestra a través de la experiencia las diferentes configuraciones de los afectos humanos, siempre mostrará el mismo ciclo de barbarie, civilización y decadencia: «Pero, esto es concebible por reorganizar la vida de los hombres sobre las bases más racionalmente posibles- ¿es esto viable? ¿Ello no se puede garantizar por la experiencia misma, como acabamos de ver, ya que la fortuna siempre se introduce en la superstición y los sentimientos negativos? ¿Deberíamos, entonces, creemos que la última palabra de esta filosofía de la historia es la imposibilidad de cambio? ¿Ella se contenta con secularizar la historia sagrada y con impedir o disolver las diversas filosofías de la Providencia? La meditación sobre la fortuna deriva simplemente en reafirmar la vanidad y la falta de sentido de las líneas humanas: la naturaleza de los hombres, es eterna, engendra eternamente los mismos afectos. Por lo que va a ser, siempre, una historia cíclica, de barbarie, civilización y decadencia.» Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, pp. 848, 845

²²⁸ Spinoza, *Tratado Político*, Cap. I § 3. [274] 10-20.

en este sentido, que aunque Spinoza hable repetidas veces de los fundamentos eternos de un Estado, ellos siempre se verán rebasados por los ejemplos históricos de los diferentes tipos de Estados concretos. Es así que la historia es fundamento, en tanto que experiencia, de los tipos de gobierno [en la configuración de las supremas potestades]. Y, por otra parte, es un exceso de los mismos fundamentos. Es decir, a la vez que la historia le ayuda a la razón a organizar de una manera adecuada sus Estados políticos, por otra parte, también se da en el terreno de lo inasible para el hombre, en el campo de la contingencia material, en donde los movimientos no son determinados. Moreau, escribe al respecto:

El primer capítulo del *TP* anuncia que esta historia está cerca de la experiencia de mostrar suficientemente todos los géneros de ciudades que son posibles y legalmente cuales los medios por los que debe dirigirse a la multitud. La experiencia, señala, una vez más, donde termina el razonamiento —es aquí donde es presa de construcciones utópicas. ¿Por qué, entonces, Spinoza se autoriza a establecer modelos de Estado? No parece que se detente el poder de crear nuevas formas, pero parece que se esfuerza en disociar los medios empíricamente presentes en tales figuras históricas. Recíprocamente, suele la historia permitir identificar entre una u otra figura de un estado nacional, aquí de nuevo, suele la experiencia por nosotros aprendida, a combinar una constitución aristocrática y cierto elementos de la monarquía. Así que vemos aquí a la intemperie de la experiencia dentro de su segunda función: la dimensión constitutiva que nos permite hacer un balance de los rasgos individuales de un individuo existente. Cierta dimensión constitutiva, adquiere, por una vez, una forma activa, en donde Spinoza otorga a la experiencia un sinónimo único dentro de su trabajo: *experiencia o praxis*. La precisión es probablemente penable a partir de la forma última que toma la potencia humana dentro del *Tratado Político*. Sin embargo, sigue siendo limitada: ella no designa ni un futuro posible, ni la construcción teórica spinozista. Ella marca solamente la acción política, al interior de los límites que les asignan límites bastante estrechos, y el eco de cierta acción dentro de la memoria histórica.²²⁹

Tres elementos hay que destacar de lo anteriormente referido por Moreau, en primer lugar que los elementos teóricos que parecen ser meros artificios en la teoría del *Tratado Político*, son en realidad juicios que la razón ha ordenado, pero que tienen su fundamento en la experiencia. En segundo lugar, que no se designa ningún futuro posible, ya que la historia siempre está abierta a la fortuna, a la contingencia de la estructura misma de las pasiones de los hombres. Y, en tercer lugar, marca los límites de la acción política real, los cuales son en realidad angostos, ya que si se estudia con detenimiento el constructo de los Estados que Spinoza establece con fundamentos «eternos»²³⁰, se verán rebasados por ejemplos históricos que exceden dichos presupuestos.

²²⁹ Moreau, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, pp. 848, 845

²³⁰ Cfr. Spinoza, *Tratado Político*, Cap. II § 2, Cap. II § 8, Cap. VII § 25, Cap. VIII § 4, Cap. VIII § 25, Cap. X § 2, Cap. X § 9.

En donde, si bien hay una suerte de idealización concreta de los diferentes tipos de Estado, también se puede notar, como ya lo señaló Moreau, que dicha teorización se ve excedida por la práctica misma de las relaciones concretas entre los diversos elementos que conforman un Estado. En otras palabras, la historia del devenir de los diversos cuerpos políticos no está sometida a ningún tipo de conocimiento absoluto sobre el Estado, sino que solamente abre causas y relaciones sobre acontecimientos pasados. Así como también muestra el tipo de relaciones concretas mediante las cuales se ha ido organizando la forma de ser de un Estado particular, de su *ingenium*. Por lo que, si bien no hay un conocimiento preciso de una dimensión del tiempo futuro, sí hay ciertas coordenadas que trazan, a partir del conocimiento de los afectos del Estado, datos prácticos para que dichos afectos puedan ser ordenados y gobernados bajo el mayor influjo de las supremas potestades.

Ello, también se podría explicar a partir de una breve analogía entre el pensamiento histórico-político de Maquiavelo y el de Spinoza. Ya que en ambos se da una operación de las determinaciones materiales del Estado. En donde conforman un ser específico para cada configuración política determinada. Así, hay una forma en la cual ser operantes para la república y otra para la monarquía, por lo que hay un cálculo sobre cada acontecimiento, sobre cada singularidad. Tomemos el caso de la dirección del Estado respecto a la fortuna y el cálculo que deben hacer las supremas potestades para que éste persista en el tiempo la mayor parte posible y con la mayor "virtud". Entonces, habría una diferencia radical entre la forma en la que el príncipe debe conducir los hechos de la fortuna y como se debe hacer esto en el caso de la república. En este sentido, se distingue entre los Estados que nacieron más por un accidente que por un proceso de una causalidad concreta. Los que se conformaron a partir de una concesión particular, ya de voluntad o de dinero, se dice que no nacieron por una virtud propia. Es decir, que su desarrollo no se encontró en las posibilidades del cuerpo político mismo, sino que prorrumpen totalmente determinados por una voluntad ajena a ellos. Por lo que Maquiavelo afirma que un Estado que se desarrolla por sí mismo, en donde se determine por su propia necesidad o virtud, es más persistente en el tiempo y más sólido, que aquel que solamente nació a partir de una voluntad caprichosa de un estadista que determina la creación de un nuevo Estado:

En esta situación están aquellos a los que les es concedido un estado o por dinero o por la voluntad de quien lo concede como les sucedió a muchos en Grecia, en las ciudades de Jonia y del Helesponto, en las que fueron hechas por príncipes como Darío para que se las mantuviera para su propia seguridad y gloria [...] Éstos simplemente están supeditados a la voluntad y la fortuna de quienes se les ha concedido el Estado;

que son dos cosas volubilísimas e inestables; y no saben, ni pueden mantener aquel cargo.²³¹

Entonces, para que un Estado sea gobernado conforme a su propia necesidad, es pertinente que ésta se dé como inmanente a su propio proceso y no por una decisión arbitraria o exterior. Mas ¿Si ya se ha conformado un Estado más gobernado en su totalidad gracias a la fortuna que al mismo proceso inmanente de su ingenio particular, éste tiene alguna posibilidad de perdurar en el tiempo o está destinado al fracaso? En este caso, ya que dicho Estado nació por fruto del azar, la única forma en la que puede perdurar es a través de un Príncipe que dote de ingenio y la virtud que carece dicho Estado que no nació gracias a su propio desarrollo:

Además los Estados que surgen de repente como todas las demás cosas de la naturaleza que nacen y crecen de prisa, no pueden tener las raíces y ramificaciones correspondientes; de manera que la primera adversidad los destruye, a no ser que estos que han llegado a ser príncipes tengan [...] tanta virtud que sepan inmediatamente prepararse a conservar lo que la fortuna les ha puesto entre las manos, y sepan poner después los fundamentos que los otros pusieron antes de convertirse en príncipes.²³²

Por otro lado, la forma en la que las supremas potestades deben actuar bajo un Estado que se ha desarrollado a partir de un mecanismo de autogestión inmanente a su proceso material, debe expresar el ingenio de las supremas potestades. Ya no de una forma totalizante como en aquel Estado que en su desarrollo histórico presenta un corte, una división que da un origen fortuito a un nuevo cuerpo político, en donde se necesita un príncipe que tenga un ingenio capaz de cubrir esa carencia. Sino, que como dicho Estado ha ido desplegando más a través de sus propias facultades, se necesita que éstas se desdoblén de una forma republicana. Es decir, más democrática²³³ ya en la participación

²³¹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, p. 94.

²³² *Ibidem*.

²³³ En este sentido, cabe señalar como lo menciona Federico Chabod, que no hay una contradicción *a priori* entre los textos del *Príncipe* y los *Discursos* de Maquiavelo, en tanto que estos propongan dos modelos de construcción estatal diametralmente opuestos. Las dos respuestas a un mismo problema son teorizaciones respecto a dos formas de Estado contrarios pero que obedecen a la preocupación por organizar los Estados con sus respectivas problemáticas y particularidades: «Sería, empero, erróneo contraponer el Maquiavelo de los *Discursos* al Maquiavelo de *El príncipe*, como un demócrata republicano en antítesis con un absolutista monárquico. Esa contraposición se ha hecho muchas veces, surgiendo entonces el problema, grave, de poner de acuerdo a los dos Maquiavelos distintos que saltaban a la vista de ambas obras. No existe tal contraposición. Porque, en realidad, también en los *Discursos*, como antes en *El príncipe*, Maquiavelo contempla siempre la vida política no desde el ángulo de los diversos partidos o grupos de individuos, sino desde la perspectiva general del Estado: el interés del Estado, no el de los particulares o de los grupos, constituye siempre el punto de partida del pensamiento maquiaveliano. Así, por ejemplo, el escritor aprueba las luchas entre patricios y plebeyos de la Roma antigua no porque considere justo y obligatorio que se le reconozca a cada uno el derecho de expresar sus opiniones, sino porque estima que aquellas luchas fueron la causa primera de la libertad y grandeza de la República; porque las valora, pues, en función de su efecto beneficioso para el Estado, y no debidas a un principio de derecho individual.» Federico Chabod, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 403.

de los miembros del Estado, ya en la inclusión de las virtudes como un ingenio particular frente a la fortuna. En este sentido escribe Maquiavelo que:

“En suma, para concluir este asunto, digo que tanto los gobiernos monárquicos como los republicanos han durado bastante en el tiempo, y unos y otros han necesitado ser regulados por las leyes, porque un príncipe que pueda hacer lo que quiera está loco, y un pueblo que pueda hacer lo que quiera no es sabio. Y si a partir de ahí se reflexiona sobre un príncipe obligado por las leyes y un pueblo encadenado por ellas, se verá más en virtud en el pueblo que el príncipe; y si se reflexiona sobre ambos cuando no están sujetos a freno alguno, se encontrarán menos errores en el pueblo que en el príncipe, y a demás, sus errores serán más pequeños y tendrán mejores remedios. Porque a un pueblo licencioso y tumultuario un hombre bueno puede hablarle y llevarlo por el buen camino, pero a un mal príncipe nadie le puede hablar, y contra él no hay más recurso que la espada [...] Cuando un pueblo está bien suelto no se le temen las locuras que hace, ni se tiene miedo del mal presente, sino del que puede producirse, pues en tanta confusión puede surgir un tirano. Pero con los malos príncipes sucede lo contrario, que se teme al mal presente y se ponen las esperanzas hacia el futuro persuadiéndose los hombres que de su perversa vida puede surgir la libertad.”²³⁴

Por lo tanto, la diferencia entre un Estado monárquico y una republicano en tanto que formación y proyección hacia el futuro como perseverancia ante la fortuna, radica en la forma en la que se fue desarrollando históricamente. Ya que el príncipe se hace necesario cuando un pueblo carece de un ingenio concreto por su afortunado advenimiento. Que recuerda al Estado teocrático de los hebreos, que necesitaron un ingenio contundente y virtuoso como el de Moisés para poderlos guiar ya que si se encontraban en estado de esclavitud, no tendrían recursos directivos para sostener el Estado. Lo cual, se encuentra señalado en el *Tratado Teológico Político* y del que ya se elaboró un análisis en el segundo capítulo de este trabajo. Por otra parte, cuando hay una multitud, y ésta expresa el advenimiento histórico de su propio carácter, es más prudente que dicho Estado encuentre su perseverancia y su libertad en la multitud. Ello, porque es más peligroso entregar un cuerpo político sólido a una sola voluntad, que a un grupo de personas que son parte de ese mismo desarrollo inmanente de las potencialidades del Estado. Porque difícilmente se hará caer en contradicción dicho proceso histórico con su ingenio, ya que ambos tienen el mismo origen. En este sentido, la analogía con Spinoza se encontraría en que para ambos autores el desarrollo histórico de un pueblo es la medida concreta para su teorización. Spinoza afirma en el *Tratado Político* que, su teoría sobre las formas de los Estados concretos fue elaborada sobre una base concreta, real e histórica de los procesos propios de cada forma de las supremas potestades y no sobre Estados utópicos o ideales.²³⁵ La teorización o idealización de una forma concreta de Estado se da sobre la base de la experiencia real y necesaria de una forma estatal específica. En donde, sin embargo, se

²³⁴ Ni colás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, p. 180.

²³⁵ *Vid.* Nota 226.

destacará que si bien la teorización acerca de la democracia, aristocracia o monarquía, se da a partir de una causalidad concreta que responde a problemas específicos del conato de cada una de las formas; por otra parte, dicha teoría con base histórica, siempre se ve excedida por formas que corresponden, por ejemplo, a Estados monárquicos con una tendencia democrática o aristocrática, o bien a Estados aristocráticos con una tendencia monárquica o democrática. En otras palabras, si bien la conjetura de las formas estatales del *Tratado Político* responde a una teoría determinada, hay contra ejemplos que la exceden. Entonces, éstos expresan acontecimientos en el Estado que no estaban acotados dentro de un marco teórico determinado. Por lo que, si bien, la fortuna se expresa en el texto de Spinoza a partir de dichos contra ejemplos que exceden la teorización de las formas del Estado, el filósofo trata de darles una lógica causal dentro de las formas ya conocidas. De tal manera que dichos acontecimientos aleatorios puedan entrar en un orden epistémico que responda a las necesidades del cuerpo político. A otra escala, ocurre lo mismo que se analizó en el primer capítulo de este trabajo acerca de los afectos, en donde, la imaginación funciona como el primer vínculo con la realidad, necesaria pero insuficiente. Ya que no concatena causal, sino aleatoriamente, dichas afecciones, por lo que se necesita a la razón como engranaje fundamental del conocimiento que se expresa a partir del segundo género. Es decir, un enlace real respecto al tiempo de las afecciones y los afectos²³⁶. La misma idea se encuentra en Macherey que afirma que el conocimiento para Spinoza no está encerrado en categorías invariables respecto a la verdad. Sino que se encuentra, en constante proceso de asimilación y construcción, entre el encadenamiento causal de la materia y el de las ideas, que a partir del paralelismo entre los atributos de Dios, concibe una la verdad como una actividad. Lo que se interpretaría como el pensamiento de los fenómenos actuales que advienen como aleatorios; y, que se ajustan a un sistema de causas, una vez que la razón entra a darles un orden determinado en el tiempo. Al respecto escribe el francés que:

Si el conocimiento no procede conforme a un orden de las razones, fijándose abstractamente un marco que no tendría lugar más que ocupar, es porque existe primero en su historia real, en su trabajo efectivo. Podemos decir que el saber es un proceso, el proceso de la producción de las ideas, y es eso lo que justifica que se lo compare con un proceso de producción material. Esto se aclarará completamente cuando hablemos del encadenamiento causal de las ideas que es el mismo movimiento que se expresa como real y como pensado. Por eso el saber debe ser representado como una actividad y no como una representación pasiva, idea a la que vuelve incansablemente Spinoza: el conocimiento no es el simple desarrollo de una verdad preestablecida, sino la génesis efectiva de un saber que no preexiste de ninguna manera a su realización. Por eso también su progreso no está sometido a la

²³⁶ Vid *Supra.*, pp. 12-25.

condición de un origen absoluto que garantizaría su verdad “fundándola”: contrariamente a un orden formal, que está determinado por su límite, una práctica no comienza nunca verdaderamente, porque comenzó desde siempre, de una manera que por lo tanto no puede jamás ser “verdadera”. Vemos que en Spinoza se encuentra también la idea de una historia del conocimiento: ésta no encuentra la verdad como norma fijada al inicio porque es inseparable del movimiento en el cual se constituye y ese movimiento es en sí mismo y su propia norma.²³⁷

En efecto, hay una apertura epistémica en Spinoza en la producción de ideas, en el mismo sentido que para la producción de modos. Ya que como se señala, es un materialismo de las relaciones causales que no repara mediación alguna entre la expresión y el pensamiento. Políticamente, se podría afirmar que las expresiones aleatorias dentro de un cuerpo político serían las formas estatales que se originan de su conato mismo. Formas, que si bien deben de estar determinadas ontológicamente, expresan un acontecimiento que por su naturaleza excede los límites del conocimiento humano. Y por ende, es necesaria la historia para darle un ordenamiento causal, en la resolución de lo temporal a dichas formas. Ello, con el propósito de hacer una teoría que sea práctica en la conformación del Estado. Por lo que se analizarán brevemente los dos Estados en los que se encuentran dichos ejemplos, que a la vez que exceden el planteamiento original, se les da un orden causal determinado dentro de las relaciones ya existentes.

Entonces ¿Desde qué punto se comienzan a construir teóricamente los diferentes tipos de Estado? Como ya se ha establecido, no hay un Estado ideal en la teoría de Spinoza. Es decir, no hay una exclusión del ingenio de la multitud de un cuerpo político determinado, sino que lo conforma²³⁸. Así, hay una historia concreta de los afectos de la monarquía, de la aristocracia y de la democracia²³⁹.

²³⁷ Pierre Macherey, Hegelo Spinoza, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2006.

²³⁸ Al respecto, Spinoza una importante crítica a las concepciones de Estado que no toman en cuenta el ser real de los individuos que conforman el Estado. Y, que por ende dejan fuera el ingenio que conforma cualquier forma política. Cfr. Luis Ramos Alarcón, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político*, pp. 200-209.

²³⁹ Si como ya se señaló en el capítulo primero y segundo del presente trabajo, el ingenio es aquella particularidad mediante la cual se distingue cada uno de las formas de ser de un ente singular. Entonces, si nos atenemos a la idea de que hay un nominalismo en Spinoza ¿Cómo se puede hablar de la forma de ser de un pueblo, si éste está constituido por individuos que tienen una esencia particular e indistinguible de otras? Ello es posible ya que los modos son transindividuales. En otras palabras, los modos en tanto que cuerpos detentan una apertura con otros modos que afectan su grado de potencia u obrar en el mundo. Por lo tanto si bien nuestro ser expresa una esencia única, por otra parte también conforma parte de un cuerpo más amplio que es el Estado, y está abierto a expresar en diferentes grados de potencia su ser gracias a las relaciones con dichos cuerpos. En resumen, si bien hay un nominalismo en Spinoza, el cuerpo del hombre es parte de otro cuerpo más amplio del cual puede afectar y ser afectado, constituyendo a su vez otra esencia singular y propia, que en este caso sería el Estado. Es por ello que se puede hablar de Estados con un ingenio singular, ya constituyen a su vez un cuerpo con una esencia propia. Los cuerpos como afirma Balibar son transindividuales. Lo cual tiene una función política importante: «Esto resultará decisivo en el problema de comprender por qué el conatus de una esencia individual (o el conatus esencial de un individuo), que por definición es auto-afirmación, debe también significar inmediatamente una resistencia a su potencial destrucción por causa de otras cosas, por lo que intrínsecamente requiere

En fin, la monarquía tiene su fundamento histórico, en tanto que hecho concreto y material, en una aristocracia. Ello porque prácticamente ninguna suprema potestad se podría sostener en manos de una sola potencia, en este caso la vida del monarca. Entonces, el rey no tiene el mando total del Estado, sino que, históricamente se apoya en jefes militares, consejeros o amigos a los que cede gran parte del poder que le confiere en tanto que suprema voluntad. De esa manera, los Estados que en la teoría pasan por monarquías en la práctica, es decir, en la historia, son aristocracias²⁴⁰. Otros ejemplos históricos que se mencionan son los de los niños que llegan a ser reyes, los enfermos, los viejos, o bien, los dominados por los placeres que gobiernan a capricho de alguna amante. Cuerpos que por su misma potencia, no se pueden hacer responsables de las decisiones de un Estado. Y, por ende, quienes detentan la suprema potestad en su totalidad, son los encargados de los asuntos administrativos del mismo. Al respecto escribe Spinoza que:

Añádase a ello que un rey niño, enfermo o cargado de años es rey en precario, mientras que quienes detentan realmente la potestad suprema, son aquellos que administran los asuntos más altos del Estado o aquellos que están más cerca del rey. No aludiré siquiera a que, si el rey es dado al placer, suele gobernar a capricho de esta o aquella concubina o querida. «He oído alguna vez, dice Orsines, que en Asia reinaron antaño las mujeres; pero esto es una novedad, que reine un castrado» (*Curdo*, libro I, cap. I)²⁴¹.

Por lo tanto, Spinoza comienza a construir los fundamentos del Estado monárquico a través de su historia concreta. Ello es notable en el pasaje anterior, en donde no se comienza por una estructura ideal o *a priori* de la forma, sino a través de sus relaciones materiales entre el poder se ejerce y la representación concreta en la que éste se manifiesta. Entonces, si Spinoza menciona que un Estado monárquico es en realidad una aristocracia disfrazada ¿Qué papel tiene, o ha tenido, el rey dentro de los Estados monárquicos? Como se prefigura desde el pasaje anterior, si esta suprema potestad, no es un niño, un loco, un enfermo o alguien entregado a los placeres corporales, parte del poder estatal también se encuentra en el príncipe. La monarquía, por ende, si bien no es absoluta ya que

una combinación o coalición entre cosas "similares" o "adecuadas" contra cosas que son "adversas". Y resultará, por supuesto, aún más decisivo en el ámbito de lo político (donde el conatus de un individuo es llamado derecho natural), como un argumento que demuestra, a la vez: (contra el "individualismo") que la autonomía del poder de un individuo no se reduce, sino que se amplía, con la constitución de un Estado o sociedad civil, y (contra el "holismo") que la soberanía o poder del Estado no se reduce, sino que se amplía, con la creciente autonomía de los ciudadanos (especialmente en su libertad de pensamiento y expresión). Por supuesto, retratar a Spinoza como un "dialéctico" -al menos en algún significado pre-establecido del término- solo produciría confusión. Sin embargo, la asombrosa lógica de coincidencia *oppositorum* (mejor dicho: la lógica de la *negación simultánea* [si multaneous rejection] de los opuestos abstractos) que está en juego en esos argumentos, exige una terminología especial. El mejor término que puedo encontrar es transindividualidad.» Etienne Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba-Argentina, Encuentro Grupo Editor, Biblioteca de filosofía Spinozista/ Diego Tatián, 2009, pp. 19, 20.

²⁴⁰ Cfr. Spinoza, *Tratado Político*, Cap. VI § 5.

²⁴¹ *Ibidem*.

el rey no domina por completo al Estado, éste sí debe tener características fundamentales por las que se fundamenta su acción como el centro de la vida política. En este sentido, la necesidad histórica correspondiente a una monarquía sería: el de poder elegir una suprema potestad que tome decisiones con la mayor velocidad posible. La figura del rey que toma fallos autoritariamente, es una forma de evitar un gran rodeo entre las controversias que se originan en las democracias o aristocracias. Un ejemplo histórico de ello sería el discurso de Salustio a César, en donde, refiere que nadie cede voluntariamente el poder del Estado a otro, a no ser, menciona Spinoza, que haya una necesidad intrínseca de velocidad en la ejecución de la suprema potestad. En este sentido escribe que:

Es cierto, por otra parte, que todo el mundo prefiere mandar a ser mandado. Pues nadie cede voluntariamente el Estado a otro, como bien dice Salustio en su primer discurso a César. Está claro, pues, que nunca una multitud completa entregará a varios o a uno su derecho, si logra el acuerdo entre sus miembros y que las controversias, tan frecuentes en las magnas asambleas, no degeneren en sediciones. Por consiguiente, la multitud sólo transfiere libremente al rey aquello que no puede, por sí misma, mantener en su poder, es decir, la solución de las controversias y la rapidez de las decisiones.²⁴²

Una situación histórica concreta por la que la multitud elige una monarquía frente a otras formas de gobierno, es en la guerra. Ya que se necesitan decisiones rápidas y efectivas frente a un inminente ataque. Sin embargo, dicho Estado no deja de ser contradictorio porque para tener un mayor éxito en la guerra se tienen que sacrificar su libertad en tiempos de paz. Relativa, ya que sólo a causa de la guerra muestra su verdadera virtud y sólo a causa de ella entrega su suprema potestad a una sola figura.²⁴³ Por otro lado, la democracia muestra su eficacia y su virtud más en los tiempos de paz que en los tiempos de guerra²⁴⁴. Continuando con quinto pasaje del *Tratado Político*, es necesario para Spinoza, afirmar que si bien se da cuenta de los hechos concretos que llevan a un Estado a conformarse de distinta manera; por otro lado, y, también originado del hecho histórico de que ningún rey puede gobernar solitariamente, se asegura que entonces su saber gobernar consiste en discernir entre una Consejo amplio de ciudadanos. Que, tendrían la función de informar al monarca qué ocurre en el Estado, así como probables soluciones sobre diversos problemas. Al respecto:

²⁴² *Ibid.* Cap VI § 6.[299] 10

²⁴³ Cfr. «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.» *Ibid.* Cap VII § 5

²⁴⁴ Cfr. «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.» *Ibidem*

Pero, cualquiera que sea la causa por la que se elige rey, él solo no puede, como ya dijimos, conocer qué es útil al Estado. Al contrario, para esto es necesario, *como hemos dicho en el § precedente*, que tenga a varios ciudadanos de consejeros. Y, como no podemos siquiera pensar que quepa imaginar algo acerca de un asunto, que escape al consejo de tan gran número de hombres, se sigue que es imposible que, aparte de las opiniones que este Consejo eleva al rey, exista alguna conducente al bienestar del pueblo. Por tanto, como la salvación del pueblo es la suprema ley o el supremo derecho del rey, se sigue que el derecho del rey consiste en elegir una de las opiniones ofrecidas por el Consejo y no tomar una decisión o emitir una opinión contra el sentir de todo el Consejo [...] ²⁴⁵

En este sentido, se puede observar que se da el mismo proceso que en la concatenación de las causas de la materia, que va del primero al segundo género de conocimiento. Donde, marcha de la imaginación de los fenómenos concretos, que aparecen aleatoriamente en tanto que simples imágenes, al ordenamiento temporal de los mismos, en donde se conoce al objeto por sus causas²⁴⁶. En este caso, va de los fenómenos concretos de la política como: (la suprema potestad de un rey en una monarquía, la utilidad de la monarquía frente a la guerra y la democracia en épocas de paz, o bien, el poder que se le otorga a la gente que rodea al rey), al ordenamiento de las causas concretas que a partir de dichos fenómenos han establecido una forma de ser específica de un pueblo. Y, por lo tanto, una forma concreta del Estado. Todos los hechos que causan una afección, entonces, no tienen la menor duda dentro de un marco epistémico en una fenomenología concreta de la imaginación en tanto que acontecimientos positivos en el mundo. Sin embargo, su orden temporal es disperso y azaroso, por lo que necesitan un ordenamiento causal concreto para que su historia pueda narrar un conocimiento útil para la vida del Estado. La historia y la fortuna, en este sentido, es que se dan en el mismo terreno, ya que sólo a partir de la imaginación aleatoria de los hechos políticos, se puede dar un ordenamiento en un conocimiento causal e histórico de las formas políticas presentadas en el *Tratado Político*.

Por lo tanto, la teorización acerca de una forma estatal determinada, nunca va a ser idealista sino que responde a problemas determinados en la vida política de los diferentes tipos de Estados. Como se podrá notar a continuación, no hay en dicha teorización algún elemento que esté fuera de los acontecimientos históricos y que no responda desde la praxis a las dificultades que se presentan en los diversos tipos de cuerpos estatales. En el caso de la monarquía, es notable desde los parágrafos:

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Vid Supra*. Cap. 1.2 *Los cuerpos en movimiento: tiempo y política*.

noveno del capítulo VI del *Tratado Político*, hasta el párrafo 27 del capítulo VII. En el capítulo VI, se hace una descripción de cómo *debe de ser* el Estado monárquico, pero simplemente en torno a una descripción normativa. Por otro lado, en el capítulo VII se da el fundamento detallado del por qué se ha dado dicha normatividad, siempre con una base histórico-pragmática.

Se afirma en los párrafos más importantes del sexto capítulo del *Tratado Político* que: A) Hay que construir varias ciudades dentro de un Estado con tal de que tanto los ciudadanos que vivan fuera de las murallas, tanto dentro de ella, gocen de los derechos de ciudadanía.²⁴⁷ B) Todos los ciudadanos deben estar al servicio de la milicia.²⁴⁸ C) Todos los ciudadanos serán computados y deberán organizarse por familias y están bajo un nombre y un emblema especial. Serán excluidos de dicha organización quienes cometan algún tipo de delito, los infamen, los mudos, los dementes y los criados de un oficio servil.²⁴⁹ D) Los campos, el suelo y las casas, serán públicas, por lo que el Estado arrendará una parte de ellas. Lo cual, servirá para los gastos del Estado y la manutención de la Casa Real.²⁵⁰ E) Este punto descriptivo-normativo del Estado Monárquico ocupa el lugar más amplio del capítulo VI del *Tratado Político*, ya que va del párrafo quince al treinta; en el cual, se dan las reglas generales del Consejo que auxiliará al rey en la toma de decisiones. Los puntos que se destacan son los siguientes: Los miembros del Consejo no podrán tener un carácter vitalicio, y le siguen en su dignidad al rey²⁵¹; la elección de dichos Consejos será realizada por el rey²⁵²; la tarea fundamental de dichos Consejos será preservar el derecho del Estado, y advertir al rey en tanto que con su mandato se guarde el bien común²⁵³, así como la promulgación de los decretos reales²⁵⁴ y la tutela de los hijos del rey²⁵⁵; se deberá llegar a una conclusión sobre los asuntos del Estado hasta que esté completo el Consejo²⁵⁶; el Consejo se reunirá al menos cuatro o cinco veces al año con tal de discutir los problemas pertinentes al Estado²⁵⁷; se darán a elegir al rey cinco o seis jurisperitos de las familias que ocupen el primer lugar en el Consejo, para entregarle las cartas o las solicitudes que éste emita²⁵⁸; habrá otro Consejo formado por jurisperitos para administrar la justicia, dirimir los

²⁴⁷ *Ibíd.* Cap. VI §9

²⁴⁸ *Ibíd.* Cap. VI §10

²⁴⁹ *Ibíd.* Cap. VI §11

²⁵⁰ *Ibíd.* Cap. VI §12

²⁵¹ *Ibíd.* Cap. VI §15

²⁵² *Ibíd.* Cap. VI §16

²⁵³ *Ibíd.* Cap. VI §17

²⁵⁴ *Ibíd.* Cap. VI §18

²⁵⁵ *Ibíd.* Cap. VI §20

²⁵⁶ *Ibíd.* Cap. VI §22

²⁵⁷ *Ibíd.* Cap. VI §24

²⁵⁸ *Ibíd.* Cap. VI §25

litigios e imponer los delitos penales²⁵⁹; el Consejo no dará sentencia hasta que todos los jueces estén presentes²⁶⁰. F) Finalmente, se mencionan un par de elementos que resultarán fundamentales en la constitución normativa de la monarquía: el primero consistirá en que el Estado no podrá ser dividido, por lo que si un rey tiene más de un hijo varón, deberá ceder todo el reino al primogénito y no a todos los hijos²⁶¹; por último, todos los ciudadanos deben obedecer los edictos reales promulgados por el Supremo Consejo²⁶².

No es una tarea absurda hacer el recuento de todas estas normatividades que se toman como fundamentos del Estado monárquico, ya que como se señalará en el siguiente pasaje, hay un correlato, entre dichos preceptos y una fundamentación histórica de los mismos. Entonces, estos criterios no serán más que respuestas a problemas concretos del Estado. En primer lugar, señala Spinoza, que el hecho de que haya derechos tan sólidos que ni el mismo rey pueda abolir, no es algo nuevo, sino que se ha dado a lo largo de la historia. Un ejemplo, es el de los persas que solían rendir culto a los reyes como si se tratara de Dioses; sin embargo, cuando se decretaba un derecho, los reyes no le podían derogar una vez establecido²⁶³. Ello se explica también con la figura de Ulises que pide ser atado al mástil del barco para no ser encantado por la melódica voz de las sirenas. El rey entonces, debe pedir por prudencia a los jueces que se haga justicia para todos incluyéndose a él mismo, al igual que Ulises que pidió ser atado con el fin de no ser arrobado por las sirenas. Por lo tanto, el rey no es un Dios, sino un hombre con afectos determinados y con pasiones que pueden llevar a la ruina a un Estado. Entonces, todo derecho será voluntad del rey, pero no toda voluntad del rey será derecho²⁶⁴. La monarquía, en tanto que forma constitucional, responde al problema concreto de las pasiones desmedidas del rey, porque por su condición humana, serán imposibles de evitar. Ello, también tiene una relación directa con los Consejos y su naturaleza, ya que éstos también responden a la naturaleza limitada²⁶⁵ y egoísta²⁶⁶ del monarca, por lo que se necesita un grupo de personas que le ayuden y orienten en su gobierno.

²⁵⁹ *Ibíd.* Cap. VI §26

²⁶⁰ *Ibíd.* Cap. VI §28

²⁶¹ *Ibíd.* Cap. VI §37

²⁶² *Ibíd.* Cap. VI §39

²⁶³ *Ibíd.* Cap. VII §1

²⁶⁴ *Ibíd.* Cap. VII §1

²⁶⁵ *Ibíd.* Cap. VII §3

²⁶⁶ *Ibíd.* Cap. VII §4

Otro elemento clave acerca de los Consejos, sería el del tiempo limitado de cada uno de los miembros y, además, de que su número de participantes tiene que ser muy amplio. Ya que entre más tiempo se perpetúen en el poder y entre menos sean, más se asemejara su dignidad a la del monarca. Y, por ende, más peligrará su estabilidad, ya que dichos consejeros buscarán obtener la suprema potestad, por lo que atentarán directamente a la estabilidad del Estado. Esto, también tendría su base en un problema histórico, que Spinoza hace patente en dos ejemplos: el primero sobre el consejero Aquitofel del rey David, al que éste temía por ponerlo en peligro; el segundo, se encuentra en el libro de *Historias* de Tácito, en donde se afirma que si todo el poder se transmite a uno solo, es más fácil que la potestad pueda ser pasada a manos de otro. Es por ello que dos soldados se encargaron de transferir el poder del Estado Romano. Al respecto escribe Spinoza:

Por otra parte, ningún rey puede prometerse mayor seguridad que el que reina en una sociedad así. Pues, aparte de que un rey al que sus soldados no quieren defender, parece al instante, está claro que el máximo peligro siempre viene a los reyes de aquellos que están a su lado. Por eso, cuanto menor sea el número de consejeros y más poderosos, por tanto, sean éstos, mayor peligro tiene el rey de que su autoridad pase a manos de otro. Y así, lo que más aterró a David, fue que su consejero Aquitofel eligiera el partido de Absalón. Añádase a ello que, si toda la potestad hubiera sido transferida a uno solo, es mucho más fácil que ésta pueda ser pasada a otro. En efecto, dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado romano y lo transfirieron (*Tácito, Historias*, libro I). No mencionaré aquí las artes y hábiles ardidés con que los consejeros deben cuidarse de no ser víctimas de la envidia, pues son demasiado conocidas. Nadie que lea la historia, puede ignorar que, con demasiada frecuencia, la fidelidad ha provocado la caída de los consejeros. Su propia seguridad les aconseja, pues, ser hábiles y no leales. En cambio, si los consejeros son tan numerosos, que no puedan confabularse para un mismo crimen, y son todos iguales entre sí y no desempeñan ese oficio más de cuatro años, no tienen por qué suscitar temor al rey, a menos que éste intente privarles de libertad, ya que con ello ofendería a todos los ciudadanos. Porque (como muy bien señala Antonio Pérez) el ejercicio de un poder absoluto es muy peligroso para el príncipe, muy odioso para los súbditos y contrario a las leyes, tanto divinas como humanas, como lo prueban innumerables ejemplos.²⁶⁷

Es notable que Spinoza afirme que quien haya leído historia sabrá que la fidelidad ha provocado la propia caída de los consejeros. Y, por lo tanto, éstos deseen ser más hábiles que leales. Dicho problema cae entonces en una recurrencia del ingenio de los consejeros. Así, la normatividad del párrafo quince del capítulo VI, estará basada sobre un problema real e histórico, sobre el que se busca dar una respuesta en un ordenamiento.

²⁶⁷ *Ibíd.* Cap. VII §14 [313] 20-30, [314] 10

Ahora bien, no se tratará de demostrar cómo cada uno de los párrafos del capítulo VI, tiene su correlato en una fundamentación histórica en el capítulo VII. En donde, sin embargo, no siempre se mostrarán ejemplos históricos concretos, ya que en muchos casos se presentará una historia de los afectos o del ingenio ya sea de los reyes, del pueblo o los Consejos, que constituyen una monarquía. Esta forma es patente en el párrafo veintisiete, en donde a manera de crítica, se habla sobre la manera de ser de aquellos que prefieren un Estado monárquico; y en donde además, se señala el carácter general de los que tienen la Suprema Potestad. Es decir, ya bajo ejemplos históricos concretos, o ya bajo esta forma general de la historia de los afectos, se presenta una fundamentación de la normatividad que se da como una respuesta a los retos que presenta la historia o la fortuna²⁶⁸ en los Estados monárquicos. La forma general de la historia de los afectos, se presenta en el *Tratado Político* de la siguiente manera:

Quizá lo que acabo de escribir sea recibido con una sonrisa por parte de aquellos que sólo aplican a la plebe los vicios inherentes a todos los mortales. A saber, que el vulgo no tiene moderación alguna, que causa pavor, si no lo tiene; que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, que no tiene verdad ni juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y la misma en todos. Sin embargo, nos dejamos engañar por el poder y la cultura, y de ahí que digamos a menudo, ante dos que hacen lo mismo, que éste lo puede hacer impunemente y aquél no; no porque sea distinta la acción, sino quien la ejecuta. Lo característico de quienes mandan es la soberbia. Si se enorgullecen los hombres con un nombramiento por un año, ¿qué no harán los nobles, que tienen siempre en sus manos los honores? Su arrogancia, no obstante, está revestida de fastuosidad, de lujo y de prodigalidad, de cierto encanto en los vicios, de cierta cultura en la necedad y de cierta elegancia en la indecencia. De ahí que, aunque sus vicios resultan repugnantes y vergonzosos, cuando se los considera uno por uno, que es como más destacan, parecen dignos y hermosos a los inexpertos e ignorantes.²⁶⁹

Si bien se señaló, que hay un correlato entre los capítulos VI y VII, en donde la noma responde a un evento histórico o a una historia de los afectos de esta forma del Estado. Por otro lado se puede cuestionar: ¿qué pasaría entonces con los contraejemplos que de los que se habló más arriba? Y, que demostrarían que de alguna manera, la fortuna se presentaría siempre como un exceso de una teorización determinada. Este contraejemplo se muestra al final del capítulo VII, en donde, se dice que en la historia no se han presentado Estados monárquicos con dichas características normativas. Y en donde sólo el reino de Aragón se acerca a cumplir algunos de ellos:

²⁶⁸ Ya que se había afirmado que la historia y la fortuna se dan en el mismo fenómeno. Y sólo se distinguen en tanto que la historia tiene un ordenamiento causal determinado en el segundo género de conocimiento y la fortuna se da en la aleatoriedad del fenómeno que se presenta en la imagi nación.

²⁶⁹ *Ibíd.* Cap. §27 [319] 20-30, [320]

Finalmente, aunque ningún Estado, que yo sepa, ha sido constituido según todas las condiciones por nosotros señaladas, podremos, sin embargo, demostrar por la misma experiencia que ésta es la mejor forma de Estado monárquico, con tal que queramos examinar las causas de la conservación y destrucción de cualquier Estado no bárbaro. Sin embargo, no podríamos hacerlo ahora sin gran molestia para el lector. No quiero, no obstante, pasar en silencio un ejemplo que parece digno de memoria. Me refiero al Estado de los aragoneses, que fueron particularmente fieles a sus reyes y mantuvieron, con igual constancia, inviolables las instituciones del reino. Efectivamente, tan pronto arrojaron de sus cervices el servil yugo de los moros, decidieron elegirse un rey. Mas, como no acabaran de ponerse de acuerdo sobre las condiciones, determinaron consultar el asunto al Sumo Pontífice Romano. Este, actuando efectivamente en esta cuestión como vicario de Cristo, les reprochó que, por no aprender del ejemplo de los hebreos, pidieran con tanta tozudez un rey. Pero les aconsejó que, si no querían cambiar de opinión, no eligieran rey sin haber fijado antes unas normas bien equitativas y acordes con la idiosincrasia de su pueblo. Y la primera era que creasen un Consejo General que, como los éforos en Esparta, se opusiera a los reyes y tuviera absoluto derecho de resolver los litigios que surgieran entre el rey y los ciudadanos. Siguiendo, pues, este consejo, establecieron los derechos que les parecieron más equitativos. Su máximo intérprete y, por tanto, juez supremo no sería el rey, sino el Consejo, al que llaman «Los Diecisiete» y cuyo presidente recibe el nombre de «Justicia». Así, pues, este «Justicia» y estos «Diecisiete», elegidos, no por votación, sino a suertes y con carácter vitalicio, tienen el derecho absoluto de reexaminar y de anular todas las sentencias contra cualquier ciudadano, dictadas por los demás Consejos, tanto políticos como eclesiásticos. De suerte que cualquier ciudadano tenía derecho a hacer comparecer al rey ante ese tribunal. En un principio tuvieron, además, el derecho de elegir rey y de privarlo de su potestad. Pasados, sin embargo, muchos años, el rey don Pedro, llamado «del Punyalet», logró rescindir este derecho a base de intrigas, concesiones, promesas y todo tipo de recursos. Tan pronto lo consiguió, se cortó la mano con la espada ante todo el pueblo o, lo que creo más probable, se hirió en ella, añadiendo que sólo a costa de la sangre del rey podrían los súbditos elegir a otro. Estableció, no obstante, esta condición: que podrían y pueden tomar las armas contra cualquier fuerza, por la que alguien pretendiera apoderarse del Estado en perjuicio de los súbditos, e incluso contra el mismo rey y contra el príncipe, futuro heredero, si se apoderaran de ese modo del Estado. Realmente con esta condición no abolieron el derecho precedente, sino que más bien lo corrigieron. Pues, *como hemos probado en los §§ 5 y 6 del capítulo IV*, el rey no puede ser desposeído del poder de gobernar en virtud del derecho civil, sino del derecho de guerra, es decir, que los súbditos sólo pueden repeler su fuerza mediante la fuerza. Aparte de estas condiciones, los aragoneses estipularon otras, que no hacen a nuestro caso.²⁷⁰

Por lo tanto, si bien se da una normatividad general sobre el Estado monárquico, ésta responde a hechos históricos. Sin embargo, si bien dicha teoría pretende dar una respuesta causal para que todos los Estados monárquicos alcancen fundamentos sólidos. Por otro lado, tampoco se han mostrado en la historia Estados que cumplan con todas estas características. Lo cual, expresa que si

²⁷⁰ *Ibíd.* Cap. VII, §30 [321], [322] 10

bien se pretender alcanzar fundamentos eternos sobre un tipo específico de Estado, por otra parte, dicha teoría está abierta a los acontecimientos históricos que se dan en el plano de la fortuna²⁷¹, ya que responde a las problemáticas que se plantean en ese plano. Entonces, este contraejemplo no hace más que mostrar la imposibilidad de cerrar la teoría en su totalidad. Ya que una conjetura sobre una forma Estatal completamente terminada, no haría más que cerrar la posibilidad de encontrar respuestas en nuevos ordenamientos causales. Además de obstruir la posibilidad de estudiar nuevos fenómenos en el Estado, lo cual sería absurdo para la naturaleza de la razón. Dejaría, en este sentido, una política meramente formal, que sería completamente contradictoria con la teoría de Spinoza, que se nutre directamente de los acontecimientos de la historia y la fortuna. Por otro lado, este contraejemplo a la vez que excede la mayoría de los fenómenos que se presentan en el proceso histórico de un Estado, también muestra la posibilidad de la teoría y el esfuerzo racional por encontrar la mejor forma de organización política para cada tipo de Estado²⁷².

Por otro lado, la aristocracia y la democracia también presentan los elementos que se acaban de describir. A saber: a) la continuidad entre los ejemplos históricos y la teoría general de los fundamentos del Estado; b) ejemplos históricos que exceden la misma teoría general y que son expresión de la fortuna en el Estado, y c) finalmente, una teoría general de los afectos, en la que también se trata de dar un orden causal-temporal dentro del marco general del Estado. Cabe aclarar que los puntos (a y b) parecerían contradecirse. Sin embargo, la historia en ambos puntos aparecería en dos planos distintos. En el primer punto, se presenta como aquel esfuerzo racional por organizar los hechos acontecidos en un esquema racional. Y, el segundo punto son aquellos acontecimientos en la historia que exceden al planteamiento teórico original y que muestran que los acontecimientos históricos se dan en el mismo plano de la fortuna. En el caso de la monarquía esto fue patente en dos ejemplos analizados en este trabajo. En primer lugar, cuando Spinoza habla acerca de los ejemplos históricos en donde el poder está más concentrado en los miembros del Consejo que en el Monarca mismo, como en el caso de los niños o locos que por algún motivo llegan al poder, haciendo de la monarquía una aristocracia en la práctica. Lo que claramente muestra que la historia muestra hechos que contradicen la teoría general del Estado monárquico, el cual, debería concentrar las Supremas Potestades en el Rey y no en el Consejo. Por lo tanto, si bien este ejemplo contradice la teoría general de lo que debe ser una monarquía, en la misma teoría Spinoza hace un

²⁷¹ Dicho de otra manera, cuando el hombre no puede ordenar causalmente un acontecimiento histórico.

²⁷² Cfr. «Mi único propósito, en efecto, es describir la estructura mejor de cualquier Estado.» *Ibid.* Cap. VIII, §31 [338]

esfuerzo por superar este escollo y le da un acento muy importante al papel del Consejo respecto al rol que juega frente a la ley y frente al Estado; en otras palabras, se trata de dar un ordenamiento racional y causal de los fenómenos que aparecen como aleatorios en la vida política. El otro ejemplo que se muestra en el Estado monárquico es el del Reino de Aragón, que se muestra como una excepcionalidad histórica. Es decir, como un fenómeno que no parece tener causalidad alguna, pero que como se pudo analizar, cumple con la mayoría de los puntos establecidos por la teoría acerca de la monarquía, por ello responde a las necesidades generales de este tipo de gobierno.

Lo primero que habrá que resaltar de los Estado aristocrático y del democrático, es que así como la monarquía guarda cierta relación con la aristocracia [ya que la efectividad del gobierno de las Supremas Potestades no sólo se queda en manos de monarca, sino que, también se extiende hasta los consejeros dependiendo de que tanto poder abarque el rey]; de la misma forma, la aristocracia guarda una relación con la democracia ya que la única diferencia entre ambas es que la Suprema Potestad de los patricios en la primera forma está determinada por que la multitud elije por medio de votación a las personas que ocuparán dicho cargo, y en la democracia todos los ciudadanos tienen la posibilidad por derecho de ser patricios sin el voto de la multitud. Pero sí, por la intervención de la fortuna, la cual no está desligada del derecho:

Hemos dicho que Estado aristocrático es aquel que es detentado, no por uno, sino por varios elegidos de la multitud, a los que en adelante llamaremos patricios. (Digo expresamente que *lo detentan varios elegidos*. Porque ésta es la principal diferencia entre este Estado y el democrático: que en el Estado aristocrático el derecho de gobernar sólo depende de la elección, mientras que en el democrático depende, ante todo, de cierto derecho innato o adquirido por fortuna, como explicaremos en su lugar.) De ahí que, aunque en algún Estado toda la multitud fuera admitida en el número de los patricios, siempre que este derecho no sea hereditario ni pase a otro por una ley general, dicho Estado sería, no obstante, plenamente aristocrático; puesto que ninguno es recibido entre los patricios sin que sea expresamente elegido.²⁷³

Es notable que, en teoría la democracia tenga un papel más importante la fortuna en la elección del Supremo Consejo que en la aristocracia, ya que al tratarse del Estado Absoluto, se podría cuestionar el papel que juega en la elección de los gobernantes. Sin embargo, la respuesta radica en la teoría general de la conformación del Estado democrático que por su naturaleza se conforma a partir de un ingenio particular de la multitud que decidió no ceder su poder ni a un monarca, ni a los mismos patricios. Sino que al autoconferirse la Suprema Potestad, se buscó un medio por el cual se pudiera

²⁷³ *Ibid.* Cap. VIII, §1 [323] 20-30

distribuir el poder en cada uno de los miembros del Estado. Dicho canal es la fortuna. Que no trabaja por sí misma, sino que está acotada por una ley que la canaliza en el auxilio de la elección del Supremo Consejo. Existen diversas formas en las que la fortuna actúa como dicho canalizador, ya que algunas veces la ley que comanda a que solamente los ciudadanos más viejos o más ricos puedan ser miembros del Supremo Consejo:

Si se establece, pues, por ley que sólo los ancianos que hayan llegado a cierto año de edad, o que sólo los primogénitos, tan pronto se lo permita la edad, no que sólo aquellos que contribuyen al Estado con cierta suma de dinero, tengan derecho a votar en el Consejo Supremo y a administrar los asuntos del Estado, en todos estos casos el Estado deberá llamarse democrático, aunque pudiera suceder que el Consejo Supremo constara alguna vez de menos ciudadanos que el del Estado aristocrático antes descrito. Pues en todos esos casos los ciudadanos destinados a gobernar el Estado no son elegidos como los mejores por el Consejo Supremo, sino que se destinan a esa función por ley. Aunque estas formas de Estado, en las que no se destinan al gobierno los mejores, sino los que, por fortuna, son más ricos o han nacido los primeros, parezcan estar en desventaja respecto al Estado aristocrático, si se mira, sin embargo, a la práctica o a la común condición humana, se verá que la cosa viene a lo mismo. A los patricios, en efecto, siempre les parecerán los mejores quienes son ricos o están unidos a ellos por la sangre o la amistad. Evidentemente, si los patricios fueran de tal condición que eligieran a sus colegas sin dejarse llevar por ningún sentimiento, sino por el solo amor al bien público, no habría Estado alguno que fuera comparable al aristocrático. Pero la experiencia basta para hacer ver con todo tipo de datos que la realidad es todo lo contrario, especialmente en las oligarquías, donde la voluntad de los patricios, por falta de rivales, está libre de toda ley. Porque en éstas los patricios se esmeran en alejar del Consejo a los mejores y se buscan como colegas en el Consejo a aquellos que están pendientes de sus labios. De ahí que en semejante Estado las cosas marchen mucho peor, justamente porque la elección de los patricios depende de la voluntad absoluta de algunos, es decir, de una voluntad libre de toda ley.²⁷⁴

Son notables dos elementos del pasaje anterior. El primero es que se afirma que hay diversos tipos de Estados Democráticos, los primeros serían aquellos que sólo unos cuantos miembros pueden llegar a ser gobernantes, ello por la ayuda de la fortuna que Spinoza distingue aquí como una dispensadora de edad o de dinero. Sin embargo, cualquier ciudadano que logre llegar a estos requisitos puede ser parte del Consejo Supremo. El segundo elemento a notar es que si bien teóricamente hay una diferencia entre este tipo de democracia respecto a la aristocracia, ya que ésta trata de elegir a los mejores miembros del Estado para que lleguen a ser parte del Consejo, lo cierto es que en la práctica, ambos Estados son muy similares ya que el criterio aristocrático de la elección de las mejores personas se ve excedida por las pasiones humanas, en donde prima la amistad, el dinero y el lazo sanguíneo. Entonces, se puede ver que dicho criterio hace que en realidad ambos Estados funcionen de manera similar es un juicio que funciona en el plano de los

²⁷⁴ *Ibid.* Cap. VIII, §2 [358] 30, [359] 10

afectos del hombre. Por lo tanto, si bien no hay ejemplos a nivel de la historia que sustenten el Estado Democrático en el contexto del *Tratado Político*, sí hay un criterio de ordenamiento respecto a los afectos que en la práctica funcionan en él. Ello también es patente en el siguiente fragmento en el que Spinoza menciona que tratará sólo de los Estados democráticos en los que todos los miembros del cuerpo político puedan llegar a ser órganos del Consejo:

Por lo dicho en el párrafo anterior está claro que podemos concebir varios géneros de Estado democrático. Pero no es mi propósito tratar de cada uno de ellos, sino tan sólo de aquel en el que absolutamente todos los que únicamente están sometidos a las leyes patrias y son, además, autónomos y viven honradamente, tienen derecho a votar en el Consejo Supremo y a desempeñar cargos en el Estado [...] He dicho, finalmente, que viven honradamente, para que queden excluidos, ante todo, quienes son infames a consecuencia de un crimen o de algún género vergonzoso de vida.²⁷⁵

En este tipo de Estado democrático todos los individuos pueden participar de la Suprema Potestad a excepción de los que no se comporten honrosamente en la sociedad. Deben existir ciertos afectos que permitan una sistematización de las leyes tal que desemboquen en esta democracia. Por lo tanto, hay por lo menos dos modelos de democracia descrita en el marco del *Tratado Político*, una que corresponde en la efectividad a un Estado aristocrático. Por otro lugar, una democracia que atañe a un esquema racional del mismo tipo de Estado. En este sentido podemos ver los tres elementos que componen el ordenamiento del Estado respecto de la historia. En primer lugar, una teorización del Estado que responde a necesidades del Estado democrático; en este sentido, si bien, no hay ejemplos históricos claros si hay un acercamiento entre los afectos que se han desarrollado entre la democracia y la aristocracia. En segundo lugar hay una aproximación a la teoría de los afectos que es patente respecto al orden racional propuesto para el segundo tipo de democracia, que va de la fortuna de quienes obtuvieron edad avanzada o riquezas a quienes vivan honradamente. Y, finalmente el contraejemplo mismo de una teoría adecuada de la democracia, en tanto que hay una democracia más cercana a la aristocracia. A la cual, se le trata de dar una causalidad adecuada a partir del segundo género de conocimiento, ya que trata de establecer un orden productor de los afectos modificando la ley que hace llegar al más avaricioso o afortunado, a todo aquel sujeto que sea honrado.

Finalmente, a partir de este análisis se pueden notar algunos de los afectos de la aristocracia, cuando Spinoza refiere que en estos Estados por lo general la búsqueda de patricios para el Supremo

²⁷⁵ *Ibid.* Cap. VIII, §3 [359] 10-30

Consejo, estaría más orientada por los afectos que unen a los posibles miembros, ya sea por amistad, sangre o dinero, que por el amor al bien público. La forma en la que está planteada dicha proposición indica que en algún momento de la historia se manifestaron estos afectos en las aristocracias, ya que por ello señala Spinoza su realización efectiva. Es por ello, que basta señalar en este último pasaje, los elementos que componen la teoría del Estado aristocrático. A saber, una correspondencia entre los acontecimientos con la teoría; contraejemplos en donde la historia y la fortuna se manifiestan en un mismo plano; y, finalmente, un análisis de los afectos. En el siguiente fragmento del capítulo X del *Tratado Político*, es notable que los tres elementos antes mencionados son patentes. Ya que por una parte Spinoza está hablando acerca de la disolución de los Estados como producto de ciertos vicios humanos y, aunque no especifica de cuáles de se tratan, sí hace una relación entre éstos con hechos históricos descritos por Maquiavelo. Por lo que hay una relación entre los acontecimientos y afectos, lógicamente los últimos sólo se manifiestan políticamente como productos del ingenio de un pueblo particular que expresa su forma de ser en la historia. Por otro lado, hay una respuesta teórica que se trata de dar como una solución factible ante la disolución de dichos Estados, en donde se tienen que organizar las leyes según una virtud particular, o estableciendo un orden estricto a partir de la figura de un dictador provisional. Finalmente, también hay una manifestación de la fortuna, ya que si bien se trata de asumir dentro de la teoría de las leyes o de la dictadura el evitar la desaparición de dicho cuerpo político, por otro lado, hay una posibilidad de que la casualidad impida dicha disolución. Azar, que si bien resulta benéfico para dicho Estado, lo más propio es tratar de asumir la aristocracia dentro del ordenamiento de las leyes que Spinoza establece dentro de una teoría racional de causalidad política:

Una vez explicados y aclarados los principios de ambos Estados aristocráticos, nos resta investigar si existe alguna causa culpable por la que puedan ser disueltos o transformados en otros. La causa primordial por la que se disuelven tales Estados, es la que señala el sutilísimo florentino (*Discursos sobre Tito Flavio*, I, 1. 3), a saber, que al Estado, como al cuerpo humano, se le agrega diariamente algo que necesita curación; de ahí que es necesario, dice, que alguna vez ocurra algo que haga volver al Estado a 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. Y esto, añade, puede acontecer o bien por casualidad o bien por una prudente decisión de las leyes o de un hombre de excepcional virtud. No cabe duda que es una razón de grandísimo peso y que, si no se evita este inconveniente, el Estado no podrá subsistir por su sola virtud, sino únicamente por la suerte; y que, en cambio, si se ha puesto el remedio adecuado a ese mal, no podrá sucumbir por un vicio interno, sino tan sólo por una inevitable fatalidad, como mostraremos más claramente después. El primer remedio a este mal que me venía a la mente, es que se creara, cada cinco años, un dictador supremo por uno o dos meses, el cual tendría derecho a conocer, juzgar y dictaminar sobre la

actuación de los senadores y de cualquier funcionario y, por consiguiente, de restablecer el Estado sobre sus primeras bases. Pero quien desea evitar los inconvenientes del Estado, debe emplear medios que estén acordes con su naturaleza y que puedan derivarse de sus fundamentos.²⁷⁶

En otro sentido la fortuna, también podría traer una fatalidad histórica al Estado aristocrático ya que si bien la fundamentación de este tipo de Estado no solamente está basado en y responde a problemas históricos concretos²⁷⁷, por otro lado, no obstante de que dichos fundamentos sean “eternos” siempre existirá la posibilidad de que la fortuna termine disolviendo dicho Estado. Ya sea por la corrupción intrínseca de las mismas leyes respecto a los afectos sociales:

Sentado esto, veamos ya si estos Estados pueden ser destruidos por alguna causa culpable. Sin duda que, si algún Estado puede ser eterno, necesariamente será aquel cuyos derechos, una vez correctamente establecidos, se mantienen incólumes. Porque el alma (*anima*) del Estado son 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 apoyan 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

²⁷⁶ *Ibid.* Cap. X, §1 [353] 10-30

²⁷⁷ Un ejemplo notable de ello es el mismo Estado holandés: «He ahí lo relativo a los fundamentos de este Estado. Que su condición es mejor que la de aquel que recibe su nombre de una sola ciudad, lo concluyo de lo siguiente. Los patricios de cada localidad, como acostumbra el humano deseo, se esforzarán en conservar y, si es posible, aumentar su derecho tanto en la ciudad como en el Senado. De ahí que intentarán atraerse a la multitud, administrando el Estado más bien con favores que con el miedo, y aumentar su propio número. Ya que cuantos más sean los patricios, más senadores [...] elegirán de su Consejo y más derecho (*por el mismo párrafo*) tendrán, por tanto, en el Estado. No importa que, como cada ciudad sólo cuida de sí misma y envidia a las demás, surjan entre ellas frecuentes discordias y pierdan el tiempo en discusiones. Pues, si mientras los romanos deliberan, se pierde Sagunto, al revés, mientras unos pocos lo deciden todo según su propio gusto, parece la libertad y el bien común. Porque los talentos 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 buscan y todos a prueban aquello en que nadie había pensado antes. (De esto hemos visto muchos ejemplos en Holanda.) Y, si alguno objetara que este Estado de Holanda no se mantuvo mucho tiempo sin un Conde o un sustituto que hiciera sus veces, que le sirva esto de respuesta. Los holandeses creyeron que, para conseguir la libertad, era suficiente deshacerse del Conde y decapitar el cuerpo del Estado. Y ni pensaron en reformarlo, sino que dejaron todos sus miembros tal como antes estaban organizados, de suerte que el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza, y su mismo Estado ni tenía nombre. Nada extraño, pues, que la mayor parte de los súbditos no supieran en qué manos se hallaba la potestad suprema del Estado. Y, aunque así no fuera, lo cierto es que quienes detentaban realmente el poder estatal, eran muchos menos de los necesarios para gobernar a la multitud y dominar a poderosos adversarios. De ahí que éstos lograron a menudo a menazarles impunemente y, al final, destruirles. La caída súbita de su república no se produjo, pues, porque se hubiera gastado inútilmente el tiempo en deliberaciones, sino por la deforme constitución de dicho Estado y por el escaso número de sus gobernantes.» *Ibid.* Ca p. IX, §14 [352] 10-30

eterno, necesariamente son éstos, o que, al menos, no pueden ser destruidos por ninguna causa culpable, sino tan sólo por una fatalidad inevitable.²⁷⁸

Por lo tanto, la historia y la fortuna se dan en el mismo plano de acontecimientos políticos. En otras palabras, la historia como fortuna se manifiesta en aquellos sucesos que la razón no ha podido dilucidar como causales o necesarios. Por otro lado, la historia también se manifiesta como causalidad necesaria de los hechos políticos, ello por el esfuerzo racional del ordenamiento en un marco teórico preciso que responda a las necesidades de cada uno de los Estados. En conclusión, la teoría de los Estados responde a los problemas que plantea la historia y la fortuna. Aunque como es notable en el pasaje anterior, al ser limitada la razón y como los hechos del mundo siempre la exceden, hay un rasgo de fatalidad en la fortuna al ser aquello que no está en las manos del hombre poder modificar.

²⁷⁸ *Ibid.* Cap. X, §9 [397] 10

Conclusiones.

En el Capítulo I se analizaron los conceptos ontológicos y epistemológicos que dan paso a una posible concepción de la historia y de la política. En síntesis, se estableció la concepción de un tiempo que si bien se da el mismo plano de la aleatoriedad, encierra en sí la posibilidad de un conocimiento causal y racional. Los principales argumentos que se emplearon para demostrar dicha postura son, en resumen, que la Sustancia en Spinoza carece de un sentido teleológico, lo cual trae como consecuencia que si bien hay una necesidad intrínseca a la causalidad de la producción modal, no hay una “voluntad divina” que tienda hacia un fin determinado. Sino que la Sustancia obra en virtud de las leyes de naturaleza. Por otro lado, se indicó que dicha causalidad necesaria se da en el mismo plano que la fortuna, ya que la primera es la necesidad que se manifiesta en la realidad misma independientemente de lo que podamos conocer de ella. Y, la segunda se presenta como un proceso del desconocimiento de la totalidad de las causas transitivas que conforman el plano modal. Por otro lado, el tiempo puede tener dos concepciones en la teoría del conocimiento, la primera es inadecuada por la imaginación desmesurada del hombre en donde se hace una conexión meramente aleatoria de los modos respecto a su aparición causal. Y, la segunda, desde un esfuerzo racional del hombre para poner un orden determinado y causal al proceso de aparición de los cuerpos, por lo que visto ello desde el concepto de tiempo y fortuna. Se puede concluir que la fortuna será una inadecuación entre el orden de aparición de las causas del mundo con el conocimiento que el hombre tiene de ellas. En este sentido, se señaló que si bien el tiempo siempre está sometido a una falsificación de la imaginación y los deseos del hombre, existe la posibilidad de darle un orden causal, ya que su correcto orden de aparición en el mundo abre la posibilidad de establecer ideas adecuadas desde el segundo género de conocimiento.

En este trabajo, se llegó a la conclusión de que es posible una filosofía de la historia sólo desde el segundo género de conocimiento. Ya que la imposibilidad de ésta desde el tercer género radica en no hay política que se pueda someter a ideas adecuadas fuera de pasiones tristes. Y, por lo tanto, la política y la historia en Spinoza están sometidas tanto a la fortuna como a la razón.

En el capítulo II se analizó el tema de la fortuna. En donde se afirmó que tiene una importancia fundamental en la política ya que la seguridad de un Estado siempre está sometida a ella. Por lo que las Supremas Potestades además de ser capaces de ver una cierta causalidad en la política, también tienen que tener un ingenio preciso para poder crear un imperio que pueda gobernar las pasiones.

Otro tema fundamental en el análisis del segundo capítulo, fue la distinción establecida entre en auxilio externo e interno de Dios. En donde se sugirió que el primero se refiere a aquel aumento de potencia de obrar del hombre, pero que no se puede procurar bajo sus propios medios. Es aquel movimiento de la fortuna que aumenta el conato del hombre pero del que no tenemos previsión por el desconocimiento de la causalidad. Por otro lado, el auxilio interno se refiere al aumento de potencia del hombre pero bajo sus propios medios. En este sentido la importancia que tienen ambas concepciones es fundamental para la política y la historia en Spinoza, ya que si un gobierno determinado no atiende ambos aspectos que conforman el obrar político del hombre, entonces no garantizará su duración en el tiempo. En primer lugar, porque el ingenio que necesita para dominar la fortuna es importante por lo que precisa de leyes lo suficientemente sólidas para gobernar la mayor parte de su territorios. Y, en segundo lugar, debe capaz debe ser capaz de permitir el libre uso de la razón ya que ello garantizará la libertad en el Estado que es parte fundamental de su misma potencia.

Del capítulo III se puede concluir que la fortuna y la historia se dan sobre sobre una misma base: la contingencia. Ello por la que estructura cognitiva del hombre, no está siempre dispuesta, ni preparada para conocer mediante el tercer género de conocimiento el mundo que le rodea. Por otro lado, dicho género se da a partir del conocimiento de las esencias de las cosas particulares que moviliza los afectos hacia la piedad. Sin embargo, el terreno de la política y de la historia, es un campo en donde el afecto de la piedad no tiene un sentido determinante, ya que está más movilizada por los conflictos, por la aleatoriedad misma, provocando por ello pasiones políticas de diversa índole. Entonces, la tarea de la filosofía política, será, en primer lugar hacer una revisión histórica de las diferentes formas políticas y los afectos que éstas provocan, para después dar paso a angostos márgenes de acción política teórica. Que, sin embargo, serán útiles en la conformación de un Estado sólido, con instituciones plausiblemente capaces de resolver conflictos, y de procurar la libertad de obrar de los miembros del cuerpo político.

¿Para qué nos sirve dicha teoría en la actualidad?

Reflexionar acerca de la relación que la fortuna juega sobre la historia, y cuestionarse acerca del papel que juega la historia como teleología, y que ha tenido una importancia crucial en el desarrollo político-filosófico en teorías tan importantes como la kantiana, hegeliana o marxista. Dando en este sentido, la posibilidad de formular una filosofía de la historia más abierta y que no remita a un esquema puramente formal, sino que curse hacia un principio empírico de los hechos del mundo

para a partir de ahí, se pueda obtener una guía política plausible, aunque no *univocista*, ni *equivocista*, sino intermedia entre acontecimiento y razón. Entonces se podrá dar otra posibilidad teórica de lo inaprensible de las pasiones mismas que conforman el ser del hombre, y de la razón no como anulación de éstas, sino como una guía. La historia, entonces, puede ayudar a comprender el margen real de acción política, así como la mejor conformación de instituciones capaces de resolver conflictos específicos. También ayudará a comprender mejor que tipos de afectos se desarrollan en un Estado y de qué manera se movilizan en la acción política. En otras palabras, auxiliará en el entendimiento de cuál es el ingenio específico de un pueblo, así como su localización y desarrollo en el tiempo. Por otra parte, es una herramienta útil para desentrañar, qué tipo de instituciones son más plausibles para un tipo específico de Estado.

En el caso particular del México contemporáneo la teoría de Spinoza acerca de la fortuna y la historia nos servirá para contestar diversos problemas específicos sobre el ingenio, la democracia y las instituciones de gobierno. Por ejemplo, las siguientes:

¿Por qué se ha establecido en el imaginario del mexicano la violencia como una forma de ser típica?

¿Qué tipo de instituciones pueden frenar la violencia creciente en el país?

Preguntas a las que por supuesto no se darán respuestas definitivas en este trabajo, pero sí se demostrará que a partir de ciertos esquemas históricos establecidos por la teoría de Spinoza, nos pueden dar una respuesta más o menos clarificada de este problema. En este sentido, lo primero que se tendría que analizar es qué tipo de ingenio se ha desarrollado en el mexicano y las causas específicas de éste. Trabajos de dicha índole ya se han prefigurado en diversas teorías sobre la psicología del mexicano, por ejemplo en: Octavio Paz, Samuel Ramos, Antonio Caso o Leopoldo Zea, por lo que dicho tipo de análisis tendría mucho sentido para Spinoza ya que para él la historia tiene importancia política en tanto que se hace un análisis de pueblos concretos, ello obedeciendo si bien no a un nominalismo radical (ya que también hay una dimensión *trans* que cruza a los hombres y a los Estados y mediante la cual es posible hablar en Spinoza de una política entre diferentes Estados, *trans-estatal*)²⁷⁹, sí responde a cierto particularismo en el que se forja cada una de los cuerpos políticos. Una vez analizado el por qué el ingenio del mexicano ha devenido como “violento”, o como “parcialmente violento”, se hace necesario ver en qué tipo de Estado se encuentra y por qué dicho

²⁷⁹ Vid. *Supra*. p. 107, Nota 239.

cuerpo político que desde sus supremas potestades: o bien ha permitido o ha engendrado desde su estructura tal comportamiento, ello para responder a la primer pregunta. Sobre la segunda pregunta que está en correlación con lo anterior, cabe señalar que si bien se pueden determinar ciertas causas de la generación de la violencia desde factores externos e internos a la organización política del Estado (por ejemplo la ideología en la educación hiper-individualista o el influjo de los *mass media*), dichas causas siempre tendrán una contraparte en la cara oculta de los fenómenos que no se cuestionan, analizan o pasan desapercibidos, todo terreno de investigación histórica comparte terreno con la fortuna [con lo que no se ve con la razón], ambas marcan un rumbo importante sobre la deriva política. Y, como también se analizó en el Capítulo II, hay un factor de favorecimiento de ayuda externa al hombre que juega su vida entre la determinación causal de la historia como conocimiento, y entre la indefensión de la causas cegadas por nuestra condición modal. Dicho factor externo juega un papel importante en la estructura de las instituciones que garantizan la paz en los Estados políticos, entonces la investigación del *cómo hacer* para que dichas instituciones puedan garantizar la paz en el Estado, radica en el conocimiento de la causas reales y profundas que han llevado al mexicano por esas pasiones y también en forjarse un ingenio propio tal que como institución aproveche las coyunturas de la fortuna para abarcar todo el territorio posible bajo su potestad. Entonces hay un método de investigación y una teoría que se hacen vigentes frente a los problemas políticos que se presentan actualmente.

Bibliografía:

Bibliografía principal:

- Spinoza, Baruch, *Correspondencia Completa*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Introducción, Traducción y Notas: Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 2009
- Spinoza, Baruch, *Tratado Político*, Introducción, Traducción y notas Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial, 2004
- Spinoza, Baruch, *Tratado Teológico Político*, Introducción, Traducción y Notas: Domínguez, Atilano, Alianza Editorial, Madrid, 2008

Bibliografía secundaria:

- Alexander, Samuel, *Spinoza and Time*, London, University of Toronto, 1921.
- Allendesalazar Olaso, Mercedes, *Spinoza: filosofía, pasiones y política*, Alianza Editorial, Madrid, 1988
- Althusser, Louis, *Elementos de Autocrítica*, Editorial Laia, Barcelona, 1974
- Althusser, Louis, *Filosofía y Marxismo, entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo veintiuno editores, México, 1988
- Althusser, Louis, *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*, en *Para un materialismo aleatorio*, Arena Libros, Madrid, 2002
- Altini, Carlo, *La fábrica de la Soberanía Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005.
- B. Smith, Steven, *Spinoza y el libro de la vida, Libertad y Redención en la Ética*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007.
- Balibar, *De la individualidad a la transindividualidad*, Córdoba-Argentina, Encuentro Grupo Editor, Biblioteca de filosofía Spinozista/ Diego Tatián, 2009.
- Balibar, Etienne, *Spinoza y la política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

- Bennett, Jonathan, *Spinoza's Methaphysics*, p. 76, en Ed. Don Garret, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Blanco Echaury, Jesús, *La política como gobierno de las pasiones* en *El Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Comp. Fernández Eugenio, De la Cámara María Luisa, Madrid, Trotta, 2007.
- Chabod, Federico, *Escritos sobre Maquiavelo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica, 2009.
- De la Cámara, Maria Luisa, *La Ética, ¿una filosofía de la historia?*, pp. 312, 313, en, *Spinoza: De la Física a la Historia*, Universidad Castilla- La mancha, Ciudad Real, 2007.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Buenos Aires, Grupo Editorial Cactus, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza y el Problema de la Expresión*, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza: filosofía práctica*, Buenos Aires, Tusquets Editores, 2006.
- Díaz, Rodrigo, *Relación entre libertad y democracia en el pensamiento sobre los cuerpos de Spinoza*, México, UNAM, 2013 versión electrónica: <http://132.248.9.195/ptd2013/septiembre/0701180/Index.html>
- Espinoza Rubio, *Historia, naturaleza humana y experiencia: nociones transitivas*, p. 358, en, *Spinoza: de la física a la historia*, Universidad Castilla- La mancha, Ciudad Real, 2007.
- Gatens, Moira & Lloyd, Genevieve, *Collective Imaginings. Spinoza, past and present*, New York, Routledge, 1999
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Macherrey, Pierre, *Hegel o Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2006.
- Maquiavelo, Nicolás *El Príncipe*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008.
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Martínez, José Francisco, *Fortuna y Fluctuatio Animi*, en *Gobierno de los afectos en Baruj Spinoza*, Comp. Fernández Eugenio, De la Cámara María Luisa, Madrid, Trotta, 2007

- Mignini, Filippo, *¿Más allá de la idea de tolerancia?*, Córdoba-Argentina, Encuentro Grupo Editor, Biblioteca de filosofía Spinozista/ Diego Tatián, 2009.
- Mignini, Filippo, *Introduzione a Spinoza*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1999.
- Moreau, Pierre Francis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza*, en INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, Lyon, Escuela Normal Superior de Lyon, 2009
- Moreau, Pierre –François, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza, II*, p.92, en INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno, Nº 3, enero-junio, 2010.
- Moreau, Pierre –François, *Fortune and the theory of history*, p. 102, en *The New Spinoza Theory of Bounds*, Minnesota, University of Minnesota, 1997.
- Moreau, Pierre –François, *Spinoza: l'expérience et l'éternité*, París, Presses Universitaires de France, 1994.
- Morfino, Vittorio, *Spinoza. Relación y Contingencia*, Encuentro Grupo Editor, Córdoba Argentina, 2010
- Nadler, Steven, *Spinoza's Ethics an Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- Negri, Antonio, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*, México, Anthropos-UAM Iztapalapa, 1993.
- Ramos Alarcón, Luis, *El concepto de ingenium en la obra de Spinoza: análisis ontológico, epistemológico, ético y político, Tesis doctoral*, Salamanca, Universidad De Salamanca, 2008.
- Strauss, Leo, *Spinoza's Critique of Religion*, New York, Schocken Books, 1982.
- Zac, Sylvain, *Spinoza et L'Interprétation de L'Écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.